

ANAGNORISIS IN TRAGÖDIE UND PHILOSOPHIE Eine Anmerkung zu Platons Dialog 'Politikos'

„Ihr besten Fremdlinge“, erwidern die Gesetzgeber in den 'Nomoi' den Tragödiendichtern, „wir selbst sind, so gut wir es vermögen, Dichter der schönsten und zugleich besten Tragödie; unsere ganze Verfassung besteht ja in der Nachahmung des schönsten und besten Lebens, und dies – behaupten wir – ist denn auch in der Tat die lebenswahrste Tragödie“¹. Mit diesen Worten weist Platon das Ansinnen der Tragödiendichter zurück, in der Polis ihre Bretterbuden (σκηνάς τε πήξαντας κατ' ἀγοράν) aufschlagen zu dürfen. Es bestehe kein Bedarf an ihnen. Über Dichter verfüge man schon, und diese hätten zudem Besseres zu bieten.

Die wahrste und beste Tragödie also als Dramatisierung des besten Lebens. Mit dieser wohl kühnsten, zumindest aber provozierendsten seiner Metaphern aus dem dramatischen Bereich, bietet Platon die philosophische Existenz – denn diese ist ja gemeint – als eine Alternative zum Leben des tragischen Helden an.

Hintergrund für diesen Tausch ist Platons grundsätzliche Kritik an der Dichtung im allgemeinen und speziell an ihrer vornehmsten Gattung, der Tragödie, wird diese doch dem Anspruch platonischer Ethik nicht gerecht². Da die im prägnanten

Überarbeitete Fassung eines Vortrages, den ich anlässlich des Treffens der bayerischen Philologen am 30.2.1992 in Würzburg und anlässlich der Konferenz 'Plato and the Greek Literary Tradition' am 12.4.1992 in Atlanta, Georgia gehalten habe. Die englische (knappere) Version wird dort erscheinen.

¹ Lgg. 817b δ ἄριστοι, φάναι, τῶν ξένων, ἡμεῖς ἐσμὲν τραγωδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν ὅτι καλλίστης ἅμα καὶ ἀρίστης· πᾶσα οὖν ἡμῖν ἡ πολιτεία συνέστηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου, ὃ δὴ φαμεν ἡμεῖς γε ὄντως εἶναι τραγωδίαν τὴν ἀληθεστάτην. Dazu vgl. H. Görgemanns, Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi, München 1960, 66 ff.

² Zu Platons Tragödienkritik vgl. S. Halliwell, Plato and Aristotle on the denial of tragedy, in: PCPhS 30, 1984, 49-71, bes. 55 ff.; H. Kuhn, The true tragedy; on the relationship between Greek tragedy and Plato, in: HSCPh 52, 1941, 1-40 und 53, 1942, 37-88; dt. Die wahre Tragödie. Platon als Nachfolger der Tragiker, in: K. Gaiser (Hrsg.), Das Platonbild, Hildesheim 1969, 231-323. H.G. Gadamer, Plato und die Dichter, in: Platons dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie, Hamburg 1968, 179-204. Allgemein zur Dichterkritik J. Dalfen, Polis und Poiesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen, München 1974. G. Müller, Platons Dichterkritik und seine Dialogkunst, in: Philosophisches Jahrbuch 82, 1975, 285-308, jetzt in: G. M., Platonische Studien, hrsgg. v. A. Graeser und D. Maue, Heidelberg 1986, 53-76. E. Pöhlmann, Entusi-

Sinne verstandene Mimesis dazu führt, daß man bei der Identifikation mit einer Rolle nach Platons Ansicht automatisch mit dem Dargestellten infiziert wird, kommt für eine Darstellung allein ethisch positives Verhalten in Frage³. Schon deshalb ist zu verwerfen, was die Tragödie so bewegend macht, die Zur-Schau-Stellung von Affekten wie Leid, Mitleid, Zorn oder Verzweiflung. Hinzu kommt, daß sich nach Platons Ansicht diese Affekte bei den Zuschauern allein an den untersten Seelenteil richten und deshalb eine verderbliche Wirkung haben⁴. Diese gelte es zu meiden.

Platons Forderung ist konsequent: Nur ein philosophisch akzeptables, d.h. an der Vernunft orientiertes Leben dürfe zur Aufführung gebracht werden (Resp. 607a). Der Philosoph nämlich – um ihn geht es Platon – erachte alles, was zum menschlichen Leben gehört, als gering. Im Unglück werde er sich keinesfalls Gram und Kummer hingeben⁵. Vielmehr werde der Philosoph Leid ohne großen Affekt ertragen. Er ist äußerem Wechsel nicht unterworfen⁶. Ausdrücklich nimmt Platon in diesem Zusammenhang Bezug auf die Dichtung und kritisiert insbesondere die Tragödie. Sie appelliere an Gefühle, die unter Kontrolle zu halten seien, und verleite zum Mitleiden⁷. Auf diese Weise werde der bessere Teil der Seele geschwächt. So-

asmus und Mimesis: Zum platonischen Ion, in: *Gymnasium* 83, 1976, 191-208. R. Kannicht, *Der alte Streit zwischen Philosophie und Dichtung. Zwei Vorlesungen über Grundzüge der griechischen Literaturauffassung*, in: *AU* 23, Heft 6, 1980, 6-36. K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull' ermeneutica dei dialoghi platonici*, Neapel 1984, bes. 103-123.

³ Vgl. Resp. 395c3 ff. εὐν δὲ μιμῶνται, μιμείσθαι τὰ τοῦτοις προσήκοντα εὐθὺς ἐκ παίδων, ἀνδρείους, σώφρονας, ὀσίους, ἐλευθέρους, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, τὰ δὲ ἀνελεύθερα, μήτε ποιεῖν μήτε δεινούς εἶναι μιμήσασθαι ..., vgl. 603b4 φαύλη ἄρα φαύλη συγγιγνομένη φαύλα γεννᾷ ἢ μιμητική. Platon bietet einen Katalog, was Männer nicht nachahmend darstellen dürfen (395d5-396b9), denn Nachahmungen werden zur zweiten Natur (395d1 ff.).

⁴ Vgl. Resp. 606d4 ff. τρέφει (sc. ἡ ποιητικὴ μίμησις) γὰρ ταῦτα ἄρδουσα, δέον αὐχμεῖν, καὶ ἄρχοντα ἡμῖν καθίστησιν, δέον ἄρχεσθαι αὐτὰ ἵνα βελτίους τε καὶ εὐδαιμονέστεροι ἀντὶ χειρόνων καὶ ἄθλιωτέρων γινώμεθα. Platon akzeptiert keine reinigende Funktion der Emotionen (Lgg. 790e-791a). Er schließt tragische Emotionen nicht aus. Doch solche Reaktionen des Publikums sollen zu maßvollen Reaktionen bei Dingen erziehen, die wirklich gefürchtet werden sollen (Resp. 399a-c).

⁵ Resp. 486a8 ff. ἢ οὖν ὑπάρχει διανοία μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας, οἷον τε οἶε τούτῳ μέγα τι δοκεῖν εἶναι τὸν ἀνθρώπινον βίον. Vgl. Resp. 604b9 ff. 12 f. οὔτε τι τῶν ἀνθρωπίνων ἄξιον ὄν μεγάλης σπουδῆς. Dieser Weise freilich läßt sich nicht leicht nachahmen, insbesondere nicht vor Versammlungen wie im Theater (vgl. Resp. 604e3 ff.).

⁶ Resp. 381a3 ff. ψυχὴν δὲ οὐ τὴν ἀνδρειοτάτην καὶ φρονιμοτάτην ἥκιστ' ἂν τι ἔξωθεν πάθος ταραξείεν τε καὶ ἀλλοιώσειεν; Ein Weiser wird Schicksalschläge wie den Tod eines Sohnes ertragen (603e3 ff.).

⁷ Sokrates illustriert dies, indem er sich weigert, vor den Richtern 'ein Drama' aufzuführen, um Emotionen zu wecken, vgl. *Apol.* 35b7 τοῦ τὰ ἐλείνα ταῦτα δράματα εἰσάγοντος. Vgl. Resp. 604d1 ff.

gar die besten Menschen, bis auf wenige Ausnahmen, werden dadurch verdorben, und dies geschieht besonders durch leidende Helden⁸. Also, so könnte man als Fazit ziehen: Nicht ein Philoktet gehört auf die Bühne, wohl aber, so darf man vermuten, ein Sokrates.

Dies ist der Hintergrund, vor dem die Bemerkung in den 'Nomoi' zu sehen ist. Und es liegt nahe, unter diesem Aspekt Platons Dialoge zu betrachten, hat Platon vielen von ihnen doch eine dramatische Form gegeben und führt in ihnen gleichsam Sokrates' 'philosophische Existenz' vor. Vieles spricht dafür, mit Konrad Gaiser und anderen in den Dialogen eine neue Form der Dichtung zu sehen, und dabei auch auf mögliche Bezüge zur Tragödie zu achten⁹.

In diesem Zusammenhang ist auf den 'Phaidon' verwiesen worden. In dem Dialog ist Sokrates gleichsam in eine tragische Situation hineingestellt, und man hat gefragt, ob hier Anzeichen für ein von Platon gebilligtes 'tragisches Verhalten' geschildert werden. Sicherlich ist Sokrates' Darstellung vor dem Hintergrund der Tragödie zu sehen. Doch ergibt ein Vergleich, daß Sokrates in diesem Dialog eher als ein anti-tragischer Held konzipiert ist¹⁰. Jedenfalls ist festzustellen, daß sein Verhalten – konfrontiert mit dem Tod – den Postulaten der 'Politeia' entspricht. Sokrates führt vor, daß der Philosoph durch Umschwünge im äußeren Geschick nicht verwundbar ist, steht vielmehr für den Sieg dieses Helden über Leid und Affekt. Manches in Sokrates' Verhalten – wie zum Beispiel seine Reaktion auf die Klagen der Xanthippe oder seine Weigerung, beweint zu werden, – illustrieren geradezu, was Platon in der Politeia als ein für die Tragödie typisches, aber abzulehnendes Verhalten kennzeichnet¹¹. Ausdrücklich lehnt es Sokrates am Ende des Dialoges 'Phaidon' denn auch ab, sich wie ein tragischer Held über das Schicksal zu äußern¹². Man kann also den Sokrates des Phaidon getrost als Protagonisten einer in Platons Sinne

⁸ Vgl. Resp. 605c-d. Platon verweist auf Achill und auf Zeus, der um Sarpedon trauert, und tadelt Homer wegen deren Darstellung (Resp. 387d-388).

⁹ Gaiser, Platone come scrittore filosofico, 121 f.

¹⁰ Jowetts Ansicht (B. Jowett, The dialogues of Plato translated into English with analyses and introductions, 41953, II 406), daß Sokrates der Protagonist einer Tragödie sei, ist zu Recht von Kuhn in diesem Sinne modifiziert worden. Vgl. auch Halliwell, Plato and Aristotle, 55 ff.

¹¹ Xanthippe wird fortgeschickt und lamentiert dabei (Phd. 60a f.; ebenso werden die Frauen gegen Ende des Gespräches fortgeschickt, vgl. 116b). Die Klage des Kriton und des Apollodoros mag als Kontrast zu Sokrates' Haltung dienen, wobei bezeichnend ist, daß Phaidon nicht für Sokrates, sondern für sich selbst klagt (117c8 ff. ὥστε ἐγκαλυνόμενος ἀπέκλαιον ἑμαυτὸν – οὐ γὰρ δὴ ἐκεῖνόν γε, ἀλλὰ τὴν ἑμαυτοῦ τύχην, οἷου ἀνδρὸς ἐταίρου ἐστερημένος εἶην). All dies wirkt wie eine Illustration zu Platons Beschreibung falschen Verhaltens in der 'Politeia' (vgl. z.B. Resp. 387e. 605e).

¹² Phd. 115a5 ἐμὲ δὲ νῦν ἤδη καλεῖ, φαίη ἂν ἀνὴρ τραγικός, ἢ εἰμαρμένη, καὶ σχεδὸν τί μοι ὥρα τραπέσθαι πρὸς τὸ λουτρὸν ... Der Ausdruck τραγικός ἀνὴρ mag einen Charakter in einer Tragödie bezeichnen (Burnet; Hackforth), aber auch jemanden, der sich tragischer Sprache bedient (vgl. Resp. 413b. 545e).

guten Tragödie bezeichnen. Es lohnt sich, bei der Gestaltung des Platonischen Dialoges die Tragödie als Kontrastfolie vor Augen zu haben.

In der Tat gibt Platon in seinem Werk nicht selten deutliche Hinweise auf die von ihm kritisierte Tragödie. Dies geschieht nicht nur, indem er ihr zahlreiche Zitate, Vergleiche und Metaphern entleiht. Vielmehr bedient er sich bei der Gestaltung seiner Dialoge auch dramatischer Elemente. Beides ist bei ihm in höherem Maße festzustellen als bei allen anderen klassischen Autoren¹³. Dieser Umstand legt die Vermutung nahe, daß er sich seiner eigenen dramatischen Methode durchaus bewußt ist.

Freilich, mit Blick auf die 'Nomoi'-Stelle kann es nicht allein darum gehen, derartige dramatische Motive und Strukturelemente einfach aufzuzählen. Keineswegs darf man in ihnen bloß ein Mittel des Autors sehen, dem Ausdruck durch Schmuck und durch ein dichterisches Gewand der Aussage Gewicht zu verleihen. Vielmehr ist auch darauf zu achten, ob und wie diese äußeren Mittel zum inhaltlichen Gedankengang in Bezug gesetzt werden. Konkret ist die Frage zu stellen, ob Begriffe oder Konzepte der Tragödie nicht nur einfach übernommen, sondern auch – um einen Ausdruck von Diès zu verwenden – auf eine andere, philosophische Ebene transponiert werden¹⁴. Auf diese Weise pflegt Platon auch in anderen Bereichen vorzugehen.

In seinem anregenden Beitrag über die 'Wahre Tragödie' hat Kuhn deshalb die oben zitierten Worte aus den 'Nomoi' als „Anleitung“ genommen, einen Platon zu entdecken, „der sich darum bemüht, ein in der Tragödie verkörpertes Gedankenschema auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit zu heben“¹⁵. Man gewinnt auf diese Weise Einsicht in Platons Versuch, Philosophie und *μουσική* gleichzusetzen, d.h. auf eine für ihn typische Weise Vorgegebenes zu kritisieren. Dies geschieht nicht, um zu beseitigen, sondern um auf eine neue Grundlage zu stellen und in sein System zu integrieren¹⁶.

Im folgenden wollen auch wir uns ein wenig von der 'Nomoi'-Stelle anleiten lassen. Es soll darauf hingewiesen werden, daß Platon ein Element der Tragödie

¹³ Vgl. Halliwell, *Plato and Aristotle*, 57. Zu Anspielungen auf das Drama vgl. D. Tarrant, *Plato as dramatist*, in: *JHS* 75, 1955, 82-89. Zum Bezug der Dialoge zum Drama neben der Arbeit von Kuhn (oben Anm. 2) u.a. D. Clay, *The tragic and comic poet of the Symposium*, in: *Arion* n.s. 2, 1975, 238-261, vgl. R.A. Patterson, *The Platonic art of comedy and tragedy*, in: *Philosophy & Literature* 6, 1982, 76-93. Eine Analogie des platonischen Dialoges zum Drama wurde in der Antike hergestellt, vgl. z.B. Diogenes Laertios III 56 und einen Papyrus aus Oxyrhynchos ediert von Haslam (M.W. Haslam, *Plato, Sophron and the Dramatic Dialogue*, in: *BICS* 19, 1972, 17-38). Dazu auch O. Nüsser, *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, Stuttgart 1992, 15 ff.

¹⁴ A. Diès, *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire*, Paris ²1972, 400 ff.

¹⁵ Kuhn 247.

¹⁶ Zur platonischen *μουσική* vgl. P. Vicaire, *Platon: Critique Littéraire*, Paris 1960, 265-267, und J. Dalfen, *Polis und Poiesis*, München 1974, 287-304; Stellen bei Platon vgl. z.B. *Phd.* 61a; *Resp.* 499d; *Crat.* 406a. Dazu H. Flashar, *Der Dialog Ion als Zeugnis Platonischer Philosophie*, Berlin 1958, 131 Anm. 1.

analysiert, transponiert und in seine μουσική integriert, das nach Aristoteles' Urteil zu den wichtigsten Bestandteilen der Tragödie gehört. Es soll dabei um die Anagnorisis gehen, die Erkennung bzw. Wiedererkennung zweier Personen, die in einem besonderen Verhältnis zueinander stehen. Bekanntlich erfreut sich dieses Motiv besonders beim späten Euripides großer Beliebtheit und trifft offenbar auch, jedenfalls soweit wir wissen, den Publikumsgeschmack des 4. Jh.¹⁷.

Angeregt wird unsere Frage durch eine eher unscheinbare Stelle im späten, von der Forschung zu Unrecht vernachlässigten Dialog 'Politikos'¹⁸. Wir wollen darauf hinweisen, daß diese Stelle durchaus von philosophischer Relevanz ist. Mehr noch: daß die Passage auch als Zeugnis für eine philosophisch-poetologische Diskussion in der Akademie angesehen werden kann.

Dreierlei soll gezeigt werden:

- a) Wie in früheren Dialogen erweist sich das Proömium auch des 'Politikos' als bedeutsam, wenn man es in einen Zusammenhang mit dem Hauptanliegen des Dialoges stellt. Es nimmt die dort theoretisch entwickelte Problematik gleichsam vorweg.
- b) Im Proömium des 'Politikos' ist darüber hinaus eine Stellungnahme Platons zur Diskussion der Anagnorisis zu sehen, wie sie offenbar auch die Tragödiendichter gleichsam dramaintern führen.
- c) Wie ein Blick in Aristoteles' 'Poetik' lehrt, ist die Position Platons offenbar auf die spätere poetologische Diskussion nicht ohne Einfluß geblieben.

HAUPTTEIL:

(1) „Morgen aber, Theodor, laß uns hier wiedertreffen“ schließt der 'Theaitet', in dem sich Sokrates mit Theaitet über die Frage unterhält, was denn unter 'Wissen' zu verstehen sei. Da man anscheinend nur 'Windeier' geboren hat, will man sich am nächsten Morgen weiter unterhalten¹⁹.

¹⁷ G. Xanthakis-Karamanos, *Studies in Fourth-Century Tragedy*, Athen 1980. Charakterisierung auch bei A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen ³1972, 527-535. G.A. Seeck, *Geschichte der griechischen Tragödie*, in: G.A. Seeck (Hrsg.), *Das griechische Drama*, Darmstadt 1979, 155-203, bes. 185-194.

¹⁸ Als Kommentar ist immer noch auf J.B. Skemp (*Plato's statesman*, translated and edited by J.B. Skemp, Bristol, repr. 1987) zurückzugreifen; hilfreich auch A. Capelle, *Platos Dialog Politikos*, Diss. Hamburg 1939. An neueren Monographien sind zu nennen H.R. Scodel, *Diacresis and myth in Plato's statesman*, Göttingen 1987, und M.H. Miller, Jr., *The philosopher in Plato's statesman*, The Hague/Boston/London 1980. Sonst sind nur relativ wenige Abhandlungen zum 'Politikos' aus jüngerer Zeit bei L. Brisson in: *Lustrum* 20, 1977, 278; 25, 1983, 290; 30, 1988, 269 verzeichnet.

¹⁹ Theait. 210d3 ἔωθεν δέ, ὦ Θεόδωρε, δεῦρο πάλιν ἀπαντῶμεν. Zum Windei vgl. Theait. 210b8-9 οὐκοῦν ταῦτα μὲν πάντα ἡ μαευτικὴ ἡμῖν τέχνη ἀνεμιαία φησιν γενῆσθαι. Vgl. 151e. 161a. Bemerkenswert ist, daß auch die 'unechte' Helena bei Euripides als Windei bezeichnet wird, s. unten Anm. 49.

Verabredungsgemäß trifft man sich wieder. Diesmal geht es um den Sophisten, woran sich Bestimmungen des Politikers und des Philosophen anschließen sollen (Soph. 217a). Ein Gast aus Elea wird mitgebracht, der nun Partner des Theaitet wird. Nachdem man eine Definition des Sophisten gefunden hat, trifft man sich kurz danach erneut. Die Gesprächspartner im 'Politikos' sind dieselben wie im 'Sophistes'. Nach einem nur knappen Gedankenaustausch zwischen Sokrates und Theodoros folgt das Hauptgespräch, in welchem man sich in mehreren Begriffsdihairesen um eine Definition des Politikos bemüht. Auch hier steht die Frage nach dem Wissen im Hintergrund, welches man für eine derartige Bestimmung benötigt.

Die Dialoge sind also durch Personal und Thema verbunden. Zu dieser Bindung trägt darüber hinaus noch die lebensweltliche Situation bei. Platon hat die Trilogie Theaitet–Sophistes–Politikos in den Rahmen des Prozesses gegen Sokrates gestellt. Nach dem Gespräch mit Theaitet hat Sokrates einen Termin beim Archon Basileus, um die Anklage entgegenzunehmen – der dramatische Ort des 'Euthyphron' –, und nach dem Politikos folgt der Prozeß²⁰.

Blickt man nun freilich auf die literarische Gestaltung des 'Politikos' und betrachtet insbesondere das Proömium dieses Dialoges, so scheint zunächst die weitverbreitete negative Einschätzung der späteren Dialoge gerechtfertigt und vor allem Wilamowitz' Verdikt hier passend, wonach Platon in den Proömien keine „Einkleidung für einen wissenschaftlichen Gedanken sucht“, sondern nur „Szenen des Lebens festhält“²¹. Nun, eine Einbettung ins Leben ist, wie gesagt, bei der Gestaltung des 'Politikos' nicht zu bestreiten. Freilich: Gerade die Dramaturgie des lebensweltlichen Kontextes kann darauf aufmerksam machen, daß schon im Proömium wissenschaftliche Gedanken ihren Ausdruck finden. Nach einigen wenigen Worten zieht sich Sokrates nämlich ganz von dem Gespräch zurück. Zwar kündigt er ein späteres Eingreifen an. Dieses aber findet nicht statt. Seine letzten Worte erhalten also schon aus dramaturgischen Gründen Gewicht. Wir wollen ihnen deshalb ein wenig unsere Aufmerksamkeit schenken.

Wie gesagt, bleibt der Personenkreis im 'Politikos' der gleiche wie im 'Sophistes'. Die Gesprächskonstellation jedoch ändert sich. Gesprächspartner des Gastes aus Elea soll jetzt nicht mehr Theaitet sein – man will ihm eine Pause zur Erholung gönnen – sondern der Jüngere Sokrates, auch er ein Mathematikstudent und Schüler des Theodoros (257c). Theodoros ist damit einverstanden. Sokrates signalisiert ebenfalls Zustimmung, meint aber offenbar, dies näher begründen zu sollen. Wie es scheint, sagt er nicht ohne Zurückhaltung, haben beide jungen Leute, also Theaitet und der Jüngere Sokrates, eine gewisse Verwandtschaft mit ihm (257d1 *ποθὲν ἐμοὶ συγγένειαν ἔχειν τινά*). Von dem einen, Theaitet, werde behauptet, er sehe ihm vom Gesicht her ähnlich (*κατὰ τὴν τοῦ προσώπου φύσιν ὅμοιον*), bei dem anderen

²⁰ Zum Prozeß als Rahmen für die Trilogie vgl. Theait. 210d; Polit. 299c. Vgl. dazu M.H. Miller, Jr. 1 ff. Den Zusammenhang der Dialoge unterstreichen auch die Selbstzitate Polit. 284b7. 286b10, die auf den 'Sophistes' verweisen.

²¹ U. von Wilamowitz-Moellendorff, Platon, Berlin 1920, Bd. II 29.

sei der Name gleich und vermittele eine gewisse Beziehung (ἡ κλήσις ὁμώνυμος οἷσα καὶ ἡ πρόσρησις παρέχεται τινα οἰκειότητα)²². Sokrates freilich ist überzeugt: Verwandte muß man immer bereitwillig im Gespräch erkennen: δεῖ δὴ τοὺς γε συγγενεῖς ἡμᾶς αἰεὶ προθύμως διὰ λόγων ἀναγνωρίζειν. Mit Theaitet habe er sich schon unterhalten, mit dem Jüngeren Sokrates noch nicht. Er wolle das später nachholen. Jetzt solle der Eleat getrost mit ihm ein Gespräch führen²³.

Man sieht: Der Eindruck, zwischen den beiden jungen Leuten und Sokrates bestehe eine besondere Beziehung, beruht auf äußeren Merkmalen: Aussehen und Namensgleichheit. Freilich: Sokrates scheint mit den Kriterien für die Annahme nicht recht einverstanden. Gleichsam als Regel formuliert er das Postulat, daß Verwandtschaft durch einen Logos erkannt werden muß. Er verlangt also eine Überprüfung der durch äußere Merkmale vermuteten besonderen Beziehung im Gespräch.

Dies ist der Grund, warum auch Sokrates ein Gespräch mit dem Jüngeren Sokrates für sinnvoll hält. Danach zieht er sich zurück. Sokrates' Bemerkung wirkt nur beiläufig hingeworfen und für das Folgende irrelevant. Man fragt sich, was seine Worte mit der Bestimmung des Politikos zu tun haben. Es scheint fast, als habe Platon seinem Protagonisten nur die Möglichkeit für einen wohlmotivierten Abtritt geben wollen.

Und dennoch: Es bleibt auffällig, daß Sokrates der Entscheidung, den Jüngeren Sokrates im Gespräch kennenzulernen, nicht einfach zustimmt wie Theodoros, sondern eine eher ausführliche Erklärung abgibt. Er ist bereit, einem Gespräch zuzustimmen, weil er offenbar überzeugt ist, daß eine besondere Beziehung aufgrund von äußerer Ähnlichkeit und Namensgleichheit der Überprüfung durch den Logos, verstanden als Gespräch, bedarf. Damit ist gerechtfertigt, warum man sich im Folgenden überhaupt unterhält. Ob ein Zusammenhang mit dem Generalthema des Dialoges, der Bestimmung des 'Politikos', besteht, bleibt zunächst unklar.

Soviel jedenfalls wird deutlich: Nicht nur die Bestimmung dessen, was der Politiker ist, sondern auch das Wesen des Jüngeren Sokrates steht auf dem Prüfstand²⁴. Denn nur so, nicht durch gleiche Gesichtszüge oder Namensgleichheit, ist eine besondere Beziehung zu Sokrates nachzuweisen. Es wird deshalb kaum Zufall sein, daß Platon nur hier bei der Namensgleichheit den abundierenden Ausdruck κλήσις

²² Möglicherweise spielt Platon beim Gebrauch von οἰκειότης und συγγένεια mit verschiedenen Arten der Verwandtschaft (Blutsverwandtschaft und angeheiratete Verwandtschaft). Vgl. den Tadel an Menander bei Photios. Der berichtet s.v. οἰκειάν, daß Aristophanes von Byzanz den freizügigen Gebrauch bei Menander (Men., Dysk. 240) von οἰκεῖον im Sinne von Blutsverwandtschaft moniert habe, obgleich das Wort doch Verbindung durch Ehe meine.

²³ Polit. 258a3 Θεαιτήτω μὲν οὖν αὐτός τε συνέμειξα χθὲς διὰ λόγων καὶ νῦν ἀκήκοα ἀποκρινόμενος, Σωκράτους δὲ οὐδέτερος· δεῖ δὲ σκέψασθαι καὶ τοῦτον. ἐμοὶ μὲν οὖν εἰς ἀβῆθις, σοὶ δὲ νῦν ἀποκρινέσθω.

²⁴ Zum Testcharakter des Gespräches vgl. Miller 6 f. und Scodel 22. Als Tests nicht nur der Meinung, sondern auch der Person der Partner versteht Sokrates seine Gespräche, vgl. Prot. 342a. 348a; Resp. 537c. Zu πείρα vgl. auch ep. VII 340b.

ὁμόνομος verwendet. Derartige Abundanzen im zweiten Teil des Adjektives sind in der Dichtersprache nicht selten²⁵. Hier dient die Abundanz offenbar dazu, die Gleichheit des Namens zu betonen und damit indirekt die Möglichkeit anzudeuten, daß der Inhalt gleichwohl verschieden sein kann. Das folgende Gespräch soll dies gleichsam testen.

In der Tat findet dann ein derartiger Test statt. Der Jüngere Sokrates entpuppt sich als braver junger Mann, der zu allem 'Ja' sagt, auch zu dem, was er nicht verstanden hat. Wenn er auch nicht völlig unbegabt ist, so ist der Kontrast zu Theaitet doch deutlich²⁶. Vielleicht darf man Sokrates' Bereitschaft, den Test dem Eleaten zu überlassen, als vorweggenommenes Urteil betrachten.

Fragen wir also nach dem Zusammenhang von Sokrates' Bemerkungen mit der folgenden Unterredung. Zunächst jedoch ist ein Blick zurück auf den 'Theaitet' hilfreich. Wenn Sokrates nämlich erwähnt, daß Theaitet einem derartigen Test schon unterworfen war, sind wir auf den Beginn dieses Dialoges verwiesen.

Im eigentlichen Proömium des 'Theaitet' wählt Sokrates den jungen Mann als Gesprächspartner, weil er von Theodoros in den höchsten Tönen angepriesen wird (Theait. 143e f.). Sokrates bittet ihn deshalb zu sich. Er möchte sich gerne selbst im Gesicht des Theaitet – wie in einem Spiegel könnte man sagen – betrachten (144d ἵνα καὶ ἐμαυτὸν ἀνασκέψωμαι ποῖόν τι ἔχω τὸ πρόσωπον). Theodoros habe nämlich darauf hingewiesen, daß er Theaitet vom Gesichtsausdruck her sehr ähnlich sei (ἔχειν με σοὶ ὅμοιον). Doch bleibt es nicht bei der bloßen Feststellung. Eine erste kurze Untersuchung läßt es als fraglich erscheinen, ob Theodoros für die Beurteilung dieser körperlichen Art von Ähnlichkeit wirklich Fachmann ist (145a). Als Mathematiker sei er doch eher in Seelendingen kompetent und sein Urteil vertrauenswürdig. Sokrates hält es aus diesem Grund für besser, mit Theaitet ein Gespräch zu führen. Dabei will er dessen Seele im Blick behalten und Theodoros' Behauptungen über Theaitets Qualitäten überprüfen.

Man sieht: Schon hier, im ersten Dialog der Trilogie, spielt das Thema 'äußere Ähnlichkeit' eine Rolle²⁷. Auch hier ist das folgende Gespräch als ein Test anzuse-

²⁵ Vgl. E. Heitsch, Die Entdeckung der Homonymie, Wiesbaden 1972, 42 mit Anm. 1.

²⁶ Zunächst von Theodoros gepriesen (Theait. 143e ff.), wird er auch von Sokrates nach dem Test gelobt (210b11 f.). Der Eleat erkennt ebenfalls Theaitets Begabung (Soph. 265c-e). Zum Charakter des Jungen Sokrates vgl. Miller 5 ff. Den daraus gezogenen Schlüssen (repräsentiert typischen jungen Akademiker; verhält sich grundsätzlich nicht philosophiegerecht) kann ich freilich nicht folgen. Zwar macht der Junge Sokrates Fehler (vgl. 262a ff. und Analyse des Fehlers 262de, vgl. 263e). Jedoch stellt er auch methodisch wichtige Fragen, wie die nach dem Unterschied von γένος und μέρος (263a2 ff. πῶς ἂν τις γένος καὶ μέρος ἐναργέστερον γνοίη, ὡς οὐ ταῦτόν ἐστιν ἀλλ' ἕτερον ἀλλήλοισιν;). Hier wird die Antwort vom Eleaten auf später verschoben (263b1 εἰς αὐθις), obgleich die Antwort für das Problem wichtig ist. Zur Bedeutung derartiger 'Aufschübe' als Anzeichen der Vorläufigkeit, in denen Wichtiges zur Sprache kommen müßte, vgl. M. Erler, Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons, Berlin–New York 1987, 79. 131. 266 ff.

²⁷ Den Bezug des Proömiums zum Hauptteil im 'Theaitet' deutet an M. Kranz, Das Wissen des Philosophen, Diss. Tübingen, 1986, 152 Anm. 152.

hen. Ausgangspunkt ist eine äußerliche, körperliche Ähnlichkeit. Doch wird auch hier Zweifel daran geäußert, daß es sich dabei um ein hinreichendes Wissenskriterium zur Beantwortung der Frage handelt, wer Theaitet ist, d.h. für die Frage nach seiner Identität. Das Leitthema des 'Theaitet', ja der gesamten folgenden Trilogie klingt an: die generelle Frage, was Wissen ist, wobei hier schon Zweifel am Nutzen äußerer, körperlicher Ähnlichkeiten für den Erwerb von Wissen angedeutet wird. Das Proömium des 'Theaitet' ist damit eng mit dem folgenden Dialog verbunden.

Die Frage, was Wissen ist, wird im 'Theaitet' bekanntlich ausführlich behandelt. Dabei werden verschiedene Möglichkeiten durchgespielt: Wissen als sinnliche Wahrnehmung, Wissen als wahre Meinung, Wissen als wahre Meinung verbunden mit Erklärung (λόγος)²⁸. Bei der Diskussion spielt die Frage, wie man die Identität einer Person erkennt, wiederholt eine Rolle. Doch werden die genannten Möglichkeiten schließlich verworfen, wobei positive Ansätze zumindest angedeutet werden. Deutlich wird jedoch, daß sinnlich erfahrbare Merkmale – auch von Theaitets Stumpfnasigkeit ist dabei wieder die Rede (209b) – bei der Bestimmung von Wissen nicht hilfreich sind. Festzuhalten bleibt jedoch: Der Leser stößt auch während der Lektüre auf das Problem der Ähnlichkeit. Da dies auch für den 'Sophistes' gilt, darf man vermuten, daß es seinen Grund hat, wenn Sokrates dieses Motiv im 'Politikos' wieder aufgreift.

Die gleiche Beobachtung macht man beim zweiten Motiv, die Möglichkeit einer besonderen Beziehung aufgrund von Namensgleichheit. Auch wenn sich dieses Motiv nur durch die Person des Jüngeren Sokrates beiläufig zu ergeben scheint, so klingt hier ein Problem an, das vor allem seit dem zweiten Dialog der Trilogie, dem 'Sophistes', auch philosophisch relevant ist. Man erinnert sich, daß sich der Eleat auch im 'Sophistes' mit Theaitet unterhält, den Jüngeren Sokrates aber ausdrücklich in Reserve hält, falls Theaitet ermüdet (Soph. 218bc). In diesem Zusammenhang wird seine Namensgleichheit zu Sokrates ausdrücklich betont (ὁμώνυμον). Nimmt man den Satz für sich, so handelt es sich um eine der Stellen, wo das Wort 'homonym' umgangssprachlich auf Personen bezogen ist²⁹. Doch auch hier geht es um mehr als ein beiläufiges Motiv im Rahmengespräch. In der folgenden Diskussion sieht sich der Eleat nämlich veranlaßt, ganz allgemein auf die Gefahren der Namensgleichheit, die Homonymie, hinzuweisen. Gefährlich sei es, sich an Namen oder Worten festzuhalten, die doch ganz verschiedenes bedeuten könnten. Besser sei es, die Sache zu untersuchen, und dies solle mittels des Logos geschehen³⁰.

²⁸ Vgl. die Analysen in neueren Arbeiten zum 'Theaitet': vgl. E. Heitsch, Überlegungen Platons im Theaitet, AbhMainz, Wiesbaden 1988; D. Bostock, Plato's Theaetetus, Oxford 1988. Auf die Rolle des Proömiums und seinen Bezug zum Folgenden im 'Theaitet' und der Trilogie, wie hier vorgeschlagen, gehen sie nicht ein.

²⁹ Vgl. Resp. 330b; Prot. 311b.

³⁰ Soph. 218c4 δει δὲ αἰ παντὸς περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τοῦνομα μόνον συνωμολογήσθαι χωρὶς λόγου.

Der Bezug zu Sokrates' Äußerung im 'Politikos'-Proömium ist deutlich. Wieder wird ein äußeres Merkmal für eine besondere Beziehung, die Namensgleichheit, problematisiert, wieder scheint eine Überprüfung notwendig. Auch hier wird Hilfe allein vom Logos erwartet.

Betrachtet man nun den weiteren Verlauf der Diskussion im 'Sophistes' und das in ihm vorgeführte dihairetische Verfahren, so liegt auch hier die Relevanz der Bemerkung für den philosophischen Inhalt des Dialoges auf der Hand. Aufgabe der Dihairese ist ja, aufgrund einer richtigen Beurteilung von Bezügen bestimmter Begriffe untereinander zu einer Ordnung zu kommen, deren Gefüge die Bestimmung eines gesuchten Begriffes ergibt. Dabei ist es entscheidend wichtig, daß man erkennt, wenn derselbe Name verschiedene Dinge bezeichnet³¹. Die Warnung im 'Sophistes' zeigt also: Wieder wird im Gespräch ausgeführt, was in der Einleitung gleichsam spielerisch angedeutet wird.

Kehren wir nun zum 'Politikos' zurück, so wird zunächst deutlich, daß Platon im Proömium des Dialoges beide Situationen gleichsam zusammenfaßt. Die Fragen nach Identität mittels äußerer Merkmale und mittels Namensgleichheit werden hier gebündelt und ausdrücklich unter das Oberthema des Erkennens gestellt: Das Erkennen wird der Kompetenz des Logos zugeschrieben. Gibt es nun wie im 'Theaitet' und im 'Sophistes' auch im 'Politikos' einen engen Zusammenhang zwischen diesen eher generellen Bemerkungen und der folgenden Untersuchung? Das ist in der Tat der Fall. Im 'Politikos' bedient sich Platon nämlich ebenfalls der Methode der Dihairese. Auch in diesem Dialog ist es entscheidend wichtig, daß äußere Wortgleichheit nicht notwendig inhaltliche Identität bedeutet. Damit bleibt das Motiv der Namensgleichheit auch im Dialogverlauf relevant. Ähnliches beobachtet man mit Blick auf das zweite Motiv.

Im Verlaufe der Untersuchung wird nämlich darauf hingewiesen, daß man beim Einteilen auf „Verwandtes“ achten muß (280b6 εἰ γὰρ συννοεῖς τὴν οἰκειότητα ...). Ausdrücklich wird ermahnt, auf Ähnlichkeiten – ὁμοιότητες – zu achten. Man sieht: Auch hier, in philosophischem Kontext, spielen Begriffe eine große Rolle, auf die wir im Proömium gestoßen sind. Es wird deutlich, daß sie von grundlegender Bedeutung für die Unterredung sind. Wie der Eleat nämlich ausführt, basiert das dihairetische Verfahren auf einer richtigen Beurteilung von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. Bei Nichtbeachtung geht man fehlerhaft vor (Polit. 285ab). Von zen-

³¹ Zur Methode der Dihairese im 'Politikos' vgl. Scodel 20 ff.; S. Benardete, Eidos and diaeresis in Plato's statesman, in: *Philologus* 107, 1963, 193-226. A.C. Lloyd, Plato's description of division, in: *CQ* n.s. 2, 1952, 105-112. J. Moravcsik, The anatomy of Plato's divisions, in: *Exegesis and argument* (E.N. Lee et al. eds.), *Phronesis* Suppl. 1, 1973, 324-348. Assen 1973. J.A. Philip, Platonic diaeresis, in: *TAPhA* 97, 1966, 335-358. Wer klar denken und richtig einteilen will, muß Homonymien durchschauen können (Phaidr. 266a); vgl. Heitsch, Homonymie 44 f. Andererseits ermöglicht die Kenntnis von Homonymie bewußte Täuschung, Phaidr. 262a5 ff.

traler Bedeutung für das im Dialog 'Politikos' gebotene Verfahren ist, was dann folgt³²:

Keineswegs solle man glauben, heißt es da, die dihairetischen Definitionsversuche seien Selbstzweck. Man dürfe nämlich nicht vergessen, daß bei den einen Dingen sinnliche Ähnlichkeiten vorlägen (αἰσθηταὶ ὁμοιότητες) und leicht zu erkennen seien. Hier benötige man keinen Logos (χωρὶς λόγου), d.h. keine in Worte gefaßte Erklärung – man denke an Theaitets stumpfnasiges Gesicht, welches dem des Sokrates gleicht. Bei den größten und wertvollsten Dingen freilich (τοῖς δ' αὖ μέγιστοις οὖσι καὶ τιμιωτάτοις), so fügt der Eleat hinzu, gehe das nicht. Von diesen körperlosen, schönsten Dingen gebe es nämlich keine Abbilder, auf die man zeigen könne. Sie seien deshalb allein mit Hilfe des Logos aufzuweisen (286a5 τὰ γὰρ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, λόγῳ μόνον, ἄλλω δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται). Diese Sätze lesen sich wie ein Kommentar zu den Aussagen des Sokrates im Proömium und geben ihnen philosophisches Gewicht.

Was ist nun mit den „unkörperlichen, bedeutendsten und wertvollsten“ Dingen gemeint? Hier hilft eine Stelle im 'Phaidros' weiter (250b-d). Dort heißt es, daß Gerechtigkeit oder Besonnenheit oder anderes, was der Seele wertvoll (ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαίς) ist, keine unmittelbar den Sinnen zugängliche Eindrücke vermittelt (250b1 δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαίς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῆδε ὁμοιώμασι). Nur wenige (ὀλίγοι) seien in der Lage, sie zu erkennen. Mit diesen 'wenigen' sind die Philosophen gemeint. Deren Suche nach Wahrheit ist erfolgversprechend, weil sie mit der Wahrheit und mit den Aretai wie Gerechtigkeit oder Tapferkeit verwandt sind, wie es in der 'Politeia' heißt³³.

³² Polit. 285d-286b. Der Logos ist bei sinnlich gegebenen Ähnlichkeiten nicht notwendig, unabdingbar, aber bei den 'wertvollsten' Dingen, die am schönsten und unkörperlich sind (285d9 ff. ἀλλ' οἶμαι τοὺς πλείστους λέληθεν ὅτι τοῖς μὲν τῶν ὄντων ῥαδίως καταμαθεῖν αἰσθηταὶ τινες ὁμοιότητες πεφύκασιν, ἄς οὐδὲν χαλεπὸν δηλοῦν, ὅταν αὐτῶν τις βουληθῆ [...] χωρὶς λόγου ῥαδίως ἐνδείξασθαι· τοῖς δ' αὖ μέγιστοις οὖσι καὶ τιμιωτάτοις οὐκ ἔστιν εἶδωλον [...]). Deshalb muß man hier üben, Rechenschaft zu geben: διὸ δεῖ μελετᾶν λόγον ἐκάστου δυνατὸν εἶναι δοῦναι καὶ δέξασθαι).

³³ Vgl. Resp. 487a4 φίλος τε καὶ συγγενῆς ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης. Der Verwandtschaftsbegriff des Proömiums erhält auch auf diese Weise philosophische Relevanz. Vgl. auch Phaid. 79d; Resp. 490d. 585c. 611e im Zusammenhang mit der Unsterblichkeit der Seele. Interessant auch die „Verwandtschaft der Logoi mit den Dingen, deren 'Exegeten' sie sind“ (Tim. 29b4 ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧν κέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας). Generelle Voraussetzung für Erkenntnis ist die Verwandtschaft in der Natur (Men. 81c9 f. ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης ...). Daß diese 'Politikos'-Stelle einen Bezug zu den Ideen nahelegt, ist nicht unwidersprochen geblieben, vgl. G.E.L. Owen, Plato on the Undepictable, in: Exegesis and argument (oben Anm. 31), 349-361, wozu jedoch die Entgegnung Guthries (W.K.C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, V, Cambridge 1979, 178 f.) unter Hinweis etwa auf Symp. 211a5 ff. 211e-212a; Resp. 599c und Polit. 269d heranzuziehen ist. Im 'Politikos' (277c) selbst wird die Überlegenheit des Logos im Vergleich mit sichtbaren Hilfsmitteln betont. Und im Proömium wird dies bereits angedeutet, wie hier gezeigt werden soll. Die Partie ist im Zusam-

Es wird deutlich: Wenn Sokrates die Frage nach der Verwandtschaft stellt, bezieht er sich auf das, was an Wertvollem in der Seele ist. Dessen Beurteilung geht den Philosophen an und ist dem dialektischen Logos vorbehalten. Wie die 'Politeia' lehrt, kann die Dialektik, ohne alle Wahrnehmung, nur mittels des Wortes und Gedankens zu dem selbst vordringen, was jedes ist.

Kehren wir zu unserem Proömium zurück, dann erkennen wir, daß Sokrates' Bemerkung keineswegs beiläufig ist, sondern daß auch hier schon vorweggenommen wird, was Platon im Dialog ausführt. In der Tat sind weder der Bezug auf einen Namen noch die Orientierung an sinnlicher Ähnlichkeit hinreichende Kriterien, die Identität einer Person, d.h. ihre Verwandtschaft zu den wertvollen Dingen zu erkennen. Dafür ist allein der das Sinnliche gerade überwindende Logos zuständig³⁴.

Damit wird der theoretische Hintergrund für Sokrates' Aussage zu Beginn des 'Politikos' gegeben. Es sei aber darauf hingewiesen, daß dies auch für die Proömien anderer und früherer Dialoge gilt. Es kann hier nur auf den 'Charmides' verwiesen werden. Dort wird der junge Charmides als begabt und tugendhaft angepriesen. Sokrates gibt zwar zu, daß schon eine Äußerlichkeit, das zurückhaltende Verhalten, das der Junge an den Tag legt, für seine Besonnenheit spricht (159a). Erkennen aber könne er dies erst, wenn er Charmides' Seele von allem Körperlichen im Gespräch entkleidet habe. Allein auf diese Weise sei zu erfahren, wes Geistes Kind er sei, ob er wirklich über Besonnenheit verfüge. Wieder also läßt Sokrates äußere Merkmale nicht gelten, will diese im Gespräch nachprüfen. Immer wieder finden wir derartige Szenen bei Platon. Ihm geht es um den inneren Menschen, um mit der 'Politeia' zu sprechen. Deshalb müssen sich die Seelen in der Unterwelt entkleiden³⁵.

bleibt die Frage, warum für Sokrates die Identität des Partners und einer Beziehung zu ihm denn so wichtig ist und die Frage immer wieder in der einen oder anderen Form auftaucht?

Die Antwort hierauf ist in einer wesentlichen Eigentümlichkeit des dialektischen Gesprächs zu suchen. Ein wichtiges Element des philosophisch-dialektischen Gesprächs ist die Ekloge (ἐκλογή), die Auswahl der passenden Partner (Phdr. 276e ψυχή προσήκουσα). Diese Partnerwahl entscheidet über das Niveau des Gesprächs. Man kann nämlich nicht zu jedem über alles sprechen (Phdr. 276a).

menhang zu sehen mit anderen Stellen, an denen 'wertvoller' ebenfalls auf den noetischen Bereich verweist, vgl. Th.A. Szlezák, Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, Berlin-New York 1985, 19 f. und passim. Die 'Politikos'-Stelle bleibt bei ihm außer acht.

³⁴ Zum Logos vgl. R. Schaerer, La question platonicienne. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues, Paris ²1969, 24 ff.; M. Erler, Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons, Berlin-New York 1987, 268 ff.

³⁵ Vgl. Gorg. 523b ff. Zum Proömium des 'Charmides' vgl. F. Muthmann, Untersuchungen zur 'Einkleidung' einiger Platonischer Dialoge, Diss. Bonn 1961, 15 ff.; vgl. Erler, Der Sinn 170 f. 210 ff.

Immer wird deshalb in den Dialogen gleichsam laut geschwiegen, d.h. manches bewußt ausgespart. Denn den Philosophen zeichnet aus zu wissen, zu wem er über was sprechen kann und bei wem er schweigen muß (Phaid. 276a). Deshalb prüft Sokrates im Gespräch selbst nicht nur die Sache, sondern auch den Partner, wie es im 'Protagoras' heißt³⁶.

Halten wir also fest: Wie oft bei Platon enthält auch das Proömium des 'Politikos' schon Aussagen, deren philosophische Bedeutung erst im folgenden Gespräch explizit gemacht wird. Wenn Sokrates von äußeren Merkmalen spricht und betont, Verwandtschaft müsse im Gespräch erkannt werden, dann gewinnt diese Behauptung Profil und Tiefe vor dem Hintergrund des folgenden Gespräches. Die Stelle ist also in der Tat lebensweltlich und *Einkleidung* eines philosophischen Gedankens.

(2) Doch sie hat noch eine weitere Implikation. Darauf wird man aufmerksam, wenn man sich an den Wortlaut von Sokrates' These erinnert: Die wirklich Verwandten muß man mittels des Logos erkennen bzw. wiedererkennen: δεῖ δὴ τοῦς γε συγγενεῖς ἡμᾶς ἀεὶ προθύμως διὰ λόγων ἀναγνωρίζειν. Bemerkenswert ist, daß Sokrates hier das Wort ἀναγνωρίζειν verwendet. Mit diesem Wort bzw. den zugehörigen Substantiven ἀναγνωρισμός oder ἀναγνώρισις verbindet man gewöhnlich ein Element der Tragödie. Aristoteles hat seine Bedeutung für das Drama herausgehoben und das Konzept analysiert. Und bei Menander in den 'Epileptontes' findet man es in terminologischer Bedeutung im Drama selbst³⁷.

Es ist nun nicht ohne Interesse, daß dieses Wort bei Platon selbst nur dreimal vorkommt, und dies immer in späten Dialogen: im 'Parmenides', im 'Theaitet' und im 'Politikos'. Mehr noch: Es handelt sich bei den drei Stellen um die einzigen in der uns bekannten griechischen Literatur, die vor oder zumindest zeitgleich mit Aristoteles anzusetzen sind.

Betrachten wir also kurz die Belege: Im 'Parmenides' bezeichnet der Begriff ein Wiedererkennen des Kephalos durch Antiphon, hat also eine generelle Bedeutung³⁸. Für uns interessanter ist die andere Stelle. Im 'Theaitet', also im ersten Dialog unserer Trilogie, fragt Sokrates nach dem Wissen und konkret danach, wie falsche Meinung entstehen kann. Er spielt mit der Möglichkeit, daß eine irrige Meinung als falsche Verbindung von Wahrnehmung und Erinnerung verstanden werden könnte (191a ff.)³⁹. Dabei wird die Seele mit einer Wachstafel verglichen, in der

³⁶ Zur Ekloge vgl. Resp. 535a; vgl. Szlezák, Platon und die Schriftlichkeit 63. Der Partner muß συγγενής τοῦ πράγματος sein, wie es im VII. Brief heißt. Denn er bestimmt das Niveau des Gespräches, das auf Homologie basiert. Sokrates holt sich die Argumente von ihm (Theat. 161b2). Vgl. H. Gundert, Der platonische Dialog, Heidelberg 1968, 28; Erler, Der Sinn 266. 270. Zur Tradition mündlicher Auseinandersetzung vgl. M. Erler, Streitgespräch und Streitgespräch bei Theokrit und Platon, in: WüJbb N.F. 12, 1986, 73-92.

³⁷ Epitr. 1121 ff. νῆ, | γυνὴ δ' ἀναγνωρισμός αὐτοῖς γέγονε καὶ ἴπαντι ἀγαθὰ.

³⁸ Parm. 127a4 ἀναγνώρισέν τέ με ἐκ τῆς προτέρας ἐπιδημίας (sc. ὁ Ἀντιφῶν).

³⁹ Zum Wachstafelvergleich und der Diskussion der Problematik vgl. zuletzt Heitsch 114 ff. und Bostock 176 ff.

frühere Eindrücke gleichsam gespeichert sind. Mehrere Fälle werden durchgespielt, u.a. auch, wie man eine Person (wieder)erkennt: Möglicherweise, so vermutet Sokrates, geschieht dies, wenn man Theaitet und Theodoros von ferne sieht und diese Wahrnehmung mit dem Eindruck in der Seelentafel vergleicht – wie wenn man einen Fuß in eine Fußspur steckt, damit es zur Wiedererinnerung, zur Anagnorisis, kommt, erläutert Sokrates⁴⁰. Bemerkenswert ist hier nicht nur, daß Platon auf Schwierigkeiten dieses Erkenntnismodells hinweist. Man fühlt sich auch – wie die Kommentatoren gesehen haben – an eine berühmte Erkennungsszene in der Tragödie erinnert, die Erkennungsszene zwischen Orestes und Elektra in Aischylos' 'Choephoren'. In dieser Tragödie kommt es bekanntlich zu einer Wiedererkennung, bei der eine Locke, ein Gewand und eben Fußstapfen eine wichtige Rolle spielen⁴¹.

Damit sind wir von Platon selbst auf die Gattung verwiesen, in der Erkennungsszenen nicht selten große Bedeutung haben. Man denkt hier an Sophokles' 'Elektra', vor allem aber an Stücke des Euripides, nämlich an seine 'Elektra', an die 'Iphigenie bei den Taurern', an den 'Ion' oder die 'Helena'⁴². So vertraut war das Publikum mit der Anagnorisis als strukturellem Element der Tragödie dieser Zeit, daß Euripides in den 'Bakchen' mit dem Motiv sogar eine Art metatheatralisches Spiel treiben kann. Der Bote gestaltet seinen Bericht über Pentheus' Unglück ja nicht nur zu einer Art internen Tragödie mit Prolog, fünf Epeisodia und Exodos⁴³.

⁴⁰ Theaet. 193c2 τὸ οἰκεῖον ἐκατέρου σημεῖον ἀποδοῦς τῇ οἰκείᾳ ὄψει, ἐμβιβάσας προσαρμόσαι εἰς τὸ ἐαυτῆς ἴχνος, ἵνα γένηται ἀναγνώρισις ...). Obgleich Zweifel an einem Bezug zu Aischylos geäußert worden sind, unter Hinweis auf die häufige Verwendung des Wegebildes bei Platon (zu welchem vgl. C.J. Classen, Untersuchungen zu Platons Jagdbildern, Berlin 1960), macht der generelle Bezug des Dialoges und der Trilogie insgesamt zur Tragödie wahrscheinlich, daß auch hier der Leser an die Tragödie denken soll.

⁴¹ Vgl. Choeph. 195-200; 225-232. Dazu vgl. F. Solmsen, Electra and Orestes. Three recognitions in Greek tragedy, in: Mededelingen der Koninkl. Nederlandse Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterk. 30/2, 1967, 31-62; dt. Elektra und Orestes. Drei Wiedererkennungsszenen in der griechischen Tragödie, in: Wege zu Aischylos, II, Darmstadt 1974, 275-318, und zuletzt Davis Wiles, The staging of the recognition scene in the Choephoroi, in: CQ 38, 1988, 82-85.

⁴² Zum Anagnorismos im Drama allgemein vgl. P. Hoffmann, De anagnorismo, Diss. Breslau 1910; P.A. Gmür, Das Wiedererkennungsmotiv in den Dramen des Euripides, Diss. Freiburg/Schweiz, Stift Einsiedeln 1920; H. Philippart, La théorie aristotélicienne antique de l'anagnorisis, in: REG 38, 1925, 171-204; R. Böhme, Aischylos und der Anagnorismos, in: Hermes 73, 1938, 195-212; S. Dworacki, Anagnorisis in Greek Drama, in: Eos LXVI, 1978, 41-54; H. Strohm, Euripides, München 1957, 64-92; K. Matthiessen, Elektra, Taurische Iphigenie und Helena, Göttingen 1964, 93 ff.; E.-R. Schwinge, Die Verwendung der Stichomythie in den Dramen des Euripides, Heidelberg 1968, 233 ff. (zu den Anagnoriseis bei Euripides). Zur Anagnorisis im Epos vgl. etwa Od. 16, 186 ff.; 19, 474 ff.; 23, 205 ff.; 22, 35 ff. und Arist., Poet. 1459b15. Dazu vgl. Matthiessen 93 ff.; R.B. Rutherford, Tragic form and feeling in the Iliad, in: JHS 102, 1982, 145-160. Sowohl Platon als auch Aristoteles sahen in der Ilias (Aristot. auch in der Odyssee) eine Tragödie (Resp. 595c. 602b. 605c. 607a; Theait. 152e; Arist., Poet. 1448b38 f.; 1459b2 ff.).

⁴³ H.P. Foley, The masque of Dionysos, in: TAPhA 110, 1980, 107-133, bes. 118 ff., und A.F.H. Bierl, Dionysos und die griechische Tragödie, Tübingen 1991, 211 ff. In der Tat

In symbolischer Metasprache behandelt er auch Grundelemente der Tragödie. Wenn Pentheus z.B. im 4. Epeisodion von der Tanne fällt, sich dann die Verkleidung vom Kopf reißt und mit Agaue das Gespräch sucht, damit sie ihn erkennt (1116 ὡς νιν γνωρίσασα μὴ κτάνοι / τλήμων Ἄγαυή), dann hat man darin nicht ohne Grund ein Symbol für Peripetie und Anagnorisis gesehen, für eine mißlungene Anagnorisis freilich, bedenkt man den weiteren Verlauf des Stückes. Diese wie auch andere Stellen bei Euripides zeigen: Die Tragödie ist zu einer Kunst geworden, die über sich selbst und ihre Grundelemente reflektiert, und dies betrifft auch die Erkennungsszenen.

Überblickt man die Anagnorisszenen bei Euripides, so fällt nämlich nicht nur ein offenbar großes Interesse des Dichters an den Bedingungen der Möglichkeit dieses Erkennens auf. Es kommt auch die Skepsis des Dichters zum Ausdruck, daß die Menschen aus eigener Kraft die Identität eines Partners erkennen können. Es kann hier nur an die 'Elektra' erinnert werden⁴⁴. Anders als bei Aischylos kommt bei Euripides die entscheidende Bedeutung nicht äußeren Zeichen zu. Vielmehr sorgt eher zufällig ein alter Diener für die Wiedererkennung. Elektra hat den Alten kommen lassen, um den Gast – den unerkannten Orest – zu bewirten. Auf dem Weg hat der Alte eine Locke und eine Fußspur am Grabe Agamemnons gesehen. Er folgert, daß Orest anwesend sein müsse, und fordert Elektra auf, die eigenen Haare und Fußspuren zu vergleichen. Was nun aber bei Aischylos als Argument Gültigkeit hat, wird von Euripides' Elektra verworfen (524-531. 534-537). Der Bezug zu Aischylos ist offensichtlich. Doch wird man hier keine kleinliche Kritik am großen Vorgänger sehen, sondern mit Walter Ludwig lieber die „Anschauung [...] über den Vorgang menschlichen Erkennens“ des Dichters in Rechnung stellen wollen⁴⁵.

In der Tat zeugen die Euripideischen Anagnorisszenen von einem hohen theoretischen Reflexionsgrad über die Möglichkeiten, die Identität einer anderen Person zu erkennen. Fast immer spielen sich die Szenen dahingehend ab, daß zwei Menschen sich nahestehen, ohne es zu wissen. Die eine Person erkennt die andere zunächst recht schnell und versucht dann, mit ihrem Wissen den unwissenden Partner von der Unwissenheit zu befreien. In diesem Zusammenhang ist von πείρα-Gesprächen die Rede – man fühlt sich an Sokrates' Tests seiner Partner erinnert⁴⁶.

bieten die Verse 1043-1152 vom Prolog über 5 Epeisodia bis zur Exodos alle Teile des Dramas. Weiterhin kann man im Fall von der Tanne ein Symbol der Peripeteia (1112 f.; vgl. Poet. 1452a22 f.) und in den Versen 1116 f. die Andeutung eines – mißlungenen – Anagnorismos sehen, vgl. Poet. 1452a29 ff.

⁴⁴ Schwinge, *Stichomythie* 252 ff.

⁴⁵ Ludwig, *Sapheneia* 127.

⁴⁶ Auch eine derartige πείρα findet sich natürlich schon im Epos (z.B. im ρ 360-488, σ 346-404 [πείρα der Freier], ρ 212-253 [Melantheus], σ 321-342 [Melanthe], τ 100-316, 505-599 [Penelope]); vgl. dazu Matthiessen 95 ff.; J. Latacz (Hrsg.), *Homer. Die Dichtung und ihre Deutung*, Darmstadt 1991, Kap. II 4 ('Die Wiedererkennung zwischen Odysseus und Penelope'), passim.

Dies geschieht in einer Stichomythie, in der nicht selten über den Wert äußerer Zeugnisse diskutiert wird. Der Unwissende jedoch sträubt sich, hält Meinung für Wissen, Evidenz für Trug, Unsicheres für sicher. Bezeichnenderweise gelangt er nie aus eigenem Nachdenken und eigener Klugheit zur Erkenntnis. Immer droht die Anagnorisis zu scheitern. Immer kommt sie dann zwar doch noch zustande, dies freilich nur durch eine scheinbar zufällige Nebenhandlung. Bei Euripides kommt es zu einem Erkennen durch unanfechtbare Beweise – man denkt etwa an die 'Iphigenie bei den Taurern' – oder durch wissende Boten, wie den Pädagogen in der 'Elektra', den Boten im 'Kresphontes' oder im 'Alexandros' oder den Diener in der 'Helena'. Diese Hilfe kommt immer zur rechten Zeit – durch göttliche Fügung, wie den Personen im Stück meist auch bewußt ist. Euripides ist überzeugt, daß aus bloßen Anzeichen Wahrheit nicht erraten werden kann, wie das Elektra in den 'Choephoron' und Chrysothemis in der Sophokleischen 'Elektra' gelingen soll. Daran hindert die Vieldeutigkeit derartiger Belege⁴⁷. Ein beredtes Zeugnis für Euripides' Haltung darf man wohl in Medeas resignierender Klage in der gleichnamigen Tragödie sehen:

„Warum verliehst du, großer Zeus, uns sichere / Merkmale, daß uns falsches Gold nicht täuschen kann, / doch drücktest kein Kennzeichen auf der Menschen Leib, / an dem man unterscheiden kann den schlechten Mann?“⁴⁸.

Besonders eindrucksvoll und für unsere Frage von Interesse ist die Tragödie 'Helena', in der angenommen wird, daß Helena sozusagen nur als 'Windei', wie die richtige Helena im Prolog sagt⁴⁹, in Troja war, in Wirklichkeit aber in Ägypten treu auf ihren Ehemann gewartet hat. Die Anagnorisis dieser Tragödie ist von besonderer Art und verdient unsere Aufmerksamkeit. Wie schon Solmsen⁵⁰ gesehen hat, hat Euripides bei ihrer Gestaltung offenbar zeitgenössische Theorien über die Möglichkeiten der Erkenntnis von Menschen vor Augen.

Die 'Helena' bietet eine gegenseitige Wiedererkennung in zwei Teilen⁵¹. Vergewärtigen wir uns für einen Augenblick die Situation.

Nach seiner Ankunft als Schiffbrüchiger in Ägypten erfährt Menelaos von der Palastpförtnerin, daß Helena hier lebt (437 ff.). Er will es aber erst nicht glauben (497-9), denn er meint ja, sie als Beute aus Troja in seinem Gefolge mitgeführt und

⁴⁷ Eur., El. 524 ff.

⁴⁸ Med. 516 ff. ὦ Ζεῦ, τί δὴ χρυσοῦ μὲν ὃς κίβδηλος ἦ / τεκμήρι' ἀνθρώποισιν ὥπασας σαφῆ, / ἀνδρῶν δ' ὅτ'ω χρηὶ τὸν κακὸν διειδέναί, / οὐδεὶς χαρακτήρ ἐμπέφυκε σώματι. Vgl. Theognis 119-128 W.

⁴⁹ Vgl. auch Hel. 31 ff. Ἦρα δὲ μεμφοθεῖς' οὐνεκ' οὐ νικᾷ θεάς, / ἐξηνέμωσε τᾶμ' Ἀλεξάνδρω λέχη, / δίδωσι δ' οὐκ ἔμ, ἀλλ' ὁμοίωσας' ἐμοί / εἶδωλον ἔμπνου οὐραγοῦ ξυνηθείς' ἄπο, ...

⁵⁰ F. Solmsen, ONOMA and ΠΡΑΓΜΑ in Euripides' Helen, in: CR 48, 1934, 119-121; Heitsch, Homonymie 6 ff.; A. Pippin (Burnett), Euripides' Helen: A comedy of Ideas, in: CPh 55, 1960, 151 ff. – 163.

⁵¹ Vgl. 541-565. 566 ff.; dazu Schwinge 317-329; Matthiessen 127 ff.; R. Kannicht, Euripides. Helena, Heidelberg 1969, Bd. I, 57 ff.

für den Augenblick am Strand zurückgelassen zu haben. Daß es sich nur um ein Eidolon handelt, weiß er nicht. Obgleich also gar nichts für die Wahrheit der Auskunft spricht, beruhigt sich Menelaos mit der Erfahrung, daß oftmals verschiedene Menschen denselben Namen tragen (487 ff.). Namensgleichheit als Merkmal von Identität lehnt Menelaos ab, er ist sich der Gefahren der Homonymie bewußt. Solmsen hat darauf hingewiesen, daß hier die zur Zeit vieldiskutierte $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ - $\delta\acute{\nu}\omicron\mu\alpha$ -Problematik im Hintergrund steht, das Auseinanderfallen von Wort und Sache, ein in der Sophistik und von Platon vieldiskutiertes Problem. Man denkt an die 'Dissoi Logoi', an Gorgias' Schrift $\Pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ τοῦ μὴ ὄντος und an Platons 'Kratylos'⁵².

Aber auch körperliche Ähnlichkeit als Kriterium für die Erkenntnis von Identität wird im Verlaufe der Anagnorisis-Handlung zum Problem. Als Menelaos nämlich die ägyptische Helena zum ersten Mal sieht, glaubt er zunächst sogleich, wegen der Ähnlichkeit ihrer Erscheinung seine Frau vor sich zu haben (546 ff.). Helena freilich hält ihn für einen Häscher des Theoklymenos und flieht. Als sie am Grab des Proteus aufeinandertreffen, kehren sich die Rollen um: Helena erkennt ihren Mann an der äußeren Erscheinung (560) und akzeptiert dies als Wissen. Menelaos hingegen ist verwirrt, hat Zweifel. Zwar versucht Helena, ihn zu überzeugen, indem sie ihn auf den Augenschein verweist (580), jedoch vermag sich der – richtige – äußere Schein gegen das – falsche – Denken nicht durchzusetzen. Denn Menelaos möchte auch den Hinweis auf eine Ähnlichkeit an Gestalt nicht gelten lassen (577 τὸ $\sigma\acute{\omega}\mu$ ὁμοιον, τὸ δὲ σαφές μ' ἀποστερεῖ). Helena bestreitet zwar, daß das Argument vieler gleicher Namen auf körperliche Ähnlichkeit zu übertragen ist (588 τοῦνομα γένοιτ' ἂν πολλαχοῦ, τὸ $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ δ' οὐ). Doch fruchtet es nichts. Menelaos bricht hier ab (591). Wie Karin Alt⁵³ schön hervorhebt, bleibt Menelaos' Erkennen bei der äußeren Ähnlichkeit stehen, zieht keinen Schluß hinsichtlich der Identität. Für Helena hingegen ist die Erscheinung auch Kriterium für die Bewertung eben der Identität. Deshalb muß die Anagnorisis scheitern. Daß es dann doch noch zu einem glücklichen Wiedererkennen kommt, ist Folge eines Zufalls. Ein alter Diener kommt und bewirkt die Anagnorisis durch seine Nachricht, daß das Eidolon sich davongemacht habe (597 ff.). Man sieht: Die Lysis des Problems ergibt sich von außen: durch einen 'servus ex machina' – also durch einen Zufall.

Euripides führt uns also ein Spiel von Sein und Schein vor – als Agon zwischen Doxa und Aletheia hat man die Anagnorisis bezeichnet –, welches in der Aporie endet. Solmsen hat auf den philosophischen Hintergrund der Handlung aufmerksam gemacht. Zahlreiche Stellen im Stück belegen, daß sinnliche Wahrnehmung und Denken in eins gesetzt sind⁵⁴. Die Anagnorisis zwischen Helena und Menelaos scheitert, weil sinnliche Wahrnehmung einer gedanklichen Überprüfung nicht

⁵² Vgl. M. Kraus, Name und Sache. Ein Problem im frühgriechischen Denken, Amsterdam 1987, zu Euripides 143 ff.; zu Gorgias 171 ff.; zu Platon 200 ff.

⁵³ Karin Alt, Zur Anagnorisis in der Helena, in: Hermes 90, 1962, 6-24, bes. 17-22.

⁵⁴ Vgl. Teukros 122 ff. αὐτὸς γὰρ ὄσσοις εἰδόμεν· καὶ νοῦς ὄρα und Kannicht zur Stelle.

standhält. Die Ironie der Szene liegt darin, daß dabei das Denken irrt, die sinnliche Wahrnehmung hingegen Recht behält – eine gleichsam vorweggenommene Kritik an Platon oder jedenfalls an jeder Form von Intellektualismus. Wenn der Dichter Euripides in seinem Stück meint, zu einer λύσις ἐκ μηχανῆς greifen zu müssen, so darf man mit Kannicht⁵⁵ dies „als poetische Ausdrucksweise für die erkenntnistheoretischen Aporien des Identitätsproblems“ fassen, eine Lösung, mit der sich der Philosoph Platon eben nicht abfinden will, wie die Kritik sinnlicher Wahrnehmung im ‘Theaitet’ und die positiven Ansätze im ‘Politikos’ bezeugen.

Halten wir fest: In Euripides’ ‘Helena’ ist eine Reflexion über die theoretischen Grundlagen einer Anagnorisis festzustellen. Dabei stehen zeitgenössische, philosophische Überlegungen – etwa die Onoma-Pragma-Problematik oder die Gleichsetzung von Episteme und Aisthesis (vgl. Teukros 122) – im Hintergrund. Es kann daher nicht erstaunen, daß die Helena in den Philosophenschulen eine Rolle gespielt hat, wie wir aus Sextus Empiricus erfahren⁵⁶.

Mit Blick auf den ‘Politikos’ jedenfalls wird deutlich:

Die im Proömium angedeutete Fragestellung: Wie erkenne ich einen Partner, die gewählten Motive: äußerliche Ähnlichkeit und Namensgleichheit, die Terminologie: das Wort ‘Anagnorisis’ im ‘Politikos’ und im ‘Theaitet’ und die damit verbundene philosophische Problematik – all dies legt die Vermutung nahe, daß Platon dem Leser einen Bezug zur Tragödie nahelegen will. Jedenfalls gewinnen vor diesem Hintergrund seine Ausführungen an Profil. Platon liegt offenbar an dem Hinweis, daß die philosophischen Probleme des Dialoges auch in der Tragödie relevant sind und diskutiert werden. Es wird kein Zufall sein, daß dies besonders in der Trilogie geschieht, zu deren Beginn er sich zum ersten Mal bewußt für die dramatische Form der Darstellung entscheidet. Wenn im Proömium gesagt wird, man wolle störende Elemente, wie ‘er sagte’, in dem ergänzten Memorandum (ὑπόμνημα) fortlassen, entspricht dies genau dem, was in der ‘Politeia’ als Unterschied zwischen mimetisch-dihegematischer und dramatischer Darstellung bezeichnet wird⁵⁷.

⁵⁵ Kannicht I 66.

⁵⁶ Sext. Emp. adv. dogm. I [= Adv. mathem. VII] 253-7. Hier spielt die ‘Helena’ eine Rolle im Streit jüngerer und älterer Stoiker über die Rolle der ‘begrifflichen Vorstellung’ (καταληπτική φαντασία) als Wahrheitskriterium (κριτήριον τῆς ἀληθείας); vgl. dazu Kannicht I 64.

⁵⁷ Vgl. Theait. 143b8 ff. ἵνα οὖν ἐν τῇ γραφῇ μὴ παρέχονεν πράγματα αἱ μεταξὺ τῶν λόγων διηγήσεις περὶ αὐτοῦ τε ὅποτε λέγοι ὁ Σωκράτης, οἷον ‘καὶ ἐγὼ ἔφην’ [...], τούτων ἕνεκα ὡς αὐτὸν αὐτοῖς διαλεγόμενον ἔγραψα, ἐξελών τὰ τοιαῦτα. Vgl. Resp. 394b4 Drama entsteht, ὅταν τις τὰ τοῦ ποιητοῦ τὰ μεταξὺ τῶν ῥήσεων ἐξαιρῶν τὰ ἀμοιβαία καταλείπη. Aus einem Memorandum (ὑπόμνημα) wird auf diese Weise ein aporetischer Dialog. Platon wendet ohne Zweifel bewußt seine Dichtungstheorie auf den Dialog an und ordnet ihn dem Drama zu; vgl. auch den anonymen Theaitet-Kommentar (Anonymer Kommentar zu Platons Theaitet [Papyrus 9782]. Unter Mitwirkung von J.L. Heiberg bearb. von H. Diels und W. Schubart. Mit einer Einleitung von H. Diels, Berlin 1905 [Berliner Klassikertexte 2] col. 3, 37 εἶκοι δὲ πεποικῆναι μὲν δραματικὸν τὸν διάλογον τοῦ Σωκράτους προσδιλεγόμενον Θεοδώρω τε καὶ Θεαιτήτῳ ...). Zur Übertragung der platonischen und aristotelischen Dichtungseinteilung auf den Platonischen Dialog vgl. Nüsser 187 ff.

Platon freilich konstatiert das Problem nicht nur, sondern meint sozusagen Meleas Klage begegnen zu können. Wie wir gesehen haben, ist auch für das philosophische Gespräch entscheidend wichtig, sein Gegenüber zu erkennen. Nach Platon ist dies dem Philosophen möglich. Freilich ist dazu zweierlei notwendig. Man muß der Zuverlässigkeit äußerer Kriterien wie Aussehen und Namensgleichheit mißtrauen und auf das eigene Denken bauen, also, wenn man so will, die Position des Menelaos beziehen. Doch geht es eben nicht um ein an sinnlicher Wahrnehmung orientiertes Denken, sondern um den Logos des Dialektikers, der sich bei der Suche nach Ähnlichkeiten (ὁμοιότητες) an den 'Größten' (μέγιστα) und den 'Wertvollsten' (τιμιώτατα) orientiert. Dann kann das Denken nicht in die Irre gehen. Es braucht also keinen Zufall, kein Eingreifen der Götter, um zur Anagnorisis zu kommen.

Und etwas anderes ist bemerkenswert: Wir haben auf die Bedeutung der Frage, wie man Menschen erkennt, für das philosophische Gespräch hingewiesen. Indem Platon in diesem Zusammenhang auf ein Element der Tragödie verweist, dieses aber in den Kontext seiner Philosophie gleichsam einbettet, haben wir die oben angesprochene Grundsituation vor uns: Wie auch sonst wird auf diese Weise ein Element des Dramas theoretisch betrachtet, kritisiert, dabei transponiert und in das eigene System integriert⁵⁸. Dies geschieht zudem gerade unter Ablehnung dessen, was für das Theaterspiel eigentlich wichtig ist: der ὄψις⁵⁹. Äußerliche Merkmale werden abgewertet. Damit wird Platon nicht den Gegebenheiten des Theaterspiels gerecht, doch wird die Anagnorisis auf diese Weise zu einem Bestandteil der oben angesprochenen, besten Tragödie, die das Leben des Philosophen, aber auch den prüfenden Test seiner Partner schildert.

Ob Platon im 'Politikos' konkret Euripides' 'Helena' vor Augen hat, ist damit natürlich nicht gesagt. Man darf aber darauf hinweisen, daß die alten Tragiker seit 386 wiederaufgeführt wurden und dabei Euripides besonders häufig auf die Bühne kam. Man darf daran erinnern, daß der 'Politikos' gemeinhin in die Mitte der 60er Jahre datiert wird. Auch in der Tragödie des 4. Jh. erfreuten sich, jedenfalls so-

⁵⁸ Man könnte sagen, Platon interpretiert sich selbst, indem er einen wesentlichen Bestandteil seiner Dialoggestaltung mit der Begrifflichkeit der zeitgenössischen Poetologie in Verbindung bringt (vgl. z.B. Resp. 354b9 διάλογος zum I. Buch [vgl. W. Müri, Das Wort Dialektik bei Platon, in: MusHely 1, 1944, 152-168, jetzt in: W. Müri, Griechische Studien. Ausgewählte wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike, hrsg. v. E. Vischer, Basel 1976, 220-242, 162 Anm. 2] oder προοίμιον, Resp. 357a2). Es ist zu vermuten, daß man aus zahlreichen Stellen besonders in den späteren Dialogen eine Art 'implizite Poetik' erkennen kann, die wohl als Antwort auf gängige Theorien und innerdramatische Reflexion zu verstehen ist und die ihrerseits Aristoteles beeinflusst hat, also eine Mittelstellung einnimmt in dem Prozeß, den Kannicht kennzeichnet (R. Kannicht, Handlung als Grundbegriff der Aristotelischen Theorie des Dramas, in: Poetica 8, 1976, 326-336, 327 Anm. 5: „Sie [sc. Arist. Poetik] vollendet poetologisch, was Euripides poetisch eingeleitet hatte“). Ich hoffe, hierauf zurückzukommen.

⁵⁹ Zu Wiederaufführungen von Dramen des Euripides vgl. W. Schmid, Geschichte der griechischen Literatur, Teil 1, Bd. 3 (Handbuch der Altertumswissenschaft 7. 1. 3), München 1950. ND 1961, 824 mit Anm. 3.

weit wir wissen, Wiedererkennungsszenen großer Beliebtheit⁶⁰.

(3) Dies erfahren wir vor allem durch Aristoteles, bei dem die Anagnorisis zum ersten Mal explizit analysiert wird. Dabei ergibt sich bei seinem Postulat für die Idealform des Erkennungsprozesses bei allen Unterschieden eine bemerkenswerte Parallele zu Platon, auf die nun hingewiesen werden soll. Oben haben wir angemerkt, daß das Wort ἀναγνωρίζειν bzw. ἀναγνώρισις bei Platon nur an den drei genannten Stellen vorkommt und daß es sich dabei überhaupt um die einzigen Stellen vor der Analyse seines Schülers handelt. Schon dies mag einen zumindest terminologischen Bezug nahelegen. Bei Aristoteles findet sich das Wort in den 'Analytiken' einmal und in der 'Eudemischen Ethik' in einem Vergleich⁶¹. Intensiv behandelt er den Begriff bekanntlich in der 'Poetik'.

Vergegenwärtigen wir uns also kurz Aristoteles' Position:

Den Erkennungsszenen kommt eine entscheidende Bedeutung in der Handlung zu. Sie stehen in engem Zusammenhang mit Peripetie und Hamartia, insofern dem unwissenden Protagonisten nach einem Fehlgriff (ἀμαρτία) Glück in Unglück umschlägt (περιπέτεια) und er dabei – im Idealfall gleichzeitig – zur Erkenntnis seiner Situation kommt. Aristoteles sieht in der Anagnorisis ein auslösendes Moment für die kathartischen Affekte Jammer und Schauer. Dementsprechend widmet Aristoteles der Anagnorisis in der 'Poetik' einigen Raum vor allem in den Kapiteln 11 und 16⁶². Bei seiner Analyse trennt Aristoteles die Anagnorisis von den anderen Strukturelementen und betrachtet sie für sich (1452a33 ff.). Grundsätzlich sieht er in der Anagnorisis einen Umschlag von Unwissen in Wissen (1452a29 ἀναγνώρισις [...] ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολή). Des weiteren formuliert er einige Postulate für eine angemessene Gestaltung der Erkennungsszenen⁶³.

Zunächst untersucht er das Objekt der Anagnorisis. Dabei gibt er dem Erkennen von Personen den Vorzug (1452a38 ff.). Das Erkennen einer Tat ist nicht so wichtig wie das Erkennen von Verwandtschaftsbeziehungen. Es geht darum zu er-

⁶⁰ Dazu vgl. G. Xanthakis-Karamanos 19 f. und 56. Zum Publikumsgeschmack Aristot. Poetik 26, 1461b26-1462a11. Zu Aristoteles' Einschätzung des Publikums vgl. L. Golden, Aristotle and the audience for tragedy, in: Mnemosyne 29, 1976, 351-359.

⁶¹ Vgl. Aristot. An. 67a23 ἀλλ' ἅμα τῇ ἐπαγωγῇ λαμβάνειν τὴν τῶν κατὰ μέρος ἐπιστήμην ὡσπερ ἀναγνωρίζοντας und EE 1237a24 ... καὶ μαθήσεις αἰσθηταὶ μάλιστα τῷ ἡδέει, οὕτω καὶ αἱ τῶν συνήθων ἀναγνώρισεις.

⁶² Ob es sich bei den beiden Kapiteln um spätere Nachträge handelt (vgl. F. Solmsen, The origins and methods of Aristotle's Poetics, in: CQ 28, 1934, 192-201, dt.: Ursprünge und Methoden der aristotelischen 'Poetik', übers. von K.-A. Benkendorff und R. Voretzsch, Darmstadt 1968), ist für unsere Frage weniger von Belang. G.F. Else, Aristotle's Poetics: The argument, Leiden 1957, 342 ff., folgt Solmsen.

⁶³ Vgl. Poet. 1452a32 f. καλλίστη δὲ ἀναγνώρισις, ὅταν ἅμα περιπέτεια γένηται, οἷον ἔχει ἡ ἐν τῷ Οἰδίποδι. Eine ideale Tragödie soll über Anagnorisis und Peripetie verfügen (1450b32). Vgl. dazu W. Söffing, Deskriptive und Normative Bestimmungen in der Poetik des Aristoteles, Amsterdam 1981, 133 f.

kennen, ob jemand Freund oder Feind ist (1452a31 μεταβολή [...] εἰς φιλίαν). In diesem auf Personen bezogenen Sinne verwendet auch Platon das Wort, wie wir gesehen haben. Die Schwierigkeiten, welche sich aus dieser Position für die oben genannte Verbindung mit der Hamartia in anderen Stücken als dem 'Oidipus' ergeben, können für unsere Fragestellung beiseite bleiben⁶⁴.

In Kapitel 16 analysiert Aristoteles das 'Wie' der Anagnorisis und bietet eine Hierarchie von 5 Arten (1454b19 f. εἶδη ἀναγνωρίσεως). Bei seiner wertenden Einteilung gibt Aristoteles derjenigen Anagnorisis die schlechteste Note, die auf Zeichen, also äußeren Merkmalen beruht (1454b20 διὰ τῶν σημείων). Es folgen – ebenfalls negativ bewertet – die vom Dichter erfundene Anagnorisis (αἰ πεποιημένα ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ) und diejenige, die sich durch Erinnerung vollzieht (διὰ μνήμης), wie etwa in der Demodokos-Szene der Odyssee. Als zweitbeste hingegen zeichnet er diejenige aus, die sich aus einer Schlußfolgerung (ἐκ συλλογισμοῦ), als beste, die sich aus der von Aristoteles als Worthandlung verstandenen Praxis eines Stückes ergibt (ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων)⁶⁵. Der 'Oidipus Tyrannos' und die 'Iphigenie bei den Taurern' dienen ihm als Beispiel. Dieser beste Typ verzeichnet als Wirkung ein Erschrecken, das auf der Wahrscheinlichkeit beruht (1455a17 τῆς ἐκπλήξεως γιγνομένης δι' εἰκότων).

Diese Einteilung nun ist von den Interpreten oft als unglücklich bezeichnet worden. Vor allem die beiden besten Anagnorisis-Arten wurden kritisiert⁶⁶. Die Interpreten werfen Aristoteles vor, daß er bei seiner Bewertung gerade hier der Realität der Theaterpraxis nicht gerecht wird. Die visuelle Dimension ist wirklich als irrelevant ausgeklammert. In der Tat zeigt eine Analyse der überlieferten Erkennungsszenen, daß in ihnen die visuelle Komponente immer eine Rolle spielt.

Doch fügt sich Aristoteles' Postulat für die beste Anagnorisis in den Rahmen seiner generellen Abwertung des visuellen Momentes. Man hat darin eine Reaktion auf das zeitgenössische Theater gesehen. Offenbar war man im 4. Jh. in der Tat der Meinung (man mag an Chairemon denken), daß die Tragödie auch als Text, nicht nur als Libretto für eine Aufführung zu werten sei⁶⁷. Auch wird darauf hingewiesen,

⁶⁴ Entweder wird nur eine Person erkannt, oder beide erkennen sich gegenseitig (Aristot. Poet. 1452b4-5); vgl. dazu Söffing 135 ff. und 182 ff. auch zu Problemen der Aristotelischen Auffassung.

⁶⁵ Dazu vgl. H. Flashar, Die Handlungstheorie des Aristoteles, in: Poetica 8, 1976, 336-343, jetzt in: H. Flashar, Eidola. Ausgewählte Kleine Schriften, hrsg. v. M. Kraus, Amsterdam 1989, 171-178; ders., Die Poetik des Aristoteles und die griechische Tragödie, in: Poetica 16, 1984, 1-23, jetzt in: H. Flashar, Eidolon. Ausgewählte Kleine Schriften, 147-169. R. Kannicht, Handlung als Grundbegriff der Aristotelischen Theorie des Dramas (s. oben Anm. 58). Zur Sprachhandlung generell vgl. K. Stierle, Das Liebesgeständnis in Racines Phèdre und das Verhältnis von (Sprach-)Handlung und Tat, in: Poetica 8, 1976, 359-365.

⁶⁶ Vgl. D.W. Lucas, Aristotle. Poetics, Oxford 1968, 167 ff.; zuletzt dazu E.-R. Schwinge, Aristoteles und die Gattungsdifferenz von Epos und Drama, in: Poetica 22, 1990, 2-20.

⁶⁷ Zu Chairemon Aristot., Rhet. III 12, 1413b13, dazu O. Zwierlein, Die Rezitationsdramen Senecas. Mit einem kritisch-exegetischen Anhang, Meisenheim am Glan 1966, 128 ff.

daß Aristoteles eine Gegenposition zu Platon bezieht, insofern diesem der visuelle Aspekt gerade ein Angriffsziel bot. Wenn Aristoteles die visuelle Dimension herabsetzt, tut er dies nicht, um sich Platons Kritik zu beugen, sondern im Gegenteil, um das Theaterspiel und die für das Theaterspiel typischen Affekte zu rehabilitieren.

In diesen Kontext hat man Aristoteles' Analyse der Anagnorisis gestellt und auch hier die Abwertung der ὄψις erklärt⁶⁸.

Mit Blick auf Platons 'Politikos' ergibt sich jedoch ein weiterer Aspekt. Hier zeigt sich, daß Lehrer und Schüler gar nicht so weit voneinander entfernt sind. Gemeinsam ist ihnen, daß es bei der Anagnorisis um den Erwerb von Wissen geht; gemeinsam, daß der Zufall oder göttliches Eingreifen keine Rolle spielt – man hat bei Aristoteles in diesem Zusammenhang von Säkularisierung der Tragödie gesprochen⁶⁹; gemeinsam aber vor allem, was bei den Interpreten Anstoß erregt, nämlich die Auffassung, daß äußere Merkmale keine Rolle spielen sollten. Was für Platon aus philosophischen Erwägungen folgt, paßt für Aristoteles wegen der von ihm hervorgehobenen rezeptionsästhetischen Wirkung: Erschrecken aus Wahrscheinlichkeit.

Natürlich wird man gewichtige Unterschiede nicht übersehen – etwa die Bindung des platonischen Logos an den noetischen Bereich, eine Bindung, die Aristoteles bekanntlich ablehnt. Auch wird man nicht, wie etwa Finsler, Platons Einfluß auf die 'Poetik' überschätzen wollen⁷⁰. Doch bleibt richtig, daß Aristoteles zumindest mit seiner Begrifflichkeit in einer Tradition der Akademie steht. Weiterhin ist zu Recht betont worden, daß auch die 'Poetik' im Rahmen philosophischer Grundlagen zu sehen ist. Dabei sollte nicht übersehen werden, daß das Verhältnis zu Platon komplex ist. Neben aller Kritik ist zu berücksichtigen, daß Aristoteles auch Anleihen bei seinem Lehrer macht, die er in den Rahmen seiner Vorstellungen einzupassen versucht⁷¹. Daß dies ebenfalls für das Konzept der Anagnorisis gilt, sollte hier angedeutet werden. Man wird dabei den Einfluß innerakademischer Diskussionen in Rechnung stellen, aber auch an den 'Politikos' denken dürfen.

⁶⁸ Zur Abwertung der Opsis als Reaktion auf Platon vgl. O. Taplin, *The Stagecraft of Aeschylus. The Dramatic use of exits and entrances in Greek tragedy*, Oxford 1977, 477-479. B. Marzullo, *Die visuelle Dimension des Theaters bei Aristoteles*, in: *Philologus* 124, 1980, 189-200 (Theaterpraxis); S. Halliwell, *Aristotle's poetics*, London 1986, 337-343.

⁶⁹ Auch bei Platon wird eine μίμησις βίον geboten, freilich die des Lebens eines Philosophen. Zur Säkularisierung bei Aristoteles und Euripides vgl. Halliwell Kap. VII 202 ff.; vielleicht darf man hier auf die ἀμαρτία verweisen, die als säkularisierte Form der tragischen ἄτη interpretiert worden ist, vgl. J.M. Bremer, *Hamartia. Tragic error in the poetics of Aristotle and in Greek tragedy*, Amsterdam 1969, dazu Rez. K. von Fritz, in: *Gnomon* 43, 1971, 551-563. Schließlich ist Aristoteles' Auffassung von μῦθος als 'Organisation der Handlung' ebenfalls eine Säkularisierung des von Platon attackierten Mythos des Epos und der Tragödie.

⁷⁰ G. Finsler, *Platon und die Aristotelische Poetik*, Leipzig 1900; Bedenken bei Flashar, *Die Poetik des Aristoteles und die griechische Tragödie*, 159.

⁷¹ Das ist die These von Halliwell, *Aristotle's Poetics* (vgl. z.B. 3 und 21). Eine Liste von Beziehungen bietet Halliwell 331 ff. (der 'Politikos' wird nicht erwähnt).

Zahlreiche Stellen dieses oft unterschätzten Dialogs zeigen, daß er die Diskussionen in der Akademie reflektiert, ja in diesen eine Rolle gespielt hat. Man kann auf die *Dihairesen* verweisen, die ausdrücklich als Übungsstücke bezeichnet werden. Man denke an die Theorie der Maßkunst, die sich am Genauen selbst orientiert (283c-285c), und an den Mythos (272e-273e)⁷². Man mag sich erinnern, daß der Abschnitt über die als Naturanlagen verstandenen *Aretai*, die es zu verbinden gilt, offenbar in Aristoteles' 'Eudemischer Ethik' ein Echo gefunden hat⁷³, daß ein Zusammenhang zwischen den Ausführungen über das rechte Maß und der Meson-Lehre der 'Nikomachischen Ethik' besteht. Schließlich scheint mir eine weitere, bisher nicht recht beachtete Stelle Zeugnis für eine poetologische Diskussion zu sein. Gemeint ist ein kurzer Abschnitt (277d), der über die Angemessenheit des Mythos als eines *ἐμβαλλόμενος λόγος* handelt. Bei der Bewertung fallen Begriffe wie *θαυμαστός* und *ὄγκος* und *μεγαλοπρέπεια* als deren Folge. Schließlich wird der *Logos* mit einem Bildnis verglichen, dem freilich noch die Farbe, d.h. der angemessene Inhalt fehlt. Es fällt auf, daß von Aristoteles die gleiche Begrifflichkeit in gleichem Kontext verwendet wird, in der Diskussion der 'Poetik' über Angemessenheit bzw. Unangemessenheit von *Epeisodia*⁷⁴. Wir können hier nicht genauer darauf eingehen. Für jetzt genügt der Hinweis, daß die Darlegungen im 'Politikos' in engem Zusammenhang mit der Akademie des späten Platon zu sehen sind.

Einiges spricht dafür, daß die 'Poetik', oder zumindest einige ihrer Elemente, aus Aristoteles' akademischer Periode unter Platon, also der Zeit zwischen 367 und 347 stammt⁷⁵. Dies wäre die Zeit, in der nach dem Zeugnis des 'Politikos' offenbar auch poetologische Fragen diskutiert wurden. Man wird deshalb vermuten dürfen, daß Aristoteles' Konzept einer optimalen Anagnorisis von dieser Diskussion nicht unbeeinflusst geblieben ist.

*

⁷² Zum Maßexkurs und seinem Verhältnis zur innerakademischen Diskussion vgl. H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, 146-177; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Mailand ⁶1989, 379 ff.; zum Mythos vgl. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, 205-223; auf das Seelengefüge der 'Politeia' (vgl. 588b ff.) verweist wohl die Differenzierung der Helfer des Politikers: Redner, Stratege, Richter, Polit. 303e (vgl. 291a).

⁷³ Die Temperamentenlehre in Aristot., EE 1240a ff. z.B. steht in Bezug zu Platon, dazu vgl. Krämer, *Arete* 174 Anm. 55; Aristot., EE 1240a1 ff., wozu vgl. Dirlmeier, *Aristoteles. Eudemische Ethik*, übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier, Berlin ³1979, 421.

⁷⁴ Vgl. z.B. Aristot., *Poet.* 1459b22 ff. Eine Parallele zur 'Poetik' hat Scodel (101 Anm. 11) in der Stelle 277a vermutet, ohne freilich auf diesen Bezug näher einzugehen. Ich hoffe, hierauf an anderer Stelle eingehen zu können.

⁷⁵ Zur Diskussion über die Datierung der *Poetik* vgl. Halliwell, *Aristotle's poetics*, 324-330; für eine frühe Abfassungszeit mit guten Argumenten W. Burkert, *Aristoteles im Theater*, in: *MusHelv* 32, 1975, 67-72. Die Wurzeln der 'Poetik' sind wohl in jedem Fall früh (Halliwell, *Aristotle's poetics*, 330).

Fassen wir zusammen: Wenn Helena in Euripides' Tragödie ausruft: „Gott ist es nämlich auch, einen Freund zu erkennen“ (560), zeigt dies die Bedeutung, die dem Erkennen einer Person bei Euripides beigemessen wird, aber auch die Skepsis, dabei Erfolg zu haben, eine Skepsis, der Hippolytos Ausdruck verleiht (925): „Oh gäb' es unter Menschen nur ein sicheres / Merkmal der Freundschaft, in der Herzen Grund zu schauen, / den wahren Freund zu scheiden von dem falschen Mann“⁷⁶. Einen guten Freund, d.h. einen Partner, der für Philosophie geeignet ist, will auch Sokrates erwerben, wie etwa der 'Lysis' zeigt (211d8 ff.). Platon macht deutlich, daß Erkennen und Erwerben von Freundschaft auf einer gemeinsamen Verwandtschaft zum Guten beruht. Einen Freund zu erkennen ist Ziel der Anagnorisis auch nach Aristoteles.

Dies ist der Hintergrund, vor dem man, scheint mir, das Proömium des 'Politikos' besser versteht. Man soll Sokrates' letzte Worte im Dialog und die folgenden philosophischen Überlegungen auch als Diskussionsbeitrag über die Anagnorisis lesen. Die Frage ist für Platon relevant, weil sie ein grundlegendes Element des dialektischen Gespräches betrifft: die Frage nach einer möglichen συγγένεια zwischen den Partnern und, damit verbunden, das Problem einer passenden Auswahl einer ψυχή προσήκουσα für das Gespräch. Die hierfür notwendige Wesenserkenntnis des Partners ist nach Platon freilich nicht nur notwendig, sondern mit Hilfe der Dialektik auch möglich, wenn man von der ὄψις absieht. Auf diese Weise wird das dramatische Konzept der Anagnorisis in die ideale Tragödie Platons integriert, steht aber in wichtigen Aspekten auch dem Konzept des Aristoteles nicht fern. Beide lehnen bei diesem Prozeß ein Eingreifen von außen, etwa durch einen Gott, ab.

Wie die weitere Geschichte der Erkennungsszene etwa bei dem von Euripides beeinflussten Menander zeigt, ist das Theater den Theoretikern hierin nicht gefolgt. Und dennoch: Webster beobachtet bei den Anagnorisis-Szenen Menanders, daß er Anleihen bei der Tragödie macht. Diese Anleihen aber würden so gestaltet, als ob sie durch peripatetische Theorien gelenkt seien. Diese These müßte überprüft werden⁷⁷. Jedenfalls gilt: Wenn die obigen Überlegungen etwas für sich haben, wird man bei der weiteren Diskussion des Konzeptes Platon nicht vernachlässigen dürfen.

Würzburg

Michael Erler

⁷⁶ Eur., Hel. 560 ὦ θεοί· θεὸς γὰρ καὶ τὸ γινώσκειν φίλους. Eur., Hipp. 925 φεῦ, χρῆν βροτοῖσι τῶν φίλων τεκμήριον / σαφές τι κείσθαι καὶ διάγνωσιν φρενῶν, / ὅστις τ' ἀληθής ἐστιν ὅς τε μὴ φίλος. Plat., Lys. 211d8 ff.; vgl. oben Anm. 48.

⁷⁷ T.B.L. Webster, *Studies in Menander*, Manchester ²1960, 176 f. Zu Menander und Anagnorismos vgl. zuletzt G. Vogt-Spira, *Dramaturgie des Zufalls. Tyche und Handeln in der Komödie Menanders*, München 1992, 98 ff. und 168 f.