

SOKRATES IN DER TRAGÖDIE

Das ästhetische Empfinden der Griechen hat es nicht zugelassen, daß in der Tragödie zeitgenössische Ereignisse behandelt werden: Der *Fall Milets* und die *Phoinissen* des Phrynichos sowie die *Perser* des Aischylos sind jene Ausnahmen, die die Regel bestätigen. Demnach steht nicht zu erwarten, daß Sokrates in einer Tragödie auftritt noch auch daß sein Name genannt wird: Allenfalls kann man hoffen, in den Texten der Tragiker solche Passagen ausfindig zu machen, in denen eine *dramatis persona* anspielungsweise auf Sokrates verweist. Vor allem *Euripides*, der ja in seinen Tragödien dem zeitgenössischen Denken notorisch Platz eingeräumt hat, steht im Verdacht, dergleichen Anspielungen auf Sokrates vorgenommen zu haben.

1

Daß in den Tragödien des Euripides Sokratisches Gedankengut enthalten sei, wurde bereits in der Antike behauptet.

An erster Stelle ist hier die *Komödie* zu nennen: Die Komiker Telekleides (fr. 41 sq. *PCG* 7 p. 683 sq.), Kallias (fr. 15 *PCG* 4 p. 46) und Aristophanes (fr. 392 *PCG* 3.2 p. 216 sq.) stellen es so dar, daß Sokrates der *spiritus rector* des Euripides, wo nicht gar Verfasser der Euripideischen Tragödien gewesen sei. Hierüber ist anderen Ortes eingehend gehandelt worden (Patzler 1994). An dieser Stelle sei nur soviel wiederholt, daß sich die Komödie einer komischen Chiffre bedient, wenn sie Sokrates gewissermaßen als Geistführer des Euripides darstellt: Entziffert besagt diese Chiffre nichts anderes, als daß zwischen der riskierten Themenwahl und der hochgradig rhetorisch-argumentativen Dialogführung der Euripideischen Tragödie und zwischen den nicht minder riskierten Thesen und der logisch und psychologisch argumentierenden Gesprächsführung der Sokratischen Elenktik Gemeinsamkeiten bestehen, die es erlauben, beide, trotz aller Unterschiede in Form und Inhalt der Mitteilung, als Kinder einer Zeit und eines Geistes anzusehen, wie dies auch Aristophanes im letzten Chorlied der *Frösche* (1482–1499) *expressis uerbis* getan hat.

Wie die Entzifferung komischer Rede den modernen Interpreten nicht immer leicht fällt, so ist sie schon gar nicht die Sache der *hellenistischen Biographie*, welche die komische Rede vielmehr überall unbesehen nicht als Chiffre, sondern als historischen Text auffaßt, dem sie Faktizitäten ablauschen zu können glaubt, durch die sie die karge Überlieferung auf wünschenswerteste Weise bereichern zu können

vermeint. So hat denn auch die Euripidesbiographie (*Vit. Elmsl.* 4 sq; cf. Gell. *Noct. Att.* 15.20.4; Suda s. v. Εὐριπίδης) nicht verfehlt, in offenbarem Rückgriff auf die Komödie, Sokrates unter die Lehrer des Euripides einzureihen und im Werke des Euripides nach Anspielungen auf Sokrates zu fahnden, durch welche sich das präntendierte Schüler-Lehrer-Verhältnis etwa beweisen ließe.

So und nicht anders verfährt denn auch der Peripatetiker *Satyros* in seiner Euripides-Biographie, von der sich nicht unbeträchtliche Teile auf Papyrus erhalten haben (Pap. Oxy. 1176. Ed. Hunt 1912; von Arnim 1913; Arrighetti 1964).

Überraschenderweise ist diese Biographie in Form eines Dialoges gehalten: Ein Hauptunterredner – womöglich *Satyros* selbst – trägt die Sache *more Aristotelico* lehrhaft vor, während eine oder mehrere Nebenpersonen – *Diodora Eukleia* bzw. *Diodoros* und *Eukleia* – den Ausführungen des Hauptredners sekundieren. Von der Disposition des Textes sei hier nur soviel erwähnt, daß *Satyros*, nachdem er über die τέχνη des Euripides gehandelt hat, von fr. 8 col. ii 20 bis fr. 39 col. ix fin. über das ἦθος des Euripides handelt (Leo 1912, S. 286).

In diesem Rahmen diskutiert *Satyros* anhand ausgewählter Euripides-Zitate (frg. 593 ex *Pirithoo TGF* p. 548; fr. inc. 912 *TGF* p. 655 sq.; *Troad.* 886; fr. inc. 913 *TGF* p. 656. 1039) das Verhältnis zwischen Euripides und *Anaxagoras*, und zwar durchaus kontrovers, insofern nicht nur die Nähe des Euripides zur Anaxagoreischen Kosmologie zitathaft belegt wird, sondern auch Zweifel und Ablehnung notiert werden (fr. 37 col. i 22 bis fr. 38 col. i fin.).

Es folgen weitere Euripides-Zitate (fr. 63 Snell ex *Alexandro*; fr. inc. 1007 a u. b *TGF* p. 1042), die nun aber nicht mehr kosmologisches, sondern *ethisches* Gepräge tragen, insofern sie die Anstrengung (πόνος), die der Tüchtigkeit (ἀρετή) gilt, loben, Reichtum und Gier nach Geld aber verwerfen (fr. 38 col. ii. iii). Die Änderung der Thematik verweist fraglos auf eine Veränderung in der Problematik: Nicht mehr das Verhältnis zwischen Euripides und *Anaxagoras* wird hier diskutiert, sondern das Verhältnis zwischen Euripides und *Sokrates*, den ja die Euripides-Biographie (Gell. und Suda l.c.) *expressis uerbis* als Lehrer des Euripides *in ethicis* bezeichnet. Daß nicht Reichtum und Luxus, sondern allein Anstrengung und Mühe geeignet sind, uns zu wahrer Tüchtigkeit zu führen – ein Gedanke, dem Euripides besonders im *Herakles* Ausdruck verliehen hat –, ließ sich unschwer als Ausfluß sokratischer Weisheit interpretieren: Namentlich der Antisthenische Sokrates vertritt diese Lehre, und der Xenophontische hat sie ihm dann abgelauscht. Statt zahlloser Einzelbelege mag hier der Hinweis genügen, daß Antisthenes in seinen beiden Programmschriften *Herakles* (*SSR V A 97*) und *Kyros* (*SSR V A 85*) lehrte, die Anstrengung sei ein Gut (ὅτι ὁ πόνος ἀγαθόν). Von der Übereinstimmung im Gedanklichen abgesehen, konnte das persönliche Bekenntnis, das der Chor im ersten der ethischen Zitate (fr. 63, 3–5 Snell ex *Alexandro*) abgibt, von *Satyros* leicht als persönliche Anspielung auf Sokrates und als Bekenntnis zu seiner Lehre aufgefaßt werden:

ὅτῳ πάρεστιν τὸ πονεῖν
τῶν τ' ἀγαθῶν κεκλήσθαι,
φίλος ὦν ἐμὸς λεγέσθω.

Fraglos war es diese Stelle (fr. 38 col. ii 8–14), von der die gesamte Diskussion über das Verhältnis zwischen Euripides und Sokrates ihren Ausgang nahm, und sie war nicht schlecht gewählt – gesetzt, daß man das biographische Ausdeuten dramatischer Texte, wie es Satyros betreibt, als methodisch erlaubt betrachtet.

Was sich bisher nur erschließen ließ, drückt der folgende Text (fr. 38 col. iv; fr. 39 col. i) *expressis uerbis* aus: daß Satyros das Verhältnis zwischen Euripides und Sokrates diskutiert. Die entscheidende Passage lautet folgendermaßen (Arrighetti 1964, S. 53):

—
μετῆλθεν [δ]ε
πρὸς τ[ὸ αἰ]σ-
χ[ρ]ὸν π[αρά τῶι]
ὄ[χ]λωι τ[ῶι]>
25 θανμά[ζειν]
τὸν Σω[κρά-]
τη πολὺ [μάλι-]
[στ]α ὥστ' ἀπ[ο-]
[φα]ινόμενο[ς]
30 [ἐν] τῆι Δανάη[ι]
[π]ερὶ πλεονε-
[ξί]ας μόνον
[αὐ]τὸν πάν-
[τ]ων ἐποίη-
35 [σα]τ' ἐξάιρετον
]..[.]ε...

Die Richtigkeit dieser Textrekonstruktion vorausgesetzt, führt Satyros folgendes aus: Euripides sei in den Augen der Menge zum Verwerflichen kondeszendiert dadurch, daß er Sokrates über alle Maßen bewundert habe – so sehr, daß er, als er in der *Danae* über die Besitzgier (πλεονεξία) gesprochen habe, Sokrates als einzigen Menschen von diesem Laster ausgenommen habe.

Es spricht alles dafür, daß jene Verse, die Satyros Anlaß zu seiner Deutung gegeben haben, erhalten sind (von Arnim 1913, S. 4). Stobaios (3,10,18) überliefert unter der Kapitelüberschrift Περὶ ἀδικίας καὶ φιλαργυρίας καὶ πλεονεξίας aus der *Danae* des Euripides folgende zwei Verse (fr. 325 TGF p. 457):

κρείσσω γὰρ οὔτις χρημάτων πέφυκ' ἀνήρ,
πλὴν εἴ τις· ὅστις δ' οὐτός ἐστιν οὐχ ὀρῶ.

Wir wissen nicht, wer diese Verse zu wem in welchem Zusammenhang gesprochen hat. Um so mehr gilt es, sich vor konjekturellen Eingriffen in den tadelfrei überlieferten Text zu hüten: Wer im zweiten Vers den Emendationsvorschlägen der mo-

deren Konjekturekritik folgen würde, bekäme folgenden Text zu lesen:

πλὴν εἰς (Porson) τις ὅστις δ' οὐτός ἐστιν οὐκ ἐρῶ (Badham).

Aber wer solcher Textgestaltung folgt, der wandelt, unbewußt und ungewollt, interpretatorisch auf den Spuren des Satyros, insofern er die allgemein gehaltene Aussage des überlieferten Textes konjunktural ins Persönliche und Konkrete umdeutet. Es ist aber gar nicht von einer konkreten Person die Rede, sondern jener *quidam* (τις), der als einziger nicht der Geldgier unterliegen soll, wird vom Sprecher durch die Aussage, daß er ihn nicht wahrnehme (οὐχ ὀρῶ), ins Reich der Fabel verwiesen. Oder anders: Der zweite Vers *bestätigt* die Aussage des ersten Verses dadurch, daß er eine mögliche Ausnahme benennt, um sie sogleich als unmöglich zu verwerfen. Eine solche poetische Form der Rede im Sinne einer persönlichen Anspielung mißzuverstehen kann nicht Sache moderner Textemendation sein – wie sehr auch immer dergleichen Mißverständnisse zur Hermeneutik der hellenistischen Biographie gehören. Diese biographische Hermeneutik zugestanden, war es für Satyros ein leichtes, die obengenannten Verse aus der Euripideischen *Danae* auf Sokrates zu beziehen. Denn daß Sokrates nichts an Geld gelegen war, daß er vielmehr in selbstgewählter Armut zufrieden lebte, darüber gibt es in der gesamten Überlieferung nur eine Stimme. Der *locus classicus*, der eine Unzahl weiterer Belege ersetzen mag, findet sich in der Platonischen *Apologie* (p. 23 c), wo Sokrates erklärt, daß er es um seiner vom Gotte verordneten philosophischen Sendung willen weder öffentlich noch privat zu etwas gebracht habe: „Vielmehr lebe ich in tausendfältiger Armut wegen des Dienstes für den Gott“ (ἀλλ' ἐν πενίαι μύριαι εἰμι διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν).

Auch der folgende Text (fr. 39 col. ii) diskutiert das Verhältnis zwischen Sokrates und Euripides. Allerdings verschiebt sich hier die Thematik: Nicht mehr von der Übereinstimmung beider in ethischen Fragen ist die Rede, sondern von ihrer Übereinstimmung in *religiösen* und *politischen* Fragen. Der Text lautet folgendermaßen (Arrighetti 1964, S. 52 f.):

5]ν[...] <u>δ</u> ια
]α[...]. <u>ι</u> ον>
	[τ]όνδ[ε τ]όν>
	[τ]ρόπο[ν · (a) λ]άθρα[ι]
	δὲ τοῦ[τ]ῶν δρω-
10	μένων τίνας
	φοβῆι; (b) τοὺς
	μείζονα βλ[έ-]
	ποντας ἀ[ν-]
	θρώπων θεούς·
15	(B) Εἴη ἂν ἡ τοιαύ-
	τη ὑπόνοια
	περ[ι] θεῶν [Σω-]
	κρατική· τῶι

20 γὰρ ὄντι τὰ [θ]νη-
τοῖς ἀόρατα
τοῖς ἀθανάτοις
εὐκάτοπτα·

(A) Καὶ μὴν καὶ τὸ
[μισο]τυραννεῖν
25 [καὶ τὰ πλή]θη καὶ
[τὰς δυναστ]είας
[τῶν ὀλίγ]ων[

Die Richtigkeit der Textrekonstruktion wiederum vorausgesetzt, beginnt die Diskussion dergestalt, daß der Hauptunterredner zwei Verse aus einer unbekanntem Tragödie des Euripides (fr. 1007 c *TGF* p. 1042) zitiert, in denen eine *dramatis persona* (b) einer anderen (a) erklärt, daß die Götter auch das sähen, was einer heimlich tue (l. 7–14). Worauf ein Nebenunterredner (B) konstatiert, daß man eine solche Auffassung der Götter für Sokratisch halten könne: In der Tat sei ja das, was für die Menschen unsichtbar sei, für die Götter wohldurchschaubar (l. 15–22).

Auffällig ist bei diesem kurzen Dialog, daß zwar die religiösen Anschauungen des Euripides durch Zitat belegt werden, nicht aber jene des Sokrates. Daß die Vorstellung von der Allwissenheit der Götter auch Sokratisch sei, wird vom Nebenunterredner vielmehr durch einen Rekurs auf die Wirklichkeit bewiesen, ausgedrückt durch die Formel „in der Tat nämlich“ (τῶι γὰρ ὄντι). Sokrates fungiert demnach in den Augen des Redners als der schlechthin Weise, der die Dinge so sieht, wie sie zu sehen sind. Hätte der Redner anders argumentiert und auch im Falle des Sokrates ein beweisendes Zitat angeführt, so hätte er, neben vielen anderen Äußerungen, vor allem Xenophon (*Mem.* 1,1,19; cf. 1,4,18) zitieren können, der die Sokratische Religiosität dem Volksglauben mit folgenden Worten gegenüberstellt: „Sokrates jedoch war der Ansicht, daß die Götter alles wüßten, das Gesagte, das Getane und das im Verschwiegenen Geplante“ (Σωκράτης δὲ πάντα μὲν ἤγειτο θεοὺς εἰδέναι, τὰ τε λεγόμενα καὶ πραττόμενα καὶ τὰ σιγῆι βουλευόμενα).

Da die Nebenperson ausdrückt, was der Hauptunterredner hören bzw. sagen wollte: daß in der Vorstellung von der Allwissenheit der Götter Übereinstimmung bestehe zwischen Sokrates und Euripides, kann der Hauptunterredner ohne weiteres Verweilen zu einem neuen Thema übergehen: der Übereinstimmung zwischen Euripides und Sokrates *in politicis* (l. 23–27). Von dieser Diskussion ist nur der Anfang erhalten, der vom Haß auf die Tyrannen, von der Menge und von der Herrschaft der Wenigen spricht – zweifellos in dem Sinne, daß sowohl Euripides wie Sokrates tyrannische, ochlokratische und oligarchische Regierungsformen abgelehnt haben (Leo 1912, S. 280).

Von dieser Diskussion läßt der folgende Text (fr. 39 col. iii 1–18) noch soviel erkennen, daß Satyros offenbar wiederum ein Euripides-Zitat (fr. 262 *TGF* p. 556 ex Plisthene?) anführte, aufgrund dessen der Hauptunterredner das politische Credo

des Euripides beschreibt, wie folgt: Man solle keinen Bürger über das Maß erhöhen, keinen Tyrannen schaffen und schlechten Bürgern keinen Zugang zu Ehrenstellen gewähren; denn der größte Schaden für eine Stadt sei ein übler Demagoge, der über seine Verdienste gefördert werde ...

Von Sokrates ist hier *expressis verbis* nicht die Rede. Aber daß sich behaupten ließ, was in der Lücke des Textes höchstwahrscheinlich behauptet wurde: daß Sokrates dieses politische Credo geteilt habe, steht außer Frage: Daß in der Politik das Maß, will sagen: die Gerechtigkeit walten solle, ist Grundüberzeugung der gesamten Sokratik und bedarf keiner weiteren Belege. Nicht minder aber steht außer Frage, daß sich aus solcher Übereinstimmung *nicht* beweisen läßt, worauf es Satyros hier und im Vorhergehenden ankommt: daß Sokrates als Lehrer des Euripides *in ethicis* zu gelten habe.

*

Dieselbe hermeneutische Methode, wie wir sie in der Euripides-Biographie des Satyros beobachten können, begegnet auch in der Sokrates-Biographie des Diogenes Laertius (2,44), der zu erzählen weiß, daß die Athener nach dem Tode des Sokrates alsbald Reue erfaßt hätte: Εὐριπίδης δὲ καὶ ὀνειδίζει αὐτοῖς ἐν τῷ Παλαμῆδει λέγων· ἐκάνετ' ἐκάνετε τὰν πάνσοφον, τὰν οὐδὲν ἀλγύνουσαν ἀηδόνα Μουσᾶν. – Ausführlicher erzählt dieselbe Geschichte der unbekannte Verfasser der Hypothese zum *Busiris* des Isokrates (1 p. 187 sq. Mathieu-Brémond): Aus Reue über den Tod des Sokrates hätten die Athener verboten, öffentlich – wie z.B. im Theater – über Sokrates zu reden: ἀμέλει λέγεται τι τοιοῦτον, ὡς ὅτι Εὐριπίδου βουλομένου εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ καὶ δεδιότος ἀναπλάσασθαι Παλαμῆδην, ἵνα διὰ τούτου σχοίῃ καιρὸν τοῦ ἀνιῆσθαι εἰς τὸν Σωκράτη καὶ εἰς τοὺς Ἀθηναίους· ἐκάνετε, ἐκάνετε τῶν Ἑλλήνων τὸν ἄριστον (ὃ ἐστὶν ἐφρονέυσατε)· καὶ νοῆσαν τὸ θέατρον ἅπαν ἐδάκρυσε, διότι περὶ Σωκράτους ἠνιτίτετο.

Im Mittelpunkt dieser Geschichte steht das Zitat aus dem *Palamedes* des Euripides (fr. 588 *TGF* p. 545 sq.), das Diogenes ungleich genauer wiedergibt als der Autor der Hypothese. Indes lehrt ein Blick auf die Parallelüberlieferung bei Philostrat (*Heroic.* 34,7) und Tzetzes (*Exeg. II.* p. 44; *Comm. in Lycophr.* 384), daß auch Diogenes nicht vollständig zitiert, insofern er den Vokativ ὦ Δαναοί wegläßt, der auf den Imperativ ἐκάνετε folgte. Das ist kein Versehen, sondern eine absichtliche Änderung des überlieferten Textes, die Diogenes fraglos bereits vorgefunden hat: Denn wenn die vokativische Anrede an die Danaer fehlt, wird noch plausibler oder überhaupt erst plausibel, worauf es in der Geschichte ankommt: daß Euripides in den vorgenannten Versen des *Palamedes* über die Ermordung der klugen und friedlichen Nactigall den *Athenern* einen Vorwurf über die Hinrichtung des Sokrates habe machen wollen. Womit diese Verse ein weiteres biographisches Dokument sind für das enge Freundschafts- und Lehrer-Schüler-Verhältnis, das zwischen Sokrates und Euripides bestanden haben soll.

Die biographische Hermeneutik, die hier in Kraft tritt, setzt einen im Chronologischen entschieden unbelehrten Leser voraus: Daß der *Palamedes* im Jahre 415 aufgeführt wurde (Aelian. *Var. hist.* 2,8), mußte nicht jeder wissen; aber auch wer das genaue Todesdatum des Euripides (406) nicht im Kopf hatte, wußte doch, daß Euripides erhebliche Zeit vor Sokrates gestorben war, dessen Tod nicht vor der Niederlage Athens im Peloponnesischen Kriege erfolgte, sondern danach (399). – Schon in der Antike hat man denn auch nicht verfehlt, auf diesen groben Anachronismus hinzuweisen. Diogenes Laertius (2,44) notiert im Anschluß an das *Palamedes*-Zitat folgendes: καὶ τὰδε μὲν ᾧδε. Φιλόχορος δὲ φησι προτελευτῆσαι τὸν Εὐριπίδην τοῦ Σωκράτους. Kein Zweifel, daß Diogenes dieses Philochoros-Zitat (*FGrHist* 328 F 221) in demselben Kontext vorfand wie das Zitat aus dem *Palamedes* des Euripides: Philochoros bestritt demnach aus chronologischen Gründen, daß Euripides im *Palamedes* anspielend auf den Tod des Sokrates hingedeutet habe.

Wer im übrigen glaubt, daß sich Philochoros *grundsätzlich* gegen das biographische Ausdeuten von Dichtertexten erklärt habe, sieht sich getäuscht. Denn derselbe Philochoros (*FGrHist* 328 F 217) war der Ansicht, daß man im *Ixion* des Euripides (*TGF* p. 490) eine Anspielung auf den Ertrinkungstod des Protagoras konstatieren könne. – Dieser Befund ist von Belang; denn er lehrt, daß die hellenistische Biographie das biographische Ausdeuten von Dichtertexten nicht erfunden, sondern bereits vorgefunden hat: Die Methode als solche (wenn auch womöglich nicht ihre exzessive Anwendung) gehört in die literaturwissenschaftliche Diskussion des 4. Jahrhunderts, die ja vor allem im Kreise des Peripatos stattfand. Ob der Peripatos sich seinerseits auf eine volkstümliche, mündlich überlieferte Hermeneutik beziehen konnte, die in naivem Zugriff auf die Texte Informationen über das Leben der Autoren zu gewinnen trachtete, von denen in der Regel kaum etwas bekannt war, mag dahingestellt bleiben. Nur soviel sei abschließend bemerkt, daß das vergleichsweise hohe Alter dieser Hermeneutik durchaus nicht für die Plausibilität ihrer Ergebnisse spricht: Literarischen Texten biographische Faktizitäten abzuluschen bleibt ein schwieriges Unterfangen, selbst dann, wenn die biographische Äußerung offen zutage liegt; sind die biographischen Hinweise nun gar verdeckt und versteckt im Text enthalten, so ist doppelte Vorsicht geboten, wenn anders man hermeneutisch nicht denselben Schiffbruch erleiden will, wie ihn die antike Philologie erlitten hat in Betreff jener Anspielungen, durch die Euripides sich als Freund und Schüler des Sokrates bekannt haben soll.

2

Wie die antike, so hat auch die moderne Philologie eine Diskussion *De Socraticae doctrinae uestigiis apud Euripidem* geführt: Dies der Titel einer älteren Dissertation (Feugère 1874), die ihrem Thema allerdings kaum gerecht wird, insofern sie

aufgrund diffuser gedanklicher Gemeinsamkeiten zwischen Sokrates und Euripides zu dem ebenso diffusen Schluß gelangt, *mentem Socraticam ubique impressam esse in Euripideis fabulis* (S. 80).

Weniger diffus argumentiert eine neuere Hypothese, die das gedankliche Verhältnis zwischen Sokrates und Euripides anhand zweier prominenter Stellen der *Medea* und des *Hippolytos* zu erhellen können glaubt (Snell 1948; ders. 1964, S. 58–64 und 1971, S. 61–74). – Im Mittelpunkt der Argumentation steht der Monolog der Phaidra im Euripideischen *Hippolytos*, genauer: der Anfang dieses Monologs, wo Phaidra sich folgendermaßen vernehmen läßt (375–383):

ἤδη ποτ' ἄλλως νυκτὸς ἐν μακρῶι χρόνωι
 θνητῶν ἐφρόντισ' ἦι διέφθαρται βίος.
 καὶ μοι δοκοῦσιν οὐ κατὰ γνώμης φύσιν
 πράσσειν κακίον'. ἔστι γὰρ τό γ' εὖ φρονεῖν
 πολλοῖσιν· ἀλλὰ τῆιδ' ἀθρητέον τάδε·
 τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκομεν,
 οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', οἱ μὲν ἀργίας ὑπο,
 οἱ δ' ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ
 ἄλλην τιν' ...

In diesen Versen, so die Hypothese, setze sich Phaidra kritisch mit einer Lehre auseinander, die besage, daß aufgrund der Natur der Einsicht das rechte Denken auch zum rechten Handeln führe: Wer das Rechte wisse und erkenne, der tue es auch. Diese Lehre aber gehe, wie die Xenophontischen *Memorabilien* (bes. 3,9,4) und die Platonischen Frühdialoge (bes. *Prot.* p. 352 d) bewiesen, auf *Sokrates* zurück: Sokrates sei es, gegen den Euripides hier in Gestalt der Phaidra polemisiere, indem er den Primat der Erkenntnis in Betreff des Handelns bestreite: nicht Erkenntnis leite unser Handeln, sondern vielmehr Energielosigkeit (ἀργία) oder die Lust (ἡδονή), die sich an Stelle des Schönen und Guten (ἀντὶ τοῦ καλοῦ) als wirkungsmächtig erwiesen. – Die Kritik der Phaidra an Sokrates, so die Hypothese weiter, erfolge aufgrund der Euripideischen Ansicht vom Primat des Affekts über die Erkenntnis – eine Ansicht, der Euripides zum ersten Mal in der *Medea* programmatisch Ausdruck verliehen habe, wenn er *Medea* sagen lasse (1077–1080):

νικῶμαι κακοῖς
 καὶ μανθάνω μὲν οἶα δρᾶν μέλλω κακά,
 θυμὸς δὲ κρείσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων,
 ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς.

Diese programmatischen Verse des Euripides seien es gewesen, die Sokrates zum Widerspruch veranlaßt hätten: Im Widerspruch gegen die Euripideische Auffassung vom Primat des Affekts über die Erkenntnis habe Sokrates seine Lehre vom Tugend-Wissen formuliert und entwickelt; und da die *Medea* im Jahre 431 aufgeführt worden sei, der *Hippolytos* im Jahre 428, lasse sich die Erfindung der Sokratischen Ethik vergleichsweise exakt auf das Ende der 30er bzw. den Anfang der 20er Jahre des 5. Jahrhunderts datieren, und die vorgenannten Worte der Phaidra im Euripidei-

schen *Hippolytos* hätten als das früheste Zeugnis über Sokrates zu gelten, das wir besäßen.

Die Forschung hat diese Hypothese so gut wie einhellig verworfen (Barrett 1964, S. 227–230; Claus 1972; Moline 1975). Zu Recht: Die Hermeneutik, die der Beweisführung zugrunde liegt, überzeugt nicht, da sie zweimal Äußerungen einer *dramatis persona* als Äußerungen des Dichters in Anspruch nimmt, – nicht anders im Grunde, als Satyros und die hellenistische Biographie getan haben. Aber eine solche Gleichsetzung zwischen dramatischer Person und Dichter geht prinzipiell nicht an: Die Meinung des Dichters entbirgt sich nicht in der Äußerung *einer* Person, sondern in der Gesamtheit der Äußerungen aller Personen und ihrer Handlungen, denen die Interpretation womöglich einen gemeinsamen Hintersinn ablauschen kann, welcher allenfalls als Meinung des Dichters gedeutet werden kann – obwohl selbst eine solche Gleichsetzung hermeneutisch nicht ohne Bedenklichkeiten ist.

So sind auch die Äußerungen der Medea und der Phaidra über den Primat des Affekts über die Erkenntnis nicht als Ausdruck Euripideischer Weltanschauung zu interpretieren, sondern als Äußerungen dramatischer Personen, die eine Grundtatsache der *conditio humana* erleben und reflektieren: daß nämlich für den Handelnden nicht die Erkenntnis das stärkste Motiv ist, sondern der Affekt. Dementsprechend rekurren auch Medea und Phaidra auf die *conditio humana*: Medea, insofern sie bekennt, daß der Affekt den Menschen (βροτοῖς) die größten Übel zufüge, Phaidra, indem sie bekennt, daß wir – als Menschen – zwar das Rechte wissen und erkennen, es aber nicht ausführen (τὰ χρῆστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκομεν, οὐκ ἐκπονοῦμεν δ' ...).

Und wie Phaidra nicht die Sokratische Ethik kennen muß, um so reden zu können, wie sie redet, so mußte Sokrates nicht erst die Verse der Medea hören, um seine ethische Grundüberzeugung zu formulieren. Im Platonischen *Protagoras* (p. 352 d) formuliert Sokrates die Lehre vom Primat der Erkenntnis über die Affekte und bemerkt zu Protagoras, der dieser Lehre beigestimmt hat: οἶσθα οὖν, ὅτι οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐμοὶ τε καὶ σοὶ οὐ πείθονται, ἀλλὰ πολλοὺς φασὶ γινώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν, ἐξὸν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλα πράττειν· καὶ ὅσους δὴ ἐγὼ ἠρόμην, ὅτι ποτε αἴτιόν ἐστι τούτου, ὑπὸ ἡδονῆς φασὶν ἠττωμένους ἢ λύπης ἢ ὧν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον ὑπὸ τινοσ τούτων κρατουμένους ταῦτα ποιεῖν τοὺς ποιούντας. Es ist bezeichnend, daß sich die Hypothese gezwungen sieht, auch diese Worte des Sokrates als Rekurs auf die Rede der Phaidra im *Hippolytos* zu interpretieren (Snell 1948, S. 127; ders. 1964, S. 58. 1971, S. 64). Davon kann im Ernst keine Rede sein: Sokrates beruft sich keineswegs auf Euripides, sondern rekuriert auf seine eigene elenktische Erfahrung (ἠρόμην), die ihn gelehrt habe, daß die Mehrzahl der Menschen (οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων) vom Primat des Affektes über die Erkenntnis überzeugt sei. Gegen diese *communis opinio* der Menschen, die er, wie Medea und Phaidra, der unmittelbaren Lebenserfahrung abgelauscht hat, verwahrt sich Sokrates, indem er den Begriff der Erkenntnis und des Guten neu bestimmt und so vertieft, daß ihm das Erkennen des Guten in eins fällt

mit dem Tun des Guten – ein durchaus neuer, ja revolutionärer Gedanke, der, wie alle wahrhaft philosophischen Denkansätze, die *communis opinio* nicht bestätigt, sondern ihr widerstreitet.

Noch an einer anderen Stelle des Euripideischen *Hippolytos* hat man Polemik gegen Sokrates aufweisen zu können geglaubt (Carlini 1965; Snell 1971, S. 709). – Die Amme äußert zu Phaidra (358 sq.):

οἱ σώφρονες γὰρ οὐχ ἐκόντες, ἀλλ' ὅμως
κακῶν ἐρῶσι ...

In diesen Worten äußere Euripides Kritik an dem Grundsatz οὐδεὶς ἐκὼν ἀμαρτάνει, der durch Platon (*Prot.* p. 358 c, *Gorg.* p. 468 b c, *Men.* p. 77 b–78 b) und durch Xenophon (*Mem.* 3,9,4) als Sokratisch bezeugt sei.

Was sich prinzipiell gegen die erste Hypothese einwenden ließ, gilt auch hier: daß es hermeneutisch nicht zulässig ist, die Äußerung einer *dramatis persona* als Äußerung des Dichters aufzufassen. Und wie Phaidra keine Kenntnis der Sokratischen Ethik benötigt, um so zu sprechen, wie sie spricht, so auch nicht die Amme: Daß auch der besonnene Mensch unfreiwillig und wie unter Zwang nach dem Schlechten strebt, ist ebenso eine Erkenntnis der Lebenserfahrung wie, daß der Affekt oft mächtiger ist als die Einsicht. Um solche *communes opiniones* zu formulieren, mußte Euripides ebensowenig auf die Sokratische Ethik zurückgreifen wie Sokrates auf die Euripideische Tragödie zurückgreifen mußte, um dagegen philosophischen Protest einzulegen im Namen einer erneuerten und vertieften Vorstellung dessen, was Erkenntnis sei und zu leisten habe.

Eine letzte Stelle: In der *Aulischen Iphigenie*, die nach dem Tode des Euripides im Jahre 406 aufgeführt wurde, singt der Chor, nachdem er die maßvolle Liebe gepriesen hat, folgendes Lied (558–573):

διάφοροι δὲ φύσεις βροτῶν,
διάφοροι δὲ τρόποι· τὸ δ' ὄρ-
θῶς ἐσθλὸν σαφεὲς αἰεὶ·
τροφαί θ' αἰ παιδευόμεναι
μέγα φέρουσ' ἐς τὰν ἀρετάν·
τό τε γὰρ αἰδεῖσθαι σοφία,
τὰν τ' ἐξαλλάσσουσαν ἔχει
χάριν ὑπὸ γνώμας ἐσορᾶν
τὸ δέον, ἐνθα δόξα φέρει
κλέος ἀγήρατον βιοτᾶ.
μέγα τι θηρεύειν ἀρετάν,
γυναῖξί μὲν κατὰ Κύπριν
κρυπτάν, ἐν ἀνδράσι δ' ἀν-
κόσμος ἐνὼν ὁ μυριοπλη-
θῆς μείζω πόλιν ἀΐξει.

In diesem Liede nun, so eine dritte Hypothese, drücke Euripides bekenntnishaft Gedanken aus, die als Sokratisch zu gelten hätten (Webster 1967, S. 76; Snell 1971,

S. 69): Sokratisch sei der Lobpreis der Erziehung, der Weisheit und der Tugend, der das Lied beherrsche; Sokratisch sei auch die Metapher von der Jagd nach der Tugend (θηρεύειν ἀρετάν), die der Platonische Sokrates liebe; Sokratisch aber sei namentlich und vor allem die eingangs vom Chore geäußerte Vorstellung vom wahrhaft Edlen (τὸ δ' ὀρθῶς ἐσθλόν), die an den Begriff des in Wahrheit bzw. tatsächlich Guten (τὸ ἀληθῶς sive ὄντως ἀγαθόν) gemahne, den der Platonische Sokrates gegen den Relativismus der Sophisten geltend mache.

Auch gegen diese Hypothese ist einzuwenden, daß es prinzipiell methodisch unzulässig ist, die Äußerung einer *dramatis persona* als Äußerung des Dichters in Anspruch zu nehmen – auch und gerade im Falle des *Chores*, der, wiewohl oft in lockererem Verhältnis zur dramatischen Handlung stehend als die einzelnen Schauspieler, doch stets ein Teil des Dramas ist und nicht Sprachrohr des Dichters.

So auch hier: Wenn der Chor davon singt, daß gute Erziehung zur Tugend führe und schamhafte Zurückhaltung ein Gebot der Klugheit sei, so artikuliert sich hier nicht die Anschauung des Euripides noch gar die des Sokrates, sondern jene der chalkidischen Mädchen, die kurz zuvor die Segnungen einer durch gemäßigten Eros bestimmten Ehe gepriesen haben. Aus ebendieser Perspektive des Mädchenchores ist auch das abschließende Resümee des Liedes zu verstehen, daß das ideale Wirken der Frau sich in verborgener Liebe, das des Mannes in politischem Erfolge erfülle. Eine derart konventionelle Auffassung von der Rolle der Geschlechter kann unmöglich Sache des Euripides gewesen sein, der die Frau als eigenständiges und dem Manne vielfach überlegenes Wesen ja recht eigentlich entdeckt und poetisch dargestellt hat; noch weniger aber kann eine solche Auffassung Sache des Sokrates gewesen sein, von dem Platon (*Resp.* 5 p. 454 d–456 a), Antisthenes (*SSR* V A 134) und Xenophon (*Symp.* 2,9) immerhin übereinstimmend erzählen, daß er die prinzipielle Gleichheit von Mann und Frau gelehrt habe.

Auch die Metapher von der Jagd, deren sich der Platonische Sokrates so gerne bedient (Classen 1964), ist nicht Sokratischen Ursprungs. Der lexikalische Befund (Pape p. 1022; LSJ p. 799) lehrt vielmehr auf den ersten Blick, daß die Metapher ihre sprachliche Heimat in der *Tragödie* hat: Euripides bedient sich demnach nicht einer typisch Sokratischen, sondern einer genuin tragischen Metapher, wenn er den Chor der chalkidischen Mädchen von der Jagd nach der Tugend singen läßt.

Auch die Vorstellung vom wahrhaft Edlen ist durchaus nicht Sokratisch. Es beginnt damit, daß der Platonische Sokrates, anders als die Hypothese will, nirgends ein Adjektiv ethischen Inhalts mit dem Adverb ἀληθῶς bzw. ὄντως verbindet (Ast 1 p. 97 sq., 2 p. 454; Des Places 1 p. 28, 2 p. 348). An der einzigen Stelle, wo diese Redeweise begegnet, spricht nicht Sokrates, sondern Phaidros (*Phaedr.* p. 260 a), der bemerkt, daß es nach Meinung der Gerichtsredner nicht nötig sei, das wahrhaft Gerechte (τὰ ὄντως δίκαια) oder das wahrhaft Gute oder Schöne (τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ) zu kennen, sondern allein, was als solches erscheine (τὰ δόξαντα). Aber nicht nur, daß diese Stelle mit dem Platonischen Sokrates nichts zu tun hat; der Gegensatz von Wahrheit und Schein, von dem bei Platon die Rede ist,

ist bei Euripides auch gar nicht intendiert: Der Chor kontrastiert das wahrhaft Edle nicht mit dem scheinbar Edlen; vielmehr wird die unmittelbare Evidenz des Edlen in Kontrast gesetzt mit der durch Erfahrung vorgegebenen Tatsache, daß die natürlichen Anlagen der Menschen und ihr Charakter verschieden sind (διάφοροι δὲ φύσεις βροτῶν, διάφοροι δὲ τρόποι· τὸ δ' ὀρθῶς ἐσθλὸν σαφεῖς αἰεὶ).

Und zuletzt: Gibt es eine unsokratischere Aussage als jene, daß das wahrhaft Gute evident sei? Wäre Sokrates dieser Ansicht gewesen, so wäre er nicht der Entdecker des philosophischen Paradoxons geworden, daß keiner weiß, was das Gute ist, wiewohl alle glauben, es zu wissen ...

Aufs Ganze betrachtet liefern die drei Hypothesen ein starkes Beispiel dafür, daß sich mit einer verfehlten Hermeneutik *alles* beweisen läßt: Phaidra und die Amme im *Hippolytos* sollen sich antisokratisch vernehmen lassen, der Mädchenchor in der *Aulischen Iphigenie* soll sich zu Sokrates bekennen. Wollte man aus diesen Prämissen einen Schluß ziehen, so müßte man annehmen, daß sich Euripides im Laufe der Zeit von einem Gegner des Sokrates zu einem Anhänger gewandelt habe. Das wäre immerhin ein Schluß, wenn auch ein falscher, da aus falschen Prämissen gezogen. Aber was liest man statt dessen? „Euripides ist [...] nicht auf eine bestimmte Lehrmeinung festzulegen ...“ (Snell 1971, S. 69). Hiermit ist das hermeneutische Chaos perfekt. Die Inkonsistenz der Meinungen, die für die dramatischen Personen selbstverständlich ist, wird zurückverlegt in die Person des Dichters, in der sie doch unmöglich Platz haben kann, wenn anders die Rede von der Einheit der dichterischen Persönlichkeit noch irgendwelchen Sinn haben soll. So läßt sich am allerwenigsten beweisen, daß Euripides in seinen Tragödien auf Sokrates angespielt habe.

Auf andere Weise versucht eine neuere Dissertation (Yankow 1978) nachzuweisen, daß sich Euripides in den Tragödien *Medea* und *Hippolytos* mit der Sokratischen Lehre vom Tugendwissen auseinandergesetzt habe: Medea, Phaidra und Hippolytos beanspruchten jeweils, im Besitze von Erkenntnis zu sein; der dramatische Verlauf der beiden Stücke erweise diesen Anspruch jedoch als hinfällig; denn gerade aufgrund mangelnder Erkenntnis handeln die vorgenannten Personen so verfehlt, wie sie handeln, indem sie lügen, morden und die Götter beleidigen. So erweise sich hier die Richtigkeit des Sokratischen Satzes, daß allein, wer richtige Erkenntnis habe, auch richtig handle, und somit erweise sich auch, daß zwischen Sokrates und Euripides enge geistige Beziehungen bestanden hätten.

Diese Interpretation hat den Vorteil, daß sie nicht isolierte Meinungsäußerungen einer *dramatis persona* herausgreift und als Sokratisch reklamiert, sondern vielmehr die Gesamtaussage eines Stückes jeweils als Sokratisch zu bestimmen sucht.

Allein, was hier als Gesamtaussage der *Medea* und des *Hippolytos* in Anspruch genommen wird, ist so allgemein, daß es sich mit Fug und Recht auf *jede* Tragödie anwenden läßt: Jeder tragische Held glaubt sich subjektiv im Besitze richtiger Erkenntnis – er würde sonst nicht so handeln, wie er handelt; desgleichen er-

weist sich die subjektive Erkenntnis jedes tragischen Helden als objektiv verfehlt – anders würde er nicht so scheitern, wie er scheidet. Wenn diese Grundtatsachen Sokratisch sind, so sind alle Tragödien Sokratisch und alle Tragiker im tiefsten Verstande Sokratisch – eine Hypothese, über die sich reden läßt, wenn auch nur auf höchst abstraktem Niveau und keinesfalls in dem Sinne, daß die Tragödie und Sokrates einander geistig beeinflußt hätten. Namentlich die seit der Antike beliebte Vorstellung, daß Sokrates Euripides geistig beeinflußt habe, muß man, recht beraten, dorthin verweisen, wohin sie recht eigentlich gehört: in die Komödie.

München

Andreas Patzer

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur

- von Arnim 1913: H. von Arnim (Hrsg.), *Supplementum Euripideum*, Bonn 1913.
 Arrighetti 1964: G. Arrighetti (Hrsg.), *Satiro. Vita di Euripide*, Pisa 1964.
 Barrett 1964: W.S. Barrett (Hrsg.), *Euripides. Hippolytos*, Oxford 1964.
 Carlini 1965: A. Carlini, Due note euripidee; in: *Studi Classici e Orientali* 14, 1965, 201–209.
 Classen 1960: C.W. Classen, *Platons Jagdbilder*, Göttingen 1960.
 Claus 1972: D. Claus, Phaedra and the Socratic paradox; in: *Yale Classical Studies* 22, 1972, 223–238.
 Feugère 1874: G. Feugère, *De Socraticae doctrinae uestigiis apud Euripidem*, Diss. Paris 1874.
 Hunt 1912: A.S. Hunt (Hrsg.), *The Oxyrhynchus Papyri. Part IX*, London 1912.
 Leo 1912: F. Leo, Satyros γένος Εὐριπίδου; in: *Nachrichten der Göttingischen Gelehrten Gesellschaft*, Philol.-hist. Kl., 1912, 273–290.
 Moline 1975: J. Moline, Euripides, Socrates and virtue; in: *Hermes* 103, 1975, 45–67.
 Patzer 1994: A. Patzer, Sokrates in den Fragmenten der Attischen Komödie; in: *Orchestra. Drama, Mythos, Bühne*, hrsg. von A. Bierl u.a., Stuttgart/Leipzig 1994, 50–81.
 Snell 1948: B. Snell, Das früheste Zeugnis über Sokrates; in: *Philologus* 97, 1948, 125–134.
 Snell 1964: B. Snell, *Scenes of Greek drama*, Berkeley 1964.
 Snell 1971: B. Snell, *Szenen aus griechischen Dramen*, Berlin 1971.
 Webster 1967: T.B.L. Webster, *The tragedies of Euripides*, London 1967.
 Yankow 1978: R.J. Yankow, *Socratic ἐπιστήμη in two plays of Euripides, the Medea and Hippolytus*, Diss. New York 1978.