

PHAIDRAS TRAGISCHER IRRTUM

Zur Rede Phaidras in Euripides' Hippolytos (vv. 373-430)*

Nachdem Phaidra ihr langes Schweigen auf Betreiben der Amme aufgegeben und als Ursache ihrer Leiden die Liebe zu ihrem Stiefsohn Hippolytos angedeutet hat (vv. 288-352), offenbart sie sich den trozenischen Frauen, die ihr Geständnis mit anhörten, in einer langen Rede (vv. 373-430). Damit erfährt der Zuschauer, der durch die Prologrede die ausweglose Lage Phaidras im Vollzug der Rache, die Kypris an Hippolytos üben will, kennt (vv. 24ff.) und die Größe der Leidenschaft, mit der Kypris Phaidra geschlagen hat, auf der Bühne erlebte (vv. 198ff.), Phaidras eigene Sicht ihrer Situation.

Phaidra beginnt ihre Rede mit allgemeineren Ausführungen über die Ursachen menschlichen Fehlverhaltens (vv. 373-390) und schließt daran die Darlegung des Weges ihrer γνώμη an (vv. 391-430).

An dieser in der Forschung oft behandelten Rede scheint insbesondere das Verständnis des allgemeineren Teiles, sein Verhältnis zum zweiten Teil und die Bedeutung der Rede im ganzen für die Auffassung Phaidras als tragischer Gestalt schwierig. Trotz vieler wertvoller Beiträge fehlt es m. E. noch an einer befriedigenden Klärung dieser drei eng verbundenen Fragen insgesamt.

Zuerst sei eine Übersetzung des besonders strittigen allgemeineren Teiles der Rede gegeben:

„Trozenische Frauen, die ihr den äußersten Vorhof des Pelopslandes bewohnt, auch sonst schon habe ich in langen nächtlichen Stunden darüber nachgedacht, wie das Leben der Menschen verdorben worden ist. Und mir scheinen sie nicht wegen der Natur ihres Erkenntnisvermögens das Schlechtere zu tun; denn die rechte Erkenntnis haben viele. Sondern so muß man die Sache ansehen: Das Rechte wissen und erkennen wir,

*) Vortrag, gehalten am 5.1.1976 beim ‚7. Mittelrheinischen Symposium für Klassische Philologie‘ in Mainz. Der Vortrag wurde an einigen Stellen leicht geändert und um Anmerkungen erweitert [Februar 1976].

aber es auszuführen mühen wir uns nicht, die einen aus Energielosigkeit, die anderen, weil sie dem Guten eine Lust vorgezogen haben; und es gibt viele Lüste im Leben: langes Schwatzen, Müßiggang – ein angenehmes Übel – und die Scham; davon gibt es aber zwei, die eine ist nicht schlecht, die andere aber ist eine Last für das Haus. Wenn das Richtige deutlich wäre, gäbe es nicht zwei mit denselben Buchstaben.

Da ich für meine Person nun diese Auffassung gewonnen habe und vertrete, gibt es keine Droge, die sie mir zerstören konnte, so daß ich in ein gegenteiliges Denken verfallen wäre“.
(vv. 373–390).

Diese Übersetzung und der ihr zugrundegelegte Text bedürfen, vor allem nach den Ausführungen von Willink¹⁾ und Claus²⁾, die in entscheidenden Punkten den Text anders interpretieren, zunächst der Rechtfertigung im einzelnen, bevor sich auf der so gesicherten Grundlage eine Aussage über die Ansicht Phaidras insgesamt gewinnen läßt. Ich greife nur das Wichtigste heraus.

Umstritten ist, ob man in v. 378 den Text als *πράσσειν κάκιον* oder *πράσσειν κακίον*, d. h. als *πράσσειν κακίονα*, verstehen soll³⁾. Das erste würde ‚schlechter ergehen‘ bedeuten, wofür insbesondere Willink nachdrücklich eintritt⁴⁾, das zweite ‚Schlechteres tun‘⁵⁾. Der Zusammenhang fordert nun aber ganz eindeutig, daß die letztere Bedeutung vorherrscht (und man also auch *πράσσειν*

1) C. W. Willink, Some Problems of Text and Interpretation in the *Hippolytus*. CQ n. s. 18 (62), 1968, 11–26.

2) D. Claus, Phaedra and the Socratic paradox. YClSt 22, 1972, 223–238.

3) Es handelt sich nur um eine Frage der Interpretation des Textes und nicht um eine Frage der Textkritik: Euripides schrieb in jedem Fall *KAKION*. Willinks (12) Hinweis auf die Hss. ist daher unangebracht. Vgl. Barrett (Euripides *Hippolytos*, ed. with intr. and comm. by W. S. Barrett. Oxford 1964) 433.

4) Vgl. Willink 12.

5) So verstehen die Stelle Barrett 228; B. Snell, Szenen aus griechischen Dramen. Berlin 1971, 61; 66 (Da Snell seine früheren Ausführungen zur Rede Phaidras – Philologus 97, 1948, 125–134 – durch die „Szenen“ als überholt betrachtet – vgl. 54 Anm. 46 –, wird im folgenden nur die spätere Arbeit zitiert). – Wenn Willink (12 Anm. 1) sagt „to insist ... that *only* ‚do wrong‘ makes sense, is merely perverse, as it leads to the absurd conclusion that *αἰδώς* is the cause of Phaedra’s ‚wrongdoing““, so gilt das nur, wenn man seiner weiteren, keineswegs zwingenden Interpretation folgt (vgl. u. 136 ff.). Unverständlich ist die Haltung von Claus (231), der sich in der Schreibweise *πράσσειν κάκιον* Willink anschließt und den Ausdruck als „fare badly“ in the sense of do (von mir gesperrt) what is bad for reputation““ versteht.

κακίον' schreiben sollte)⁶⁾. Denn nicht nur der Gegensatz zu *φρονεῖν* weist auf die Bedeutung ‚handeln‘⁷⁾: Es verhält sich doch auch so, daß Phaidra ihre für richtig gehaltene These vom Verhältnis zwischen Wissen und Handeln einer These, die sie ablehnt, gegenüberstellt, die es mit dem Verhältnis von Wissen⁸⁾ zu etwas zu tun hat. Ein verständlicher und klarer Gegensatz zwischen abgelehnter und gebilligter These ergibt sich aber nur, wenn dieses ‚etwas‘ ebenfalls das Handeln ist⁹⁾.

Als weiteres Problem stellt sich die Frage, welche der vv. 381 ff. genannten Hemmnisse für das Ausführen des Richtigen als *ἡδοναί* zu betrachten sind. Allgemein einig ist man sich nur darüber, daß *μακροὶ λέσχαι* und *σχολή* dazu zählen, und war man sich bis zu der Arbeit von Willink, daß *τὸ καλόν* nicht dazu gehöre. Unterschiedlich sind die Auffassungen hinsichtlich *ἀργία* und *αἰδώς* und seit Willink und Claus auch hinsichtlich der Zuordnung von *τὸ καλόν*. Die Entscheidung der Frage hängt wesentlich von der Auffassung von *ἄλλην τιν'* (v. 383) ab. Heißt es: eine andere Lust als die Trägheit und wäre Trägheit also eine Lust?¹⁰⁾ Oder: eine andere Lust als *τὸ καλόν* und wäre also *τὸ καλόν* eine Lust?¹¹⁾ Oder kann man es so auffassen: etwas anderes (sc. als Trägheit), nämlich eine Lust, haben sie anstelle des *καλόν* vorgezogen, wären also weder Trägheit noch *τὸ καλόν* zu den Lüsten zu rechnen?¹²⁾

Nun spricht die Antithese *οἱ μὲν ... οἱ δέ*, verbunden mit der Tatsache, daß durch die Wendung *εἰσι δ' ἡδοναὶ πολλαὶ βίον* (v. 383) offenbar erst jetzt einzelne Lüste genannt werden,

6) Vgl. dazu Barrett (228), der vermutet, daß auch bei *πρόσειν κακίον* die Bedeutung ‚schlechter ergehen‘ nicht unmöglich ist.

7) Wie bereits Wilamowitz erkannte. Vgl. Euripides Hippolytos, griech. u. dt. von U. von Wilamowitz-Moellendorff. Berlin 1891, 203. Wilamowitz will freilich gleichermaßen die andere Bedeutung mithören. Dazu Barrett 228.

8) Daß *γνώμη* hier die „intellektuelle Fähigkeit“ bedeutet, hat Snell (61 mit Anm. 60) durch Verweis auf die folgenden Ausdrücke (*εὖ φρονεῖν, ἐπιστάμεσθα καὶ γιγνώσκομεν*) überzeugend dargelegt.

9) Zur Rechtfertigung der Lesart *τὰ χροῖστ' ... ἐκπονοῦμεν δ'* (vv. 380 f.) gegen Willinks (13 f.) Entscheidung für *ἄ χροῖστ' ... ἐκπονοῦμεν* vgl. F. Solmsen, ‚Bad Shame‘ and Related Problems in Phaedra's Speech (Eur. Hipp. 380–388). *Hermes* 101, 1973, 420 Anm. 1.

10) So Wilamowitz 203 mit Anm. 1; Snell 60.

11) So Willink 14; Claus 227 f.

12) So Wecklein (Ausgewählte Tragödien des Euripides. Für den Schulgebrauch erklärt von N. Wecklein. Bd. 4 Hippolytos. Leipzig 21908) zu vv. 383 f.; Barrett 229.

entschieden dagegen, daß Phaidra bereits mit *ἀργία* eine Lust bezeichnet haben sollte¹³). Das letztgenannte Argument steht ebenso dagegen, τὸ καλόν als Lust aufzufassen. Ferner wäre nach einer Unterscheidung zwischen guter und schlechter Lust die allgemeine Einführung *εἰσι δ' ἡδοναὶ πολλαὶ βίον* unpassend, wenn dann nur negative Werte aufgezählt würden¹⁴). Allenfalls wenn es sprachlich zwingend wäre, könnte man daran denken, τὸ καλόν hier als Lust zu verstehen.

Willink¹⁵) und Claus¹⁶) bestreiten nämlich, daß *ἡδονήν ... ἄλλην τιν'* nach dem Muster der bekannten Bedeutung von *ἄλλος* ‚etwas anderes, nämlich...‘ verstanden werden könne, wie z.B. Platon Phaidon 110e: *καὶ λίθοις καὶ γῆ καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις τε καὶ φυτόις* ‚Steinen und Erde und den anderen Dingen, nämlich Tieren und Pflanzen‘. Eine solche Auffassung verbiete sich an unserer Stelle durch das betonte, vom Substantiv getrennte, nachgestellte *ἄλλην τιν'*. Das Argument ist aber kaum zwingend, denn Odyssee ζ 84 wird zumindest *ἄλλος* ganz ähnlich gebraucht: *ἄμα τῆ γε καὶ ἀμφίπολοι κίον ἄλλαι* ‚Und mit ihr (Nausikaa) gingen auch andere, nämlich ihre Mägde‘. Es scheint also durchaus möglich, *ἡδονήν ... ἄλλην τιν'* als ‚etwas anderes, nämlich eine *ἡδονή*‘ zu verstehen¹⁷).

ἀργία und τὸ καλόν sind also keine Lüste, zu klären bleibt *αἰδώς*. Hier ist die grammatische Konstruktion des Satzes so eindeutig, daß man *αἰδώς* in der Auffassung Phaidras nicht nur als

13) Vgl. auch Willink (14), der allerdings nur mit der Antithese argumentiert.

14) Dies ist unproblematisch, wenn die *ἡδοναί* generell als etwas minderwertiges betrachtet werden. – Gegen die Ansicht, daß vv. 384f. nur negative Werte genannt werden, ließe sich nicht einwenden, daß auch *αἰδώς* aufgeführt wird. Denn sie wird wegen ihrer negativen Erscheinungsform als Hemmnis rechten Handelns genannt.

15) Willink 14.

16) Claus 228.

17) Dagegen spricht auch nicht der Versuch von Claus (228), die Argumentation von Willink weiterzuführen, indem er sagt, daß *ἄλλος* im Sinne von ‚etwas anderes, nämlich‘ nicht gebraucht werde, um einen unmittelbaren Gegensatz auszudrücken, sondern um sozusagen beiläufig anzuerkennen, daß eine Reihe von Dingen, die unter einem Gesichtspunkt unterschiedlich sei, unter anderen Gesichtspunkten ähnlich sei. – Genau das ist hier der Fall: *ἀργία* und *ἡδονή* sind sich darin verwandt, daß beide Hemmnisse für das rechte Handeln darstellen und sich von τὸ καλόν unterscheiden. Doch ist *ἀργία* keine *ἡδονή*, wobei der Gegensatz über die hier vorliegende Bedeutung von *ἄλλος* hinaus durch *οἱ μὲν ... οἱ δὲ* verdeutlicht wird. – Vgl. auch Kühner – Gerth I 275, 1.

weiteres Hemmnis für rechtes Handeln¹⁸), sondern (wenigstens ihre schlechte Form) als Lust ansehen muß¹⁹), auch dann, wenn sich mit unseren Kenntnissen nicht restlos klären lassen sollte, warum Phaidra die *αἰδώς* zu den Lüsten rechnet²⁰).

Bis zu der Arbeit von Willink²¹) schien es auch klar zu sein, daß *δισσαὶ δ' εἰσὶν*, ... (vv. 385 ff.) sich auf zwei Formen der *αἰδώς* beziehe. Dies bestreitet Willink mit dem Argument, daß man als Bezugswort nicht einen nicht existierenden Plural von *αἰδώς* ergänzen könne und der griechische Ausdruck für „aber es gibt zwei Arten von *αἰδώς*“ *αὕτη δὲ δισσή* oder sonst irgendwie entsprechend lauten müsse. Willink will daher die vv. 385 ff. auf den Plural *ἡδοναί* beziehen und als Erklärung von zwei Arten von Lüsten verstehen.

Aber warum sollte die traditionelle Doppeldeutigkeit der *αἰδώς*²²) nicht pluralisch ausgedrückt werden, auch wenn das Wort selbst pluralisch nicht vorkommt?²³) Außerdem würde man, wenn von zwei Gruppen von *ἡδοναί* die Rede wäre – um zwei einzelne Lüste kann es sich wegen der vorausgegangenen Aufzählung nicht handeln – auch einen pluralischen Fortgang der Unterscheidung erwarten, also etwa: *αἱ μὲν οὐ κακαὶ κτλ.* Und vor allem wäre die Betonung der Zweizahl durch *δύο* (v. 387) unverständlich, womit, wenn nicht vorher unmißverständlich zwei Gruppen genannt waren, doch nur zwei Einzeldinge gemeint sein können. Vom Inhaltlichen her gesehen wäre eine Unterscheidung verschiedener Formen der *ἡδοναί* ohne rechten Sinn. Geht man nämlich davon aus, daß die Lust grundsätzlich im Gegensatz zum *καλόν* steht und folglich die Lüste als schlecht

18) Als Hemmnis rechten Handelns (aber nicht als Lust) verstehen die *αἰδώς* Barrett 230; H. Merklin (Gott und Mensch im „Hippolytos“ und den „Bakchen“ des Euripides. Diss. Freiburg i.Br. 1964) 83. Vgl. auch Wilamowitz 203 Anm. 1 („die *αἰδώς* tritt durch ein leichtes Zeugma hinzu, gemeint ist *αἰδῶ προθένητες ἀντι τοῦ καλοῦ*“, was er aber sofort wieder einschränkt: „aber allerdings sagt man z. B. *ἡδίων ψεύδεσθαι, ὅταν αἰδώμεθα ἀληθεύειν*“).

19) Vgl. z. B. Wecklein z. St.; (zögernd) R. P. Winnington-Ingram, Hippolytus: A Study in Causation. *Entretiens sur l'antiquité classique* 6, 1958, 174f. (mit 175 Anm. 1); Willink 14f.; Ch. Segal, Shame and Purity in Euripides' Hippolytus. *Hermes* 98, 1970, 285f.; Snell 65 Anm. 68.

20) Einen (mit Vorbehalt versehenen) Versuch zu erklären, inwiefern die schlechte *αἰδώς* eine *ἡδονή* darstellen kann, unternahm Solmsen 424f. Er trifft sich – bei anderer Ausgangsbasis – mit Wilamowitz' Selbsteinwand (vgl. o. Anm. 18) und mag daher diesen bestätigen. Vgl. auch Segal 285 ff.

21) Willink 15 f.

22) Vgl. dazu Barrett 230; Solmsen 422 mit Anm. 8.

23) Mit Ausnahme eines Scholions zu v. 385 (*ἡ δ' ἄχθος οἴκων*).

qualifiziert sind, vermißt man einen Sinn in der nachträglichen Einführung von nicht schlechten Lüsten. Geht man aber, wie Willink, davon aus, daß gute und schlechte Lüste genannt werden, fragt man sich, wo die Schwierigkeit der Unterscheidung liegen soll, da diese Lüste neben dem gleichen Gattungsnamen durchaus klar unterschiedene Einzelnamen hätten. Sinnvoll und notwendig wird Phaidras Erklärung erst bei der schwer zu beurteilenden²⁴⁾ und immer gleich benannten *αἰδώς*²⁵⁾.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich auch, daß es Phaidra nicht nur um das Wohlergehen und das erfolgreiche Handeln, sondern vor allem um das sittlich richtige Handeln geht – zumindest insofern als der allgemeine Teil der Rede das hier abgelehnte Verständnis nicht nahelegt. Denn es ist zwar folgerichtig, daß man Ausdrücke wie *βίος* (v. 376) und *τὰ χρηστά* (v. 380), die als solche offen sind, als ‚Lebensglück‘ und ‚für einen gut‘ auffassen muß, wenn man, wie Willink, *πράσσειν κάκιον* liest und als ‚schlechter ergehen‘ versteht sowie *τὸ καλόν* (v. 382) zu den Lüsten rechnet. Diese Veranlassung entfällt aber bei dem hier vertretenen Textverständnis²⁶⁾.

Nach dieser kurzen Rechtfertigung des sprachlichen Verständnisses des allgemeineren Teiles von Phaidras Rede ist es nunmehr möglich, sich mit der Aussage dieses Teiles und seinem Verhältnis zum Folgenden zu befassen²⁷⁾.

24) Vgl. Euripides, Erechtheus fr. 365 N² *αἰδοῦς δὲ καὶ τὸς δυσκοίτως ἔχω πέρι/ καὶ δεῖ γὰρ αὐτῆς κάστιν αὖ κακὸν μέγα*.

25) Vgl. zum Bezug von *δισσαί* auch Segal 299.

26) An dieser Stelle sei noch auf ein weiteres Textproblem eingegangen: Es muß noch die Wahl der Lesart *φρονοῦσ'* (v. 388) – so Wilamowitz, Murray, Barrett – gegenüber der einst von Wecklein und neuerdings von Willink (18) und Claus (233f.) bevorzugten Lesung des Codex A *προγνοῦσ'* begründet werden. Willink und Claus wenden gegen *φρονοῦσ'* ein, daß *τυγχάνω φρονοῦσ'* nicht mit dem Imperfekt *ἔμελλον* (v. 390) harmoniere und die Entstehung einer Korruptel *προγνοῦσ'* aus *φρονοῦσ'* nicht wahrscheinlich sei. Aber gerade die scheinbare Schwierigkeit, welche *τυγχάνω φρονοῦσ'* neben *ἔμελλον* bietet, könnte zu einer Konjektur *προγνοῦσ'* geführt haben und weist *φρονοῦσ'* unter diesem Gesichtspunkt als *lectio difficilior* aus. Diese ist aber – als *praesens pro perfecto* (vgl. Schwyzler – Debrunner, HdA 2.1.2, 274f.) verstanden – nicht nur ohne Anstoß, sondern ergibt den vorzüglichsten Sinn, daß die (vor unbestimmter Zeit, vgl. vv. 375f.) gewonnene Erkenntnis noch immer Gültigkeit hat und daher ein Abweichen Phaidras von ihr zu keinem Zeitpunkt, nachdem sie die Erkenntnis gewonnen hatte, zu erwarten war.

27) Dabei erübrigt sich eine weitere Auseinandersetzung mit Willink, da dessen Gesamtauffassung des allgemeinen Teiles von der hier zurückgewiesenen Auffassung einzelner Stellen völlig abhängig ist. In Konse-

Nach Phaidras Ansicht, die sie sich schon vor ihrer jetzigen Situation über die als unbestrittene Tatsache vorausgesetzte Verderbnis des menschlichen Lebens gebildet hat, ist das schlechte Handeln nicht auf die Qualität der Erkenntnis zurückzuführen. Denn eine richtige Erkenntnis hätten viele. Als Ursache für das Fehlverhalten der Menschen nimmt Phaidra dagegen an, daß die Ausführung des als richtig Erkannten unterbleibt, teils aus Inaktivität, teils weil man dem Guten irgendeine Lust vorzieht. Phaidra polemisiert gegen eine These, nach der ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der Qualität der Einsicht und der Qualität des Handelns besteht. Eine solche Ansicht wird im Hippolytos von keiner Person vertreten. Man wird daher sagen können, daß sich die Polemik gegen eine Auffassung außerhalb der Tragödie richtet²⁸⁾. Kann man aber mit Snell²⁹⁾ den Bezug zu Phaidras Situation als so locker ansehen, daß ihre Überlegungen „für die Handlung, ja, für das Ziel der Rede Phaidras fehlen“ könnten?

Snell versteht die Verse ganz aus einer Auseinandersetzung des Euripides mit Sokrates, indem er Euripides durch Phaidra in allgemeiner Form Gedanken der Medeia (vv. 1077–1080) wiederaufnehmen läßt, gegen die sich Sokrates in der Zwischenzeit gewandt habe³⁰⁾. Nun zeigt aber ein Vergleich mit der bekannten Äußerung Medeias, daß Euripides Phaidra in ganz anderer Weise sprechen läßt als jene³¹⁾.

Medeia erfährt den *θυμός* als eine unwiderstehliche Macht, der gegenüber ihre Erkenntnis wirkungslos ist³²⁾. In Phaidras Rede dagegen wird der Einfluß von *λογία* und *ἡδοναί* nicht so

quenz dazu deutet Willink den zweiten Teil der Rede als Ausdruck einer äußerlichen Moral (19 ff.), wobei er selbst einen Widerspruch zwischen dieser Deutung und dem Wortlaut des Textes einräumen muß (25).

28) Vgl. auch Merklin 81 f.

29) Snell 60 f.

30) Vgl. Snell 60 ff.

31) Es ist nicht beabsichtigt, in diesem Zusammenhang in eine Diskussion um die Auffassung des umstrittenen Schlußteiles von Medeias Monolog einzutreten. Einen Einblick in die Vielfalt älterer und neuerer Ansichten vermittelt M. D. Reeve, Euripides, *Medea* 1021–1080. CQ n. s. 22 (66), 1972, 51–61.

32) Das Vorliegen dieser gedanklichen Struktur wird man auch bei sonst unterschiedlichstem Textverständnis anerkennen. Selbst wenn man (wie zuletzt Reeve a. O.) die Verse für unecht halten sollte, läßt sich der Gedanke, daß die Einsicht von einer irrationalen Macht unwiderstehlich besiegt wird, für Euripides belegen. Vgl. Chryssippos fr. 840 N² (Laios spricht): *λέληθεν οὐδὲν τῶνδὲ μ' ὄν σὺ νουθετεῖς, / γνώμην δ' ἔχοντά μ' ἢ φύσις βιάζεται*.

ausgedrückt, daß sie eine unwiderstehliche Macht über den Menschen ausübten; vielmehr wird durch den Ausdruck *ἡδονῆν προθέντες* (v. 382) die Vorstellung einer zwar faktisch nicht genutzten, aber doch grundsätzlich gegebenen Wahlmöglichkeit impliziert. Auch Phaidras Formulierung *οὐκ ἐκπονοῦμεν δ'* (v. 381) läßt sich so deuten, daß die Verwirklichung des als richtig Erkannten vom menschlichen Bemühen abhängig gemacht wird.

Phaidra scheint also zu meinen, daß man das Gute (bei richtiger Einsicht) durchaus tun könnte und kann, wenn man nicht einfach untätig bleibt oder etwas anderes an seiner Stelle vorzieht. Sie unterscheidet sich damit auch von der Amme (vv. 358f.), die das Verhalten der *σώφρονες* insofern als determiniert betrachtet hatte, als diese wider Willen nach dem Schlechten strebten.

Phaidra setzt aber gegen die These, daß das Wissen das Handeln bestimme, nicht einfach positiv die These, es liege nicht am Wissen, sondern – modern ausgedrückt – am Willen. Vielmehr formuliert sie in der Erkenntnis, daß man diese Willensanstrebung (gewöhnlich) nicht aufbringt, die Gegenthese negativ, drückt sich dabei jedoch so aus, daß die positive Möglichkeit, das Gute zu tun, nicht ausgeschlossen wird.

Das emphatische Bekenntnis Phaidras zur Unveränderbarkeit ihrer früher gewonnenen Ansicht, mit dem sie den allgemeineren Teil ihrer Rede abschließt³³⁾ und zu ihrer konkreten Situation übergeht (vv. 388–390), zeigt, daß sie dieser Ansicht eine Bedeutung für ihre jetzige Lage beimißt. Daß dieses Bekenntnis Phaidras nun aber, was ihre Person betrifft, nicht etwa dem Ausdruck der Resignation³⁴⁾ oder dem Eingeständnis des Versagens³⁵⁾ dient, sondern der positiven Implikation gilt, er-

33) Die vv. 388–390 sind wegen *ταῦτ'* (v. 388), das sich auf den ganzen voraufgegangenen Teil der Rede bezieht, eher zum allgemeineren als zum fast ausschließlich auf die konkrete Situation Phaidras bezogenen Teil der Rede zu rechnen, dessen Beginn durch v. 391 (zum Bezug von *καί* auf *τῆς ἐμῆς γνώμης ὁδόν* vgl. Barrett 232) überdies deutlich angezeigt ist. So gliedert auch Barrett a. O.; anders z. B. D. J. Conacher, *Euripidean Drama. Myth, Theme and Structure*. Toronto 1967, 35 f.

34) Vgl. Snell 62: „Wer so spricht, beschränkt sich auf die Diagnose, hält die Therapie für dubiös“.

35) Vgl. Barrett 227: „One purpose of this disquisition is of course to convey by implication her analysis of her own character and motives: her moral principles are sound enough, her sense of duty is true and strong, but for all that she cannot fight down the temptation with which she is faced“. Vgl. auch 232; dagegen Claus 233 f.

gibt sich aus dem zweiten Teil der Rede mit aller Deutlichkeit. Um dies darzulegen, wird es genügen, einige entscheidende Punkte herauszuheben.

Phaidra beschreibt ihre Reaktion auf die Verwundung durch den Eros (v. 392) als Stufen eines Kampfes gegen ihn: Auf bloßes Verschweigen und Verbergen folgte der Versuch, durch Selbstbeherrschung über Kypris Herr zu werden. Als beides ohne Erfolg blieb, entschloß sie sich zu sterben, um ihr Ziel zu erreichen (vv. 391–402).

Schon allein die Tatsache, daß Phaidra immer weitere Maßnahmen im Kampf gegen Kypris wählt, obwohl sie einschen muß, daß die voraufgegangenen scheiterten, zeigt, daß sie auch in ihrem spezifischen Fall unbeirrbar an der Überzeugung festhält, das als richtig Erkannte auch tun zu können.

Denn daß der Entschluß zum Tode nicht etwa als Resignation zu verstehen ist³⁶), hat Euripides ganz deutlich gemacht, indem er Phaidra diesen Entschluß als unbezweifelbar³⁷) stärksten Plan bezeichnen läßt, wobei sie durch *κορῆτιστον* (v. 402) den Gedanken des Sieges über Kypris (*κορῆσαι*, v. 401) wiederaufnimmt. Außerdem hatte Phaidra schon vorher (v. 329) von der Ehre gesprochen, welche ihr die Sache bringen werde³⁸).

Phaidra begründet ihren längst gefaßten Entschluß mit der Furcht vor *δύσκληια*, welche die Leidenschaft und die (sich aus ihr ergebende) Tat mit sich bringt. Sie will niemals als eine Frau ertappt werden, die Mann und Kindern Schande bereitet hat (403 ff.). Phaidras Streben nach *εὐκλεια* darf dabei jedoch nicht als etwas bloß Äußerliches mißverstanden werden³⁹). Dies zeigt ihr haßerfüllter Ausfall gegen die Frauen, die unter dem Schein der Wohlanständigkeit heimlich Ehebruch begehen, eine Doppelbödigkeit der Moral, zu der Phaidra nicht fähig wäre (vv. 413 ff.)⁴⁰). Damit ergibt sich auch ein Hinweis, daß Begriffe wie *χρηστόν* und *καλόν* im ersten Teil der Rede von Phaidra in durchaus ethischem Sinn gemeint sind.

Obwohl Phaidra die Liebe zu HIPPOLYTOS als Krankheit

36) So besonders deutlich H. Friis Johansen, General Reflection in Tragic Rhesis. Kopenhagen 1959, 122.

37) Zu dieser Bedeutung von *οὐδεις ἀντερεῖ* vgl. Barrett 233.

38) Auch Artemis (vv. 1304f.) sieht in Phaidras Verhalten den Versuch, mit Hilfe ihrer *γνώμη* (vgl. v. 391!) einen Sieg über Kypris zu erringen.

39) Wie es etwa Willink (20) aufgrund der vv. 403f. tut.

40) Vgl. die treffenden Ausführungen von Merklin 89–92.

(v. 394; 405) versteht, mit der sie geschlagen wurde (und insofern sich nicht ‚schuldig‘ fühlen kann), sieht sie sich voll verantwortlich für ihre Leidenschaft und etwa daraus erwachsende Taten. Gleichzeitig ist sie sich völlig sicher, mit ihrer Situation ohne moralisches Versagen fertig werden zu können, und sei es, nach dem Scheitern anderer Mittel, durch den Entschluß zum Tode. Ganz im Gegensatz zu Medeia setzt Phaidra ihr stärkstes *βούλευμα* (v. 402) gegen die Leidenschaft. Und daß sie voll davon überzeugt ist, bisher nichts Schlechtes getan zu haben, und auch nicht damit rechnet, etwas Schlechtes zu tun, zeigen am Ende der Rede ihre absolute Hochschätzung einer *γνώμη δίκαια και αγαθή*, die das Leben aufwiege⁴¹⁾, und der Wunsch, niemals bei den Schlechten gesehen zu werden, welche die Zeit entlarvt (vgl. vv. 426–430).

Faßt man die beiden Teile der Rede Phaidras so auf, wie hier vertreten, dann schildert der zweite Teil das hoffnungsvolle Bestreben, die im ersten Teil mit einbeschlossene Überzeugung, bei richtiger Einsicht das Gute – trotz aller gegenteiligen Beobachtung – mit entsprechender Bemühung auch tun zu können, in die Tat umzusetzen. Der zweite Teil bestätigt damit zugleich, indem er sich als konsequente Fortsetzung des ersten Teiles darstellt, die dazu vorgetragene Deutung⁴²⁾.

41) Nachdem Phaidra ihren Entschluß zum Tode auch im Hinblick auf ihre Verantwortung für ihre Kinder gerechtfertigt (vv. 421 ff.) und ihre Rechtfertigung mit einer Begründung (vv. 424 f.) abgeschlossen hat, setzt sie v. 426 neu ein und kehrt am Ende ihrer Rede zu sich selbst zurück. Anders Barrett 236f. Weil Barrett den Neueinsatz nicht erkannte, versteht er *ἀμιλλᾶσθαι βίωι* (v. 426) sprachlich wenig überzeugend als „competes in life“ (237). Warum sich bei der hier vorgetragenen Auffassung (vgl. Wilamowitz, Übers. der Stelle) kein Kontrast zu vv. 428 ff. ergeben soll (so Barrett ebd.), ist nicht einsichtig.

42) Diese Interpretation der Rede berührt sich mit Gedanken von Conacher und Claus, die ebenfalls annehmen, daß Phaidra überzeugt ist, das Richtige tun zu können bzw. getan zu haben. Sie unterscheidet sich aber nicht nur in den Konsequenzen, die daraus gezogen werden (vgl. dazu u. Anm. 44; Anm. 54; S. 147), sondern auch in der Methode, mit der sie gewonnen wurde:

Weder Conacher (35 ff.) noch Claus (223 ff.) leiten ihre Auffassungen von einer Interpretation der vv. 373–390 ab, nach der bereits diese so verstanden werden können, daß das Tun des Richtigen grundsätzlich möglich ist. Die vv. 388–390 bedeuten nach Conacher lediglich, daß Phaidra sogar in ihrem derzeitigen Zustand an der Kenntnis des Rechten und des Falschen und an der Kenntnis der Versuchungen, welche die Menschen veranlassen, dies zu vergessen, festhält (36). Conacher engt damit den Bezug von *ταῦτ* (v. 388) auf einen Teil der voraufgegangenen Aussage ein. So wird nicht

Phaidra erscheint also, trotz ihres allgemeinen Skeptizismus, in bezug auf sich selbst moralisch optimistisch. Ihre Einstellung erhält eine tragische Dimension, wenn man sich das Ergebnis der aus dieser Haltung resultierenden Bemühungen Phaidras vor Augen führt. Aufgrund der Tatsache, daß sie ihren Vorsatz zu schweigen aufgegeben hat, kommt eine Entwicklung in Gang, die es Phaidra unmöglich macht, ihren eigentlichen moralischen Ansprüchen zu genügen. Sie kann, wie sie selbst

recht deutlich, inwiefern Conachers Begründung für seine Ansicht, daß die Auffassung von Phaidra-Euripides eine Verbesserung der Haltung des Sokrates bedeute (insofern als man das Gute wisse und auch gegen Versuchungen durchsetze), schlüssig sein soll. Denn gegen den Einwand, daß Phaidra die Möglichkeit, solcher Versuchungen Herr zu werden, nicht feststelle, führt er Phaidras moralischen Kampf an und begründet: „for it is on the basis of the views expressed (see vv. 388 ff. and 392 ff.) that she makes her three attempts to overcome her passion“ (vgl. 37f.). Phaidra macht nun aber einen Zusammenhang zwischen ihrem moralischen Kampf und den vv. 373 ff. genannten Ansichten bei Conachers Interpretation der vv. 388–390 (vgl. o.) gerade nicht ausdrücklich.

Claus kommt zu seiner These („... that Phaedra does not include herself among those whose moral success in life is unaffected by the quality of their γνώμαι. She must regard herself as having succeeded where ‚many men‘ have not, and her speech must therefore be treated as a vindication of the efforts of her γνώμη, not as a confession of their inadequacy.“, 230; „... Phaedra’s point is, ... , that she has always known what is right and in addition has always *done* what is right with respect to her reputation...“, 234), indem er einen Widerspruch in Phaidras Rede feststellt, der sich nur bei Annahme dieser These lösen lasse (229f.). Claus sieht, wenn ich ihn recht verstehe, eine Schwierigkeit darin, daß mit dem Problem des *καυρός* (v. 386) eine Frage der Erkenntnis aufgeworfen und am Schluß der Rede der Wert einer gerechten und guten γνώμη betont werde (vv. 426f.), wohingegen doch am Anfang der Rede das Versagen der Menschen als unabhängig von der γνώμης φύσις dargestellt werde. Dabei scheint es Claus entgangen zu sein, daß die beiden von ihm herangezogenen Stellen, an denen das Wort γνώμη vorkommt, insofern nichts miteinander zu tun haben, als es vv. 377ff. um die Erkenntnis des Rechten und ihren Wert für zukünftiges Handeln, in vv. 426f. aber, wie der Zusammenhang zeigt, um das Bewußtsein geht, nichts Unrechtes getan zu haben. Wilamowitz übersetzte hier γνώμη vielleicht etwas zu modern, aber grundsätzlich richtig, mit ‚Gewissen‘. – Was die Erwähnung des *καυρός* betrifft, ist zwar ein gewisser Widerspruch nicht zu leugnen, aber es ist nicht zu sehen, wie er durch die These von Claus überwunden werden sollte. Denn gleichgültig, ob sich Phaidra zu der Vielzahl der Menschen rechnet, bei denen richtige Einsicht nicht auch zum richtigen Handeln führt, oder ob sie sich davon absetzt: Der allgemeinen Aussage, daß viele die rechte Einsicht hätten, steht die besondere, auf den speziellen Fall bezogene gegenüber, nach der es offenbar doch auf die Kenntnis des *καυρός* entscheidend ankommt. Aber eben die Tatsache, daß es sich hier um einen Sonderfall handelt, macht den Widerspruch erträglich.

sagt, nicht mehr *εὐκλεής* sterben (vv. 687f.), sondern nur noch das relativ Beste aus ihrer Lage machen (vv. 715 ff.)⁴³). Ihren Tod, zu dem sie weiterhin entschlossen ist, versteht sie nun als Niederlage gegen Kypris und den bitteren Eros (vv. 725 ff.), nicht mehr als Ausführung ihres stärksten Planes (v. 402), der den Sieg über Kypris verhieß. Damit gibt Phaidras zu erkennen, wen sie als eigentliche Ursache ihrer Niederlage ansieht. Ihr Nachgeben gegenüber der Amme und deren Machenschaften erscheinen so nur als Ursachen zweiten Grades⁴⁴).

Wenn man vor dem Hintergrund ihres Scheiterns noch einmal Phaidras zuversichtliche Rede betrachtet, dann wird deutlich, daß ihr Optimismus auf einen Irrtum gegründet war. Phaidra hatte nämlich ihre moralische Überzeugung, daß man das Rechte auch tun könne, aufgrund von – wie sie ausdrücklich betont – früheren Überlegungen gewonnen, bei denen sie Hemmnisse rechten Handelns in Erwägung zog, die tatsächlich überwindbar scheinen mögen, die aber mit einer Macht wie Kypris in keiner Weise kommensurabel sind. Und obwohl Phaidra hatte erfahren müssen, wie die ‚Wahnsinnsszene‘ (vv. 198 ff.) zeigt, daß sie in ihrem Zustand die Gewalt über sich verlor, vertraut sie dennoch darauf, mit Hilfe einer in einem anderen Zusammenhang gewonnenen theoretischen Überzeugung auch ihre jetzige Situation meistern zu können.

Geht man von dieser Überlegung aus, dann wird auch die schwer zu interpretierende Aufzählung von Hemmnissen rechten Handelns im allgemeinen Teil der Rede leichter verständlich. Denn hier werden nicht die entscheidenden Ursachen für Phai-

43) Phaidra unterscheidet genau zwischen der *εὐκλεια* für ihre Kinder, die sie auch jetzt noch glaubt gewährleisten zu können, und dem Nutzen, den sie selbst (nachdem ihre *εὐκλεια*, wie sie Phaidra zunächst verstanden hatte, dahin ist; vgl. v. 687) aus der eingetretenen Situation ziehen kann (vv. 717f.). Es ist daher nicht richtig (wie M. Pohlenz, Die griechische Tragödie. Erläuterungen. Göttingen 31954, 112 meint), daß Phaidra ihre verlorene *εὐκλεια* durch ihren Tod wiedergewinnen wolle. Was Phaidra retten will, ist – nach der Niederlage gegen Kypris (vv. 725 ff.) – nur noch der äußere Schein der *εὐκλεια*.

44) Wenn Conacher (38) sagt: „The reason why she is not allowed to do so [nämlich ehrenvoll zu sterben] is the dramatic one: *not* that the power of her guilty passion may be demonstrated but that Hippolytos, the tragic hero of this play, may become involved in just the way the theme and plot demands“, dann ist das eine sehr äußerliche Betrachtungsweise, der nicht nur Phaidra selbst widerspricht, sondern die auch dem Dramatiker Euripides ein unverdient schlechtes Zeugnis ausstellt.

dras Scheitern genannt⁴⁵): Weder kann Phaidra an dieser Stelle, wo sie an ihrem Sieg nicht zweifelt, Ursachen nennen, die sie als Gründe für ihr Scheitern ansieht⁴⁶), noch ist es wahrscheinlich, daß der Dichter hier Phaidra unbewußt die Ursachen ihres Scheiterns vortragen läßt. Denn *ἀγρία*, *λέσχα* und *σχολή* erklären das Schicksal Phaidras, wie es die Tragödie vor Augen stellt, gewiß nicht⁴⁷). Und wenn mit der schlechten *αἰδώς* überhaupt auf die *αἰδώς* vor der Amme angespielt sein sollte⁴⁸), mit der Phaidra die Preisgabe ihres Geheimnisses begründet (vgl. vv. 335 ff.), dann würde Euripides zwar Phaidra in tragischer Ironie ein Element nennen lassen, das äußerlich zu ihrem Untergang beiträgt, aber sicherlich nicht, wie manche Interpreten wollen⁴⁹), die entscheidende Ursache, die sie selbst, wie bereits ausgeführt, zu Recht bei der das Geschehen bestimmenden Macht sieht⁵⁰).

Andererseits sind die Beispiele Phaidras nicht ohne jeden Aussagewert für Phaidras Situation⁵¹), sondern wesentlich für die Charakterisierung Phaidras ist eben gerade das Mißverhältnis zwischen den Ursachen falschen Handelns, mit denen sie sich in der Theorie beschäftigt hatte, und der Macht, die sie bedroht⁵²).

45) Wie verschiedentlich angenommen wird; vgl. Wilamowitz 203; E. R. Dodds, *The ΑΙΙΩΣ* of Phaedra and the Meaning of the *Hippolytus*. CR 39, 1925, 102f.; Barrett 230.

46) So richtig Merklin 86. – Nach Dodds (103) bezieht Phaidra ihre Aussage über die *αἰδώς* in ihrer Rede reuevoll auf ihre *αἰδώς* gegenüber der Amme (v. 335).

47) Vgl. auch Snell 60f.; Solmsen 420f. mit Anm. 3.

48) Vgl. bes. Dodds 102f.

49) Vgl. die Übersicht bei Merklin 84f.; dazu kommt Segal 283ff. Gegen eine solche Auffassung wendet sich auch Merklin 85.

50) Es sei hier auf den überzeugenden Vorschlag von Prof. O. Lendle, Saarbrücken, verwiesen, den dieser in der sich an den Vortrag anschließenden Diskussion vorbrachte: Im Vollzug ihrer Überlegungen benutze Phaidra mit *αἰδώς* denselben Begriff wie Hippolytos (v. 78), und dadurch weise der Dichter die Zuschauer darauf hin, daß die von Hippolytos eindeutig positiv eingeschätzte *αἰδώς* ein durchaus problematischer Wert sei. Diese Absicht des Dichters erkläre, warum er Phaidra so verhältnismäßig ausführlich auf die *αἰδώς* eingehen lasse.

51) Snell (65 Anm. 68) erwägt – wenig überzeugend –, ob Phaidra hier Wörter verwende, die Sokrates in seiner Polemik gegen Medea gebraucht habe.

52) Daß sich die von Phaidra aufgezählten Hemmnisse wesentlich von Mächten, die der Vernunft aktiv gegenüberstehen (wie *θημός*, *ἔρω* usw.), unterscheiden, erkannte auch Solmsen (421), zog daraus jedoch nicht die m. E. entscheidende Konsequenz für das Verständnis der Rede Phaidras. – Ähnlich wie Solmsen äußerte sich auch schon A. Rivier, *L'élément démonique chez Euripide jusqu'en 428. Entretiens sur l'antiquité classique* 6, 1958, 70.

Wenn man den allgemeinen Teil der Rede so versteht, muß man weder in den Beispielen Phaidras die eigentliche Ursache für ihr Scheitern finden wollen, noch wäre die Unangemessenheit der Beispiele ein Argument dafür, die Ausführungen dieses Teiles als für die Handlung und das Ziel der Rede Phaidras überflüssig anzusehen. Vielmehr steht der erste Teil der Rede trotz seines allgemeinen Inhaltes in engstem Bezug zur konkreten Situation Phaidras⁵³⁾ – teils indem er die Grundlage für Phaidras Handeln darlegt, teils indem durch ihn die Diskrepanz zwischen dieser Grundlage und Phaidras Problem deutlich wird – und ist für das Verständnis der gesamten Rede und ihrer Aussage im Ganzen des Dramas unabdingbar.

Bei dieser Interpretation der Rede, die sich grundsätzlich von der Auffassung Snells unterscheidet (vor allem auch darin, daß sich Phaidra ganz anders als Medeia versteht), stellt sich die Frage, welche Konsequenz sich für Snells These einer Polemik des Euripides gegen Sokrates ergibt. Trotz aller Kritik, die in der angelsächsischen Forschung an dieser These geübt wurde, und trotz des hier vertretenen anderen Verständnisses der Phaidra-Rede scheint mir für die über das Stück hinausgehende Polemik Phaidras Sokrates der wahrscheinlichste Zielpunkt zu sein⁵⁴⁾. Wenn man in Phaidras Worten jedoch, anders als Snell, ein positives Element erkennt, aber, hierin Snell folgend, Phaidra und Euripides in eins setzte, müßte man zu einer Auffassung kommen, wie sie Conacher vertritt, der in der Aussage von Phaidra – Euripides insofern eher eine Verbesserung der sokratischen These denn einen Widerspruch zu ihr sieht, als das Wissen des Guten für Phaidra zwar keine zureichende, aber doch eine Ursache für das richtige Handeln sei⁵⁵⁾.

53) Ein Bezug des allgemeinen zum konkreten Teil wird verschiedentlich angenommen, aber im einzelnen nicht klar und zureichend bestimmt. Vgl. A. Lesky, *Die Tragische Dichtung der Hellenen*. Göttingen 1972, 317; Solmsen 420 Anm. 1; 422; 424 Anm. 15. Merklin (86) hebt zwar zu Recht hervor, wie sich Phaidra von der gewöhnlichen Haltung der Menschen absetzt (wobei freilich v. 389f. mißverstanden ist), erklärt aber nicht, wie sich eine Gegenposition Phaidras aus den vv. 373 ff. überhaupt ergeben kann.

54) Ältere Versuche, dies zu bestreiten, hat Snell (65 ff.) überzeugend zurückgewiesen. Willink (17) bringt demgegenüber nichts Neues. – Wenn Claus den Bezug auf Sokrates insbesondere deswegen bestreitet, weil Phaidra aufgrund ihrer ganz äußerlichen Moral, wie Claus es sieht, zu einem sinnvollen Dialog mit Sokrates unfähig sei (235–237), so fällt diese These mit ihrer, wie sich gezeigt hat, falschen Voraussetzung.

55) Vgl. Conacher 37f.

Darf man aber so ohne weiteres eine Aussage Phaidras mit der Ansicht des Euripides identifizieren?⁵⁶⁾ Versucht man nämlich, die Ansicht des Euripides aus dem Verlauf des ganzen Stückes zu gewinnen, und berücksichtigt man dabei insbesondere, daß Phaidra mit ihrer Auffassung scheitert, kommt man auf diesem anderen Wege, was die Einstellung des Euripides betrifft, wieder zur These Snells zurück. Denn die Haltung des Euripides läßt sich dann am ehesten so beschreiben, daß er nicht nur die rechte Einsicht als nicht zureichende Gewähr für rechtes Handeln ansieht, sondern, über Phaidras Position hinausgehend, an der Möglichkeit zweifelt, das Rechte mit Wissen und Wollen gegen Mächte wie Eros tun zu können⁵⁷⁾. Phaidras moralischer Optimismus wird von Euripides als Irrtum entlarvt.

Saarbrücken

Bernd Manuwald

56) Vor einer solchen Identifizierung warnt auch Barrett 229.

57) Bei der so modifizierten These Snells verliert auch die Kritik J. Molines an Snell (Euripides, Socrates and Virtue. *Hermes* 103, 1975, 45 ff., bes. 54 ff.), Phaidra sei kein geeignetes Sprachrohr für eine Polemik des Euripides gegen Sokrates, ihren eigentlichen Angriffspunkt.