

NOCHMALS ZUR AIDOS IN PHAIDRAS MONOLOG

Die Rede der Phaidra (Eur. Hipp. 373–430) gibt weiterhin Anlaß zur Diskussion. Immer wieder suchen die Interpreten die Worte der Königin und Gattin des Theseus zu enträtseln, die, in ihren Stiefsohn Hippolytos verliebt, ihrem Leben ein Ende setzen will, um der Schmach einer Entdeckung zu entgehen. Der erneute Versuch an dieser Stelle ist durch B. Manuwalds Reaktion auf meine Abhandlung „Eros und Aidos in Phaidras Monolog“ ausgelöst¹. Manuwalds Aufsatz macht deutlich, daß nicht nur die Bedeutung der von Phaidra angeführten Scham oder Scheu (αἰδώς) weiterhin problematisch bleibt, sondern daß bereits das Thema ihrer nächtlichen Überlegungen, die sie der Amme und dem Chor mitteilt, umstritten ist. In einem ersten Schritt ist also noch einmal zu untersuchen, ob Phaidra über die Ursachen moralischen Fehlverhaltens (so Manuwald) oder über die Ursachen menschlichen Unglücks spricht. In einem zweiten Schritt ist dann zu fragen, welche Rolle die Scham in dieser Analyse spielt. Denn Phaidra sieht die Ursache für Fehlverhalten oder Unglück nicht in der fehlenden Erkenntnis, sondern in der fehlenden Umsetzung des als richtig Erkannten in die Tat (380–4). Hinderlich an dieser Umsetzung seien bei den einen ἀργία („Untätigkeit“), bei den anderen eine der vielen ἡδοναί („Lust, Vergnügen“). Nach der von Manuwald geteilten herkömmlichen Interpretation zählt Phaidra dann einige dieser ἡδοναί auf: „langes Gerede, Müßiggang und Scham“ (μακρὰ καὶ λέσχα, σχολή, αἰδώς 384f.). In dieser Liste stecken nun zwei ungelöste Probleme: 1) „Jedoch scheint bisher noch keine völlig befriedigende Erklärung für αἰδώς als ἡδονή ge-

1) B. Manuwald, Phaidras nächtliche Überlegungen. Euripides, Hippolytos 373–390, in: Dramatische Wäldchen (Festschrift E. Lefèvre), hg. von E. Stärk und G. Vogt-Spira, Hildesheim/Zürich/New York 2000, 59–79; J. Holzhausen, Eros und Aidos in Phaidras Monolog. Euripides Hippolytos 373–430, Stuttgart 1995 (AAWM).

funden worden zu sein“ (Manuwald 70). Nicht nur, daß die ersten beiden Glieder der Liste von ἡδοναί überraschen (um es milde auszudrücken²), die dritte angebliche ἡδονή bleibt rätselhaft. Bei einer nur dreigliedrigen Aufzählung wirkt es nicht überzeugend, daß bereits das dritte, betont gestellte Glied „nur locker angeschlossen“ (ebd. 71) und deshalb gar nicht als Teil der Liste aufzufassen sei³. 2) Dazu kommt das von Manuwald leider nicht diskutierte, aber entscheidende zweite Problem: Inwiefern gehört die Scham oder Scheu (αἰδώς) „zu den Faktoren . . ., welche die Menschen dazu verführen, eine Verhaltensweise vorzuziehen, die dem durch die richtige Einsicht geforderten Handeln nicht entspricht und damit eine schädliche Wirkung hat“ (Manuwald 71)? Einfacher gesagt, in welcher Weise steht αἰδώς dem καλόν/χρηστόν entgegen? Oder mit dem Scholiasten (zu V.385): τί φῆς, Εὐριπίδη, κακὴ ἢ αἰδώς; Auch hier gibt es zahllose Versuche, das Problem zu lösen⁴, und ich möchte hier einen weiteren anschließen. Zuvor soll allerdings das Thema von Phaidras nächtlichen Gedanken betrachtet werden.

Im Unterschied zur herkömmlichen Sicht versuchte ich zu zeigen, daß der einleitende Vers 376: „Weshalb das Leben der Sterblichen verdorben ist“ (ἧ διέφθαρται βίος θνητῶν) nicht in

2) D. L. Cairns, *Aidos. The psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*, Oxford 1993, 327: „The many pleasures of life are then exemplified in long conversations, leisure, and aidos – a strange list, as many commentators have noted . . .“.

3) So bereits U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Eur. Hippolytos* (gr. und dt.), Berlin 1891, 203 Anm. 1. Dagegen z. B. V. N. Jarcho, *Warum ist die euripideische Phaidra zugrundegegangen?*, Acta cl. Univ. scient. Debrecen. 12, 1976, 11: „Erstens erlaubt der grammatische Sinn des Satzes nicht, αἰδώς von den vorangehenden gleichartigen Satzgliedern zu trennen . . .“.

4) Der gewagteste, aber nicht überzeugende Versuch stammt von E. M. Craik, *Αἰδώς in Euripides' Hippolytos 373–430*, JHS 113, 1993, 45–59 und: *Phaidra's Aidos again*, CQ 47, 1997, 567–9: αἰδώς sei euphemistische Metonymie für ἔπος; der wohl neueste von W. D. Furley, *Phaidra's pleasurable aidos* (*Eur. Hipp.* 380–7), CQ 46, 1996, 84–90: Er versteht αἰδώς als die Reputation und den Respekt, die andere einem entgegenbringen (nach Theog. 1063–8 hält er dies für eine ἡδονή); zur Kritik Manuwald (wie Anm. 1) 70f. Anm. 30 und Craik 1997, 569. Ich möchte einwenden, daß in Phaidras Fall die Rücksicht auf ihre hohe Stellung und ihr Ansehen gerade den Entschluß fördert, sich zu töten, und ihm nicht hinderlich sind (vgl. Anm. 38). Andererseits betont Furley zu Recht, daß bei αἰδώς stets ein Gefühl für den eigenen Status, den man einnimmt, mitschwingt; inwiefern dieses Gefühl sie vom Selbstmord abhalten könnte, versuche ich unten zu erklären.

einem moralischen Sinne zu verstehen sei⁵. Manuwald (wie Anm. 1) 65 widerspricht dieser Interpretation. Es scheint sinnvoll, den Kontext genauer zu betrachten. Phaidra hält ihre Rede, kurz nachdem die Amme ihr das Bekenntnis ihrer Liebe zu Hippolytos entlockt hat. Direkt vor der Rede steht die Reaktion der Amme und des Chores auf diese Enthüllung. Beide sind im höchsten Maße entsetzt: Die Amme fühlt sich vernichtet und will sich töten⁶. Kypris sei mehr als eine Göttin: Sie habe Phaidra, die Amme und das ganze Haus vernichtet (ἢ τήνδε κάμει καὶ δόμους ἀπόλεσεν 361). Der Chor ist ebenfalls verzweifelt und sagt: „Du bist dahin, ein Übel hast Du ans Licht gebracht ... Nicht unklar ist, welches Ende Kypris' Schicksalsschlag für Dich bewirken wird, unselige Tochter aus kretischem Haus“ (ὄλωλας, ἐξέφηνας ἐς φάος κακά ... ἄσημα δ' οὐκέτ' ἐστὶν οἱ φθίνει τύχα / Κύπριδος, ὧ τάλαινα παῖ Κρησία 368 und 371f.). Im Lichte dieses doppelten ὄλλυμι muß m. E. die Phrase βίος διέφθαρται gesehen werden. Phaidras Leben ist in der Sicht von Amme und Chor ruiniert, weil sie den eigenen Stiefsohn liebt. Ist damit Schicksal oder Moral gemeint? Die Frauen weisen auf Aphrodite und sehen in ihr die primäre Ursache⁷. Die Amme sagt sogar deutlich über Aphrodites Wirken: „Besonnene lieben, wider Willen, aber dennoch, schlechte Menschen“ (οἱ σώφρονες γάρ, οὐχ ἐκόντες ἀλλ' ὅμως, / κακῶν ἐρώσι 358f.). Amme und Chor machen also in erster Linie die Göttin verantwortlich, nicht moralisches Fehlverhalten. Phaidras Antwort richtet sich ausdrücklich an den Chor (und die Amme) und ist somit als Reaktion auf deren Worte aufzufassen. Sie berichtet von ihren nächtlichen Überlegungen, die nach den Ursachen fragten, weshalb menschliches Leben ruiniert sein kann. Diese Überlegungen passen m. E. am besten dann in die Gesprächssituation, wenn sie

5) Holzhausen (wie Anm. 1) 11–15; meine Argumentation beruhte vor allem auf einer Stellen-Untersuchung der Verbindung von βίος und διαφθεῖρειν. Vergleichbare Belege für ein moralisches Verständnis der Phrase διέφθαρται βίος bringt Manuwald leider nicht.

6) Eur. Hipp. 353–357 ὥς μ' ἀπόλεσας. / γυναῖκες, οὐκ ἀνασχέτ', οὐκ ἀνέξομαι / ζῶσ'· ἐχθρὸν ἡμᾶρ, ἐχθρὸν εἰσορῶ φάος. / ῥίψω μεθήσω σῶμ', ἀπαλλαχθήσομαι / βίου θανοῦσα· χαίρετ', οὐκέτ' εἴμ' ἐγώ.

7) In 438 spricht die Amme von den ὄργαι θεᾶς, vgl. 769 (Chor): χαλεπᾶ δ' ὑπέραντλος οὐσα συμφορᾶ. Hier kommt natürlich das schwierige Verhältnis von göttlicher Ursache und menschlicher Mitwirkung ins Spiel. Auch wenn die Amme in Aphrodite die primäre Ursache sieht, hält sie Phaidra für nicht völlig unschuldig: χρῆν μὲν οὐ σ' ἀμαρτάνειν (507).

darum kreisten, warum Menschen unglücklich sind und ihr Leben mißlingt, nicht aber, warum sie moralisch fehlgehen.

In diesem neutralen Sinne ist dann auch der folgende Ausdruck (378) *πράσσειν κάκτιον* (auch Manuwald schließt jetzt diese Lesung nicht aus⁸) zu verstehen. Hier ist der Komparativ genauer zu beachten. Ich sehe zwei Möglichkeiten, ihn zu verstehen. Einerseits könnte er in einem zeitlichen Sinne gemeint sein: Gegenüber einer früheren Situation geht es einem Menschen schlechter; welche Ursache gibt es dafür? Andererseits scheint auch eine logische Auffassung möglich: Phaidra fragt, warum es einem Menschen schlechter geht, als es ihm eigentlich gehen könnte⁹. Sie vergleicht einen hypothetischen Zustand mit der Realität und sucht nach den Gründen der Diskrepanz. Was die Ursachen und Gründe nun angeht, so behauptet Phaidra, daß nicht die Natur der Einsicht (*γνώμης φύσις*) verantwortlich zu machen sei, sondern in vielen Fällen die fehlende menschliche Willenskraft, das Erkannte auch zu tun (dazu unten)¹⁰. Damit widerspricht Phaidra der Amme und dem Chor, die äußere Mächte, in ihrem Falle Aphrodite, als

8) Nach Aischyl. Cho. 1044 εὖ ... ἔπραξας und Simonides Frg. 542,17f. PMG *πράξας γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός, κακός δ' εἰ κακῶς* (allerdings erst in Platons Interpretation in Prot. 344e–345a) könne nach Manuwald (wie Anm. 1) 66 *κάκτιον* *πράττειν* auch „schlechter handeln“ bedeuten. Die Mehrheit der Belege stimmt skeptisch gegenüber dieser Annahme: Für *κάκτιον* *πράττειν* gibt es in der griechischen Literatur sechs weitere Belege (keinen weiteren in der Tragödie) in der Bedeutung „schlechter ergehen“, und *κακῶς* *πράττειν* bedeutet an über 40 Stellen in der Tragödie stets „schlecht ergehen“. Im übrigen scheint mir Barretts Argument, der Kontext fordere den Gegensatz von Einsicht und Handeln, nicht überzeugend; dieser Gegensatz wird erst zwei Verse später (380f.) eingeführt; wenn der Zuschauer *πράσσειν κάκτιον* (378) hört, kennt er diese Fortsetzung noch nicht. Und auch die Opposition zu εὖ *φρονεῖν* verlangt nicht „schlechter handeln“: Welchen Anstoß sollte der Gedanke erregen, daß Klugheit und Lebensglück einander nicht bedingen?

9) Ich danke N. Blößner für diese Anregung und die Durchsicht des gesamten Manuskripts.

10) Wenn Phaidra betont, daß viele von denen, denen es schlechter (als zuvor oder als nötig) geht, die rechte Einsicht haben, dann gibt es neben den vielen auch eine Gruppe, die noch nicht einmal die richtige Einsicht hat und deshalb scheitert. Ob Phaidra den historischen Sokrates meint, der die Ansicht vertreten habe, im Wissen und Erkennen (was in dessen Sicht allerdings ein Handeln im Sinne des Erkannten einschließt, vgl. Manuwald [wie Anm. 1] 78 Anm. 51) läge eine hinreichende Bedingung für menschliches Lebensglück, scheint mir unsicher, vgl. Holzhausen (wie Anm. 1) 33–35; wichtiger ist die generelle Stellungnahme des Dichters, die in der Gestaltung der Phaidra liegt, dazu S. 258.

Ursache für ihren Untergang benannten. Zwar fühlt auch sie sich von der Liebe wie von einer Schicksalsmacht verwundet (392, in 401 nennt sie Kypris als ihre Gegnerin, vgl. 725–7)¹¹, aber darin liegt für sie nicht das Entscheidende. Für Phaidra kommt es auf die menschliche Reaktion an, die allein über Glück oder Unglück entscheidet: Für Phaidra ist Aphrodite besiegbar (401). Deshalb hält sie in erster Linie das menschliche Fehlverhalten für das Unglück verantwortlich, nicht eine übergeordnete göttliche Macht¹². Dieser Widerspruch wird nur dann deutlich, wenn man βίος διέφθαρται und πράσσειν κάκιον in einem neutralen, nicht moralischen Sinne auffaßt; so werden der Gang des Gespräches plausibel und Phaidras Worte als Reaktion auf das zuvor Gesagte nachvollziehbar.

In einem nächsten Schritt stellt sich die Frage, ob Phaidra sich selbst unter diejenigen zählt, deren Leben „verdorben“ oder „mißglückt“ sei. Hier möchte ich jetzt der von Manuwald (wie Anm. 1) 63 f. und anderen vertretenen Sicht den Vorzug geben: Phaidra ist davon überzeugt, daß sie nicht nur richtige Einsichten hat, sondern sie auch in die Tat umsetzen und insofern nicht den Fehlern der anderen unterliegen wird, wie vor allem im zweiten Teil ihrer Rede deutlich wird (bes. 401 f.). „Richtig“ (εὖ φρονεῖν, τὰ χρηστά / τὸ καλὸν γινώσκειν / εἰδέναι) sind dabei für sie jene Einsichten, die das Leben eines Menschen gelingen lassen und ihn glücklich machen. Es handelt sich um Gegenbegriffe zum „Scheitern des Lebens“ (διαφθορὰ βίου)¹³. In welchem Verhältnis steht das „Richtige“ nun

11) In diesem Sinne spricht sie von ihrer Liebe als νόσος (405, 597), συμφοραί (596) und τύχαι (673); nur ist für sie allein wichtig, wie der Mensch auf eine solche Krankheit oder solches Unglück reagiert; denn sie hält es für unmöglich, die Liebe aus ihrem Herzen zu vertreiben; sie kann nur versuchen, mit ihr in rechter Weise umzugehen (κάλλιστα φέπειν 393, εὖ φέπειν 398) und Aphrodite so zu besiegen; zu den drei Phasen ihres Verhaltens vgl. Holzhausen (wie Anm. 1) 7.

12) Insofern schreibt Manuwald (wie Anm. 1) 65 zu Recht: „... dann ist klar, daß sie die ‚Verderbnis‘ des Lebens ... (ausschließlich) auf menschliches Fehlverhalten zurückführt ...“. Amme/Chor und Phaidra sehen aber unterschiedliche Gründe für das gleiche Phänomen. Die „Verderbnis des Lebens“ muß also die Alternativen Fremdu rsache oder menschliches Verschulden umfassen. Übrigens sagt Phaidra nicht, daß, wenn man schlecht handelt, es einem auch schlecht geht (das wäre tatsächlich naiv), sondern lediglich, daß wenn es einem schlecht geht, fehlende Erkenntnis (vgl. Anm. 10) oder mangelnde Umsetzung des als richtig Erkannten die Ursache darstellen.

13) Manuwald (wie Anm. 1) 63 Anm. 11 unterscheidet zu Recht ein „Scheitern (am Leben) unter Wahrung der moralischen Integrität“ und ein „Scheitern unter deren Verlust“. Der Begriff „Scheitern“ umfaßt also beides und ist deshalb als neutrale Übersetzung von βίος διέφθαρται geeignet.

zur Moral? Ausdrücklich bekennt sie sich zu einer *δικαία κάγαθὴ γνώμη* (427)¹⁴: Das, was das Leben gelingen läßt, ist für sie zugleich das moralisch Richtige¹⁵. Im Ehebruch sieht sie dagegen ein schändliches Verbrechen, das sie mit deutlichen Worten verurteilt¹⁶. Ihr Anspruch, das Richtige zu wissen und es auch zu tun, steht also im Konflikt mit ihren Gefühlen gegenüber dem Stiefsohn. Die Lösung dieses Konfliktes erreicht Phaidra dadurch, daß in ihrer Sicht die unerlaubte Liebe erst dadurch zum wirklichen *αἰσχρόν* wird, wenn sie bekannt wird. Das unreine Herz (*φρήν δ' ἔχει μίασμά τι*, 317) fällt sozusagen nicht ins Gewicht, solange niemand davon weiß¹⁷. Dies macht aber den Selbstmord notwendig, weil allein durch ihn verhindert werden kann, daß ihr Verlangen offenbar wird oder sie gar ihrer schändlichen Liebe nachgibt und dadurch ihr eigenes Leben und das der Kinder ruiniert¹⁸. Solange ihre Liebe verborgen ist, kann Phaidra ihr Leben als gelungen ansehen, weil sie in ihrem Ansehen als treue Gattin und Königin noch keinen Schaden genommen hat. Insofern bedeutet ihre Rede auch in dieser Hinsicht eine Antwort auf die Schmerzensausbrüche von Amme und Chor: Sie will den Frauen beweisen, daß ihr Leben (wenn auch nur für den Preis des Selbstmordes) nicht mißlungen ist, weil sie das für sie Richtige, das zugleich im Einklang mit dem ethisch Gebotenen steht, tun wird und so Aphrodite besiegen kann¹⁹. Das Paradoxon, das in dieser Haltung liegt,

14) Der genaue Sinn der Verse ist leider umstritten, vgl. Manuwald (wie Anm. 1) 64 Anm. 12; vgl. auch 240 *ποῖ παρεπλάγχθη γνώμης ἀγαθῆς*: Die „gute Gesinnung“ ist dabei nicht Selbstzweck, sondern dient der öffentlichen Reputation (*εὐκλεία* 489, vgl. 717), auf die es Phaidra vor allem ankommt, vgl. die Worte der Amme (502): *τοῦνομ', ᾧ σὺ καθανῆ γαυρουμένη*.

15) Daß dieser Zusammenhang keineswegs unumstritten ist, versteht sich von selbst; Platon wird die „*Politeia*“ schreiben, um ihn philosophisch zu begründen, vgl. dazu P. Stemmer, *Der Grundriß der platonischen Ethik*, ZPhF 42, 1988, 529–569.

16) Eur. Hipp. 407–9 *ὡς ὄλοιο παγκάκως / ἦτις πρὸς ἄνδρας ἦρξας' αἰσχύνειν λέχη / πρώτη θυραίους*.

17) Nachdem Hippolytos die Wahrheit erfahren hat, nennt sie ihre Liebe dagegen *ἄδικα ἔργα* (676).

18) Phaidra weiß, daß, wenn sie den Ehebruch begeht, es nicht geheim bleiben wird (428–30). Solange sie also die Liebe nur in ihrem Herzen trägt und nur die Amme und der Chor davon wissen (deren Schweigen sich Phaidra gewiß ist), sieht sie sich nicht im Unglück.

19) Durch den Selbstmord kann sie ihre Unmoral (im Herzen) aufheben: *ἐκ τῶν γὰρ αἰσχρῶν ἐσθλὰ μηχανώμεθα* (331); denn zuvor hat sie „gesündigt“ (*ἀμαρτάνειν* 233, von der Amme 507 aufgenommen), vgl. auch 404 *αἰσχρὰ δρᾶν*.

scheint Phaidra nicht zu bemerken oder zu verdrängen: Ihr Leben wird nur dadurch vor einem Scheitern bewahrt (βίος διέφθαρται), daß sie ihr Leben zerstört (διαφθείρειν βίον). Dazu fügt sich gut Manuwalds Beobachtung (64), daß Phaidra dem Leben an sich keinen Wert beimißt und über dessen Verlust in ihrer Rede überhaupt nicht klagt; würde sie es tun, geriete ihr Selbstbewußtsein ins Wanken.

Damit ist der Ausgangspunkt für Phaidras Analyse menschlichen Fehlverhaltens geschaffen, und es kann die umstrittene Liste von Gründen, die die anderen, aber nicht Phaidra selbst daran hindern, ihre Einsichten auch zu verwirklichen, betrachtet werden. Ich übersetze paraphrasierend²⁰: „Man weiß und erkennt das Richtige, aber man macht sich nicht die Mühe, es auszuführen, die einen aus Trägheit (ἀργία), die anderen, weil sie ein Vergnügen (ἡδονή) dem vorgezogen haben, was gut und richtig wäre, ein Vergnügen an irgend etwas anderem (als an dem, was richtig wäre)²¹. Und das Leben bietet viele Vergnügen (dieser Art), und es gibt langes Gerede und den Müßiggang, ein Übel, das Spaß macht, und es gibt die Scham.“ Das Problem der Stelle liegt m. E. darin, daß Phaidra zuerst zwei Hinderungsgründe nennt (ἀργία und ἡδονή), dann aber diesem Paar eine zweite Liste anfügt. Hier möchte ich weiterhin daran festhalten, daß die Gruppe λέσχει – σχολή – αἰδώς nicht eine Apposition zu ἡδοναί darstellt (so die von Manuwald verteidigte übliche Auffassung), sondern gemeinsam mit ἡδοναί eine zweite Liste aus vier²²

20) Eur. Hipp. 380–3 τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκομεν, / οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', οἱ μὲν ἀργίας ὑπο, / οἱ δ' ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ / ἄλλην τιν'.

21) Vgl. Holzhausen (wie Anm. 1) 17 f.; dieser Interpretation von ἄλλην τινά widerspricht Manuwald (wie Anm. 1) 67 f. (in Anm. 23 seine Kritik an Furlleys Lösung, ἄλλην τινά bedeute „dubious, illusory, bad“) mit dem Argument, daß die Fortsetzung εἰσὶ δ' ἡδοναὶ πολλαὶ „unverständlich wäre, bei der offenbar ganz allgemein ἡδοναί als Hemmnisse für das rechte Handeln angesehen werden . . .“. Wenn Phaidra von einem Vergnügen spricht, das dem καλόν zuwiderläuft, und fortsetzt: „es gibt viele Vergnügen“, dann dürften damit solche zuwiderlaufenden Vergnügen gemeint sein (und nicht alle!). In der Regel behindern ἡδοναί das Tun des Richtigen, aber Phaidra wird wissen, daß es auch Vergnügen gibt, die dem Richtigen förderlich sind; weil sie diese nicht meint, setzt sie betonend hinzu: ἄλλην τινά. Manuwald (wie Anm. 1) 68 schlägt vor, ἄλλην τινά bedeute hier nur „irgendeine“: „. . . weil sie (einer) Lust anstelle des Lobenswerten den Vorzug gegeben haben, irgendeiner (sc. wenn es nur überhaupt etwas Lustvolles ist und nicht das Lobenswerte)“. Eine wirkliche Parallele für diesen Gebrauch fehlt.

22) Im Anschluß an Kovacs habe ich μακρὰὶ λέσχει καὶ σχολή als Hendiadyon interpretiert, so daß die Liste ein Trikolon mit wachsenden Gliedern darstellen würde: ἡδοναί (halber Vers), λέσχει καὶ σχολή (ein Vers; mit Apposition), αἰδώς

gleichrangigen Gliedern bildet (das Komma nach βίου in 383 ist zu streichen); ich verstehe diese zweite Liste jetzt als eine Erläuterung des ersten Paares, und zwar in chiasmischer Stellung²³:

ἀργία πoλλὰ ἡδοναί
 ἡδονή a) μακρὰ ἰέσχαι b) σχολή c) αἰδώς

Um ihrer Argumentation Gewicht zu geben, erläutert Phaidra die beiden grundsätzlichen Fehler. Bei der ἡδονή genügt ein Hinweis auf deren Artenreichtum, bei der „Untätigkeit“ weist sie auf deren Aspekte: Der Untätige (a) liebt es, viel zu reden, (b) gibt sich dem Müßiggang hin, weil dieses Übel Freude bereitet²⁴, oder (c) scheut und schämt sich, das eigentlich Richtige zu tun. Im ersten Fall ist es offensichtlich, daß der Satz εἰς δ' ἡδοναί πoλλὰ βίου eine erläuternde Ergänzung zu ἡδονή darstellt, im anderen Fall wird der Bezug der drei Glieder (a–c) zur ἀργία von Manuwald geleugnet²⁵. Es soll dagegen noch einmal an die Stellen in der griechischen Literatur erinnert werden, an denen ἀργία und σχολή miteinander verbunden werden²⁶. Daß Untätigkeit von vielem Gerede begleitet

(3 Verse). Manuwald (wie Anm. 1) 69 Anm. 26 hält das für „relativ willkürlich“, vgl. aber Antiphon, Frg. 41 ἰέσχας ἔλεγον δημοσίους τινὰς τόπους, ἐν οἷς σχολὴν ἄγοντες ἐκαθέζοντο πολλοί. Die Annahme eines Hendiadyoin ist für meine Interpretation nicht wesentlich, vgl. Holzhausen (wie Anm. 1) 20 Anm. 66.

23) Vgl. Manuwald (wie Anm. 1) 69: „Daher kann man die Folge ἡδοναί, ἰέσχαι, σχολή, αἰδώς (383–385), auch wenn man sie als ‚Liste‘ auffaßte, in ihrer Funktion nicht anders einstufen als ἀργία und ἡδονή (381 f.).“ Noch deutlicher würde dieses Verständnis, wenn man mit Stob. Anth. 3,30,2 in 384 liest: μακρὰ δὲ ἰέσχαι κτλ.; nötig scheint mir dies nicht.

24) Bei der Apposition τερπνὸν κακόν (384) liegt das Gewicht auf κακόν: Der Müßiggang ist (entgegen der allgemeinen Sichtweise) ein Übel, weil er das Tun des Richtigen verhindert. Dies ist ihm leicht möglich, weil er von τέρπνις begleitet wird. ἀργία und ἡδονή sind also durchaus keine Gegensätze, sondern berühren sich und bezeichnen unterschiedliche Aspekte ein und desselben Phänomens: der fehlenden Willenskraft, die sich vom eigentlich Richtigen ablenken läßt.

25) Manuwald (wie Anm. 1) 69 Anm. 26: „Im übrigen handelt es sich bei ἀργία um bloße Inaktivität, während hier σχολή (und besonders μακρὰ ... ἰέσχαι) eine bestimmte Form des Verhaltens bezeichnet, die man der eigentlich zu wählenden vorzieht.“ Dagegen ist einzuwenden, daß Gerede und Müßiggang, was das eigentlich zu Tuende angeht, Inaktivität bedeuten: Anstatt das, was man für richtig hält, zu tun, lenkt man sich durch andere Tätigkeiten ab und bleibt im Hinblick auf das καλόν/χρηστόν untätig.

26) Zu den in Holzhausen (wie Anm. 1) 22 Anm. 75 genannten Stellen kann man ergänzen: Artemidor, Onir. 1,54: παντὶ δὲ χειροτέχνῃ καὶ ῥήτορι σχολὴν καὶ ἀργίαν εἰς ἐνιαυτὸν σημαίνει (vgl. ebd. 2,3), Galen, De parvae pilae exercitio vol. 5 S. 901 (ed. Kühn): καὶ ἀργίας σχολῆ τὸν καιρὸν ἐπιτηρούσης ..., Hippocrates, De

wird, wird von Achill in der *Aulischen Iphigenie* direkt ausgesprochen (IA 1000f.): Im griechischen Heer, das zur Untätigkeit verurteilt ist, macht sich Gerede breit (στρατὸς γὰρ ἀθρόος, ἀργὸς ὢν τῶν οἴκοθεν, / λέσχας πονηρὰς καὶ κακοστόμους φιλεῖ)²⁷. Für die αἰδῶς kann man auf den euripideischen Ion verweisen, der die Aidos eine „untätige Göttin“ (ἀργὸς ἢ θεός, Eur. Ion 337) nennt²⁸. Obwohl der Mensch das Richtige erkennt, handelt er nicht (er ist ἄ-εργος), weil Müßiggang und Gerede ihn abhalten oder weil Scham und Scheu ihn davon zurückhalten. Man kann sich nun viele Situationen vorstellen, in denen die Rücksicht auf das Urteil anderer das Tun des eigentlich Gebotenen verhindert²⁹. Wichtiger ist, weshalb Phaidra in ihrer jetzigen Situation diesen Hinderungsgrund, dessen sie sich schon früher bewußt war, erwähnt. Denn der Sinn des Abschnittes fordert, daß Phaidras Gedanken einerseits in einem allgemeinen Sinne gültig sind, weil sie diese schon früher unabhängig von ihrer jetzigen Lage hatte, andererseits aber auf ihre momentane Situation bezogen werden können (denn nur dann

decente habitu 1,5: ὅπη οὐκ ἀργίη, οὐδὲ μὴν κακίη· τὸ γὰρ σχολάζον καὶ ἄπρηκτον ζητέει ἐς κακίην καὶ ἀφέλκεσθαι. Besonders instruktiv wäre Stob. Anth. 3,30,6a, wenn es sich wirklich um zwei zusammenhängende Sophokles-Verse handelte: Σοφοκλέους Ἰφιγενείας· Τίτκει γὰρ οὐδὲν ἐσθλὸν εἰκαῖα σχολή (Soph. Frg. 308). Θεὸς δὲ τοῖς ἀργοῦσιν οὐ παρίσταται (Frg. adesp. 527).

27) Vgl. Xenoph. Oec. 1,20 ἀνωφελεῖς ἀνθρώπων ὁμιλίαι. . . αἱ διακαλοῦσιν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ὠφελίμων ἔργων . . ., Philostrat, vit. Apoll. 8,7 λαλιᾶς δ' ἐρώσι καὶ τρυφῆς, ἐξ ὧν ἀργία φύεται πονηρὰ ζῦμβουλος ἔργου παντός.

28) Vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Eur. Ion, Berlin 1926, 100: „Göttlich ist das Schamgefühl, weil es den Menschen wider bessere Einsicht hemmen kann.“ Wichtig auch Plutarch, de virt. mor. 448F: αἰδῶς verpasse durch Zögern und Zaudern den rechten Moment des Handelns; vgl. dazu Holzhausen (wie Anm. 1) 24.

29) Ein solcher Fall liegt z. B. bei Kreon in der *Medeia* vor: Gegen seine Überzeugung gibt er Medea einen Tag Aufschub, weil er sich schämt, hartherzig und tyrannisch zu erscheinen: αἰδοῦμενος δὲ πολλὰ δὴ διέφθορα (349). Zu erinnern ist schließlich an Hippolytos selbst, für den Aidos von großer Bedeutung ist (78); aus Scham und Scheu, den Schwur zu übertreten, redet er nicht (was das „Richtige“ für ihn wäre) und bewirkt so seinen Untergang. Hier treten das für ein bestimmtes Individuum Richtige und eine moralische Norm in Konflikt: Hippolytos tut das für ihn Richtige nicht, weil es einen Bruch des Schwurs bedeuten würde. Vergleichbar auch Phaidras αἰδῶς gegenüber der Amme (335): Obwohl es das Richtige wäre, zu schweigen, redet sie aus Ehrerbietung gegenüber der Bittflehenden. Ich glaube allerdings nicht, daß Phaidra sich auf diesen Akt der αἰδῶς in ihrer Rede bezieht, denn dann würde sie ja der Ansicht sein, denselben Fehler, den die anderen machen, selbst bereits gemacht zu haben.

wird ihre Rede in der spezifischen Situation verständlich). Ich möchte vorschlagen, die von Phaidra genannte αἰδώς konkret auf ihren geplanten Selbstmord zu beziehen.

Anders als im christlichen Verständnis kann der Selbstmord im antiken Verständnis (besonders in der Tragödie) eine ruhmvolle Tat sein, weil man selbstbestimmt die Konsequenzen aus einer bestimmten unhaltbaren oder unerträglichen Situation zieht und seinen eigenen Grundsätzen treu bleibt³⁰. Andererseits kann Aristoteles vom Selbstmord sagen (EN 1138a13f.): καί τις ἀτιμία πρόσεστι τῷ ἑαυτὸν διαφθεύραντι ὡς τὴν πόλιν ἀδικοῦντι. Worin dieser „Ehrverlust“ besteht, erläutert er an anderer Stelle (1116a12f.): „Den Tod suchen, um ... einem Liebeskummer ... zu entgehen, das ist nicht tapfer, sondern vielmehr feige.“ (τὸ δ' ἀποθνήσκειν φεύγοντα ... ἔρωτα ... οὐκ ἀνδρείου, ἀλλὰ μᾶλλον δειλοῦ)³¹. So bedeutet der Freitod das Eingeständnis einer Niederlage, auf die man in anderer Weise nicht glaubte reagieren zu können. Phaidra selbst äußert später voller Bitternis, daß sie im Tod der Aphrodite, die sich freuen werde, unterlegen sei³². Die Freude eines Gegners ertragen zu müssen, berührt in besonderem Maße das Selbstwertgefühl eines Griechen. An dieser Stelle wird eine andere Sichtweise des Selbstmordes sichtbar, die Phaidra im Optimismus ihres Monologs noch verdrängt hatte (vgl. S. 250). Aber wenn sie in ihrer Rede die Scham als einen möglichen Faktor nennt, der sie hindern könnte, ihren richtigen Entschluß auch auszuführen, dann dürfte die Sorge über die mit dem Selbstmord verbundene Verletzung ihrer Ehre schon im Monolog im Hintergrund stehen.

Dazu dürfte ein moralischer Aspekt kommen. Nach Platons Darstellung sei der Freitod der allgemeinen Meinung zufolge

30) Eine solche Haltung wird z. B. deutlich in Soph. Frg. 952 ausgesprochen: ὅστις γὰρ ἐν κακοῖσιν ἰμείρει βίου, / ἢ δειλός ἐστιν ἢ δυσάλητος φρένας (ob dies allerdings Sophokles' Position ist, scheint mir zweifelhaft). So lobt denn auch der Chor (483 ff.) Phaidras Entschluß zum Selbstmord, betont aber, daß dieses Lob unangenehm und schmerzvoll für Phaidra sei: αἰνῶ δὲ σέ. / ὁ δ' αἶνος οὗτος δυσχερέστερος λόγων / τῶν τῆσδε καὶ σοι μᾶλλον ἀλγίων κλύειν.

31) Vergleichbar Herakles in HF 1347 f.: ἐσκεψάμην δὲ καίπερ ἐν κακοῖσιν ὦν / μὴ δειλίαν ὄφλω τιν' ἐκλιπὼν φάος. Scham über den möglichen Vorwurf der Feigheit hindert ihn an der Selbsttötung.

32) Eur. Hipp. 725–7 ἐγὼ δὲ Κύπριν, ἥπερ ἐξόλλυσσι με, / ψυχῆς ἀπαλλοχθεῖσα τῆδ' ἐν ἡμέρᾳ /τέρψω· πικροῦ δ' ἔρωτος ἡσηθησομαι.

„nicht erlaubt“ (οὐ γὰρ φασι θεμιτὸν εἶναι)³³; nur bestimmte Gründe und Intentionen lassen den Freitod als erlaubt erscheinen³⁴. Da in Phaidras Fall der Grund ihres Todes aber nicht offenbar werden darf, muß sie damit rechnen, daß ihre Tat nicht allgemeine Zustimmung findet: Auch in dieser Hinsicht könnte sie aus Rücksicht auf ihre Reputation davor zurückscheuen³⁵. Der gesamte zweite Teil ihrer Rede, in dem sie den Selbstmord rechtfertigt, ist in diesem Sinne als eine Entkräftung möglicher Schamgefühle zu verstehen: Phaidra begründet, warum der Selbstmord die richtige Entscheidung darstellt und es in ihrem Falle keinen Grund gibt, die Tat aus Scham zu unterlassen.

Und schließlich sehe ich noch einen konkreten Rückbezug auf die Worte der Amme. Denn diese hatte ihre Herrin daran erinnert, daß ihr Selbstmord Verrat an den Kindern bedeute, die damit das Erbe des Vaters an Hippolytos, den Bastard, verlieren würden³⁶. Der Vorwurf, sich an den eigenen Kindern zu vergehen, könnte also ihre Scham erregen und sie so von ihrem Vorhaben abbringen. Diesem Argument der Amme erwidert Phaidra im zweiten Teil, daß sie durch ihren Freitod ihren Kindern nicht schadet, sondern im Gegenteil die Nichtausführung ihres Entschlusses, den sie für den unbestreitbar besten hält (401), ihre Familie, besonders das Glück ihrer Kinder (420–6), zerstören würde (vgl. ἄχθος οἴκων, 386). Selbst ihren Kindern gegenüber sieht sie also keinen Grund für Schamgefühle: Erster und zweiter Teil ihrer Rede sind auch in dieser Hinsicht inhaltlich zusammengebunden.

33) Plat. Phaid. 61c, vgl. auch 61e ἤδη γὰρ ἔγωγε, ὅπερ νυνδὴ σὺ ἦρου, καὶ Φιλολάου ἤκουσα. . . ., ἤδη δὲ καὶ ἄλλων τινῶν, ὡς οὐ δεοὶ τοῦτο ποιεῖν· σαφές δὲ περὶ αὐτῶν οὐδενὸς πώποτε οὐδὲν ἀκήκοα.

34) Platon diskutiert sie leg. 873c–d (vgl. leg. 854a–c: bei unheilbarer verbrecherischer Neigung): Für Phaidra würde gelten: αἰσχύνης τινὸς ἀπόρου καὶ ἀβίου μεταλαχούσα; zu den von den Stoikern gemachten Ausnahmen, vgl. M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, Zürich/Stuttgart²1964, 145–147.

35) Möglicherweise spielte auch ein religiöses Moment hinein: Man scheut sich vor den Göttern, weil man in ihren Machtbereich, über Tod und Leben zu entscheiden, eingreift (so jedenfalls Sokrates nach Plat. Phaid. 61e, vgl. leg. 873c τὴν τῆς εἰμαρμένης βίαν ἀποστερῶν μοῖραν). So ruft der Chor aus (813 f.): αἰαὶ τόλμας, βιαιῶς θανούσ' ἀνοσίωι τε συμφορᾷ, vgl. dazu *Amphitryon* in HF 1212 f., der den Selbstmord φόνιον ἀνόσιον nennt.

36) Eur. Hipp. 305–310 εἰ θανῆ, προδοῦσα σοὺς / παῖδας, πατρῶων μὴ μεθέξοντας δόμων, / μὰ τὴν ἄνασσαν ἱπίαν Ἀμαζόνα, / ἢ σοῖς τέκνοισι δεσπότην ἐγείνατο, / νόθον φρονούντα γνήσι', οἰσθᾶ νιν καλῶς, / Ἰππόλυτον.

Da diese Wertung der Scham und Scheu, die ja normalerweise das Tun des Guten und Richtigen fördert, weil sie sich an die allgemeine Meinung oder Moral hält, überrascht, ergänzt Phaidra, daß αἰδώς als ein und dasselbe Verhalten in verschiedenen Situationen eben verschieden wirkt³⁷; so gebe es neben der von ihr gemeinten Form eine andere, die nicht schädlich sei: Sie steht dem Tun des Richtigen und damit dem Glück des Menschen nicht im Wege. Ein Beispiel für diese Form der Scham hat sie selbst wenige Verse zuvor gegeben, als sie sich ob ihres Liebeswahns schämte und deshalb den Kopf verhüllen ließ³⁸. So wird an Phaidra selbst die Ambivalenz der Scham am besten deutlich: Scham über den Ehebruch führt sie zum Selbstmord, und gleichzeitig könnte die Scheu vor dem Selbstmord die Umsetzung dieser in ihren Augen richtigen Entscheidung verhindern, so daß die verbotene Liebe offenbar wird oder gar in der Realität Erfüllung findet.

Aber nicht nur die αἰδώς hat einen Bezug zu Phaidras jetziger Situation³⁹. Bei der ἡδονή ist dieser Bezug offensichtlich: Phaidra spürt, daß das Verlangen nach Hippolytos sie daran hindern könnte, das als richtig Erkannte in die Tat umzusetzen⁴⁰. Das Wort ἡδονή kommt im Stück selten vor, aber ausgerechnet wenige Verse später im Mund der Amme (495 f.): ‘Würdest Du nicht vor dem Selbstmord stehen’, „würde ich nicht deiner Lust zuliebe, dich mit ihm zu verbinden, Dich in diese Richtung drängen“

37) Die Beziehung von δισσαι δ' εἰσίν (385 f.) auf die ἡδοναί, die von manchen Interpreten vertreten wird (zuletzt wieder S. D. Sullivan, Eur. Hippolytus: A study of psychological terminology, SIFC 18, 2000, 28 f. mit Anm. 26), sollte nach Manuwald (wie Anm. 1) 71 Anm. 32 endgültig aufgegeben werden.

38) Eur. Hipp. 245 f. κρύπτε· κατ' ὄσσω δάκρυ μοι βαίνει / καὶ ἐπ' αἰσχύν-
ην ὄμμα τέτραπται. Der Chor nennt als Grund für den Selbstmord (772 f.): δαίμονα
στγνὸν καταιδεσθεῖσα. αἰδώς löst den Entschluß aus, sich zu töten, kann diesen
aber auch behindern.

39) Phaidra meint nicht, daß sie den von ihr genannten Fehlern in der Vergangenheit erlegen sei (dazu Holzhausen [wie Anm. 1] 18–20) oder daß sie ihnen erliegen werde, aber als mögliche Gefahren sind sie auf ihre Lage zugeschnitten; vgl. M. R. Halleran (ed.), Eur., Hippolytus, Warminster 1995: „The speech, then, combines her explanation of the high moral road she is traveling and her fear that she may fall from it“.

40) Auffällig ist auch der Ausdruck ἡδοναί πολλὰ βίου (383) Man wird den Genitiv als subjektiven verstehen („das Leben bietet viele Vergnügen“), aber man kann ihn auch objektiv deuten: viel Vergnügen am Leben. Die Lust am Leben könnte Phaidra am Umsetzen des nach ihrer Sicht Richtigen hindern.

(οὐκ ἄν ποτ' εὐνής οὔνεχ' ἠδονῆς τε σῆς / προήγον ἄν σε δεῦρο)⁴¹. Und tatsächlich wird die Aussicht, Hippolytos mit einem Liebeszauber zu gewinnen, wenig später bewirken, daß Phaidra ihren Plan für kurze Zeit aufschiebt⁴²: auch Phaidra macht entgegen ihrer Worte den Fehler der anderen: sie setzt nicht energisch das als richtig Erkannte in die Tat um⁴³. Und im Hinblick auf das lange Gerede wird Phaidra ahnen, daß es auch ihr gefährlich werden könnte (obwohl sie das nach außen hin in ihrer Rede ablehnt). Und diese Ahnung bestätigt sich: sind es doch fast 50 Verse, die die Amme auf Phaidra einredet, ihren Entschluß fahren zu lassen und auf ein „Heilmittel“ zu hoffen⁴⁴. In ihrer Rede hatte sie ein solches noch ausgeschlossen: Ihre Überzeugung, daß menschliches Unglück da herrührt, daß das als richtig Erkannte nicht in die Tat umgesetzt wird, werde sie nicht aufgeben, auch dann nicht, wenn dies in ihrem Fall bedeutet, den Selbstmord auszuführen⁴⁵. Wenn es irgend etwas gebe – Phaidra schließt diese Möglichkeit in ihrer Rede aus –, das ihre Überzeugung außer Kraft setzen könnte (διαφθείρειν), so wäre dies für sie ein „Heilmittel“ (φάρμακον), weil es ja paradoxerweise den Erhalt ihres

41) Die dritte Stelle steht in der Rede der Artemis (1301–3), die Phaidras Liebe (ἠράσθη) mit der παρθένειος ἠδονῆ der Artemis-Anhänger kontrastiert.

42) Phaidra tut so, als ob sie die Pläne der Amme, die deutlich genug sagt: δεῖ σε ... τάνδρός (491), mißverstehet: Das „Mittel“ beträfe sie und werde sie von ihrer Liebe befreien (besonders deutlich in ihrer Frage 516); die Amme fördert dieses Mißverständnis (512). Aber man wird kaum annehmen wollen, daß Phaidra wirklich so leicht zu täuschen ist; sie gibt sich diesen Anschein, um keine Verantwortung für das Tun der Amme übernehmen zu müssen. Es ist nicht erstaunlich, daß Artemis, Aphrodites Gegenspielerin, Phaidra glaubt und allein der Amme die Schuld gibt, die gegen Phaidras Willen gehandelt habe (1305): τροφοῦ διώλετ' οὐχ ἔκοῦσα μηχαναῖς. In Artemis' Sichtweise sind sowohl Hippolytos als auch Phaidra schuldlose Opfer der Liebesgöttin. Der Zuschauer kann dies anders sehen.

43) Manuwald (wie Anm. 1) 75 Anm. 39 sieht unter die vielen ἠδοναί, von denen Phaidra spricht, ἔρωσ nicht subsumiert und verweist auf 347–349 (mit Barretts Kommentar), wonach Phaidra ihre Liebe zu Hippolytos „gerade nicht als lustvoll empfindet“. Aber das Nachgeben gegenüber der Amme ist doch von der Erwartung getragen, daß ihr Eros endlich „lustvoll“ werde, d.h. Erfüllung finde. Zum Eros als stärkster Lust vgl. nur Plat. Symp. 196c Ἐρωτος δὲ μηδεμίαν ἠδονὴν κρείττω εἶναι; vgl. auch Anm. 41.

44) Im Anschluß an die Rede spricht sie dies auch direkt aus (486f.): τοῦτ' ἔσθ' ὃ θνητῶν εὖ πόλεις οἰκουμένας / δόμους τ' ἀπόλλυσ', οἱ καλοὶ λίαν λόγοι.

45) Eur. Hipp. 388–390: ταῦτ' οὐκ ἐπειδὴ τυγχάνω φρονοῦσ' ἐγώ, / οὐκ ἔσθ' ὁποῖα φαρμάκω διαφθερεῖν / ἔμελλον, ὅστε τοῦμπαλιν πεσεῖν φρονῶν.

Lebens bedeuten würde⁴⁶. Leugnet sie hier, daß es ein Pharmakon gegen ihren Entschluß zum Selbstmord gibt, so wird sie wenig später das Pharmakon des Liebeszaubers annehmen und somit eben doch ihrer eigenen Überzeugung untreu werden.

In der Person der Phaidra wird also ein Mensch vorgeführt, der die Ursachen menschlichen Scheiterns kennt und ihnen dennoch erliegt. Sie bestätigt damit noch einmal die These ihrer Rede: Es ist nicht das Wissen allein, man muß diesem Wissen auch praktisch folgen. In einem noch komplexeren und hintergründigen Sinne macht der Dichter an Phaidra die Problematik von Erkenntnis und Handeln deutlich: Nicht nur weiß Phaidra oder glaubt zu wissen, was für sie das Richtige wäre, sie kennt auch die Gründe und Zusammenhänge, die diese richtige Erkenntnis unwirksam machen können. Und dennoch unterliegt sie, fällt genau den Fehlern zum Opfer, die sie zu umgehen dachte⁴⁷. Sie stellt (wenigstens für einen kurzen Moment) eine ἡδονή voran und schiebt die Tat auf (ἀργία). Und als sie erkennen muß, daß ihre Situation nach dem Aufschub unheilbar verloren ist⁴⁸, greift sie zu einem Mittel, das den Tod

46) Manuwald (wie Anm. 1) 73 bestreitet die Bedeutung „Heilmittel“ an dieser Stelle: „Vielmehr sagt Phaidra, daß es keine Droge (φάρμακον) gebe, die sie ihre Auffassung hätte zerstören (διαφθερεῖν) lassen können ...“ Diese Interpretation ist richtig, aber m. E. zu eng. Richtig ist, daß Phaidra davon überzeugt ist, daß das Aufgeben ihrer Einsichten für sie Unglück bedeuten würde (insofern ist das φάρμακον negativ, eine Droge); andererseits folgt aus ihren Einsichten der Selbstmord (insofern ist das, was ihre Einsichten aufhebt, ein Heilmittel). Die Paradoxie, daß die Aufgabe des Lebens das Leben gelingen läßt (siehe S. 249 f.), ist auch an dieser Stelle sichtbar.

47) Phaidra hätte Aphrodite besiegen können (vgl. Manuwald [wie Anm. 1] 71f. Anm. 33: „Tatsächlich wäre durch Phaidras Tat, wenn sie nur rechtzeitig vollzogen worden wäre, die Reputation des ganzen ‘Hauses’, ... in vollem Umfang gewahrt worden“), wäre sie nicht ihren eigenen Fehlern zum Opfer gefallen. Phaidras Untergang hat seine Ursachen also einerseits in Aphrodite, andererseits bei ihrem Versuch, diese zu besiegen, in ihren eigenen Fehlern. Welche Gewichtung dieser Ursachen der antike Zuschauer vornahm, dürfte schwer zu entscheiden sein. Ein Insistieren auf der göttlichen Ursache (so Manuwald [wie Anm. 1] 78: „... und erliegt somit letztlich der Macht der Aphrodite“) scheint mir auch hier verengend. Im übrigen ist das endgültige Scheitern nicht durch Aphrodite, sondern durch Artemis verursacht, die Phaidras Verleumdung des Hippolytos aufdeckt, vgl. dazu Holzhausen (wie Anm. 1) 38 f.

48) Jetzt kann sie aus dem ἀισχρόν kein ἐσθλόν mehr machen (vgl. Anm. 19); jetzt ist ihr Leben mißlungen (wieder in einem neutralen Sinne vgl. 673 f.: πᾶ ποτ' ἐξαλύξω τύχας; / πῶς δὲ πῆμα κρύψω, φίλαι;), weil ihre Schande offenbar ist (687 f.): τοιγὰρ οὐκέτ' εὐκλειεῖς / θανούμεθ'. Dennoch versucht sie es mit einem letzten Mittel: durch die ungerechte Verleumdung des Stiefsohns.

eines Unschuldigen einkalkuliert⁴⁹. So scheint sie auch ihre Einsicht vergessen zu haben, daß schlechte Taten irgendwann einmal ans Licht kommen werden⁵⁰. Ihr Wissen und ihre Einsichten helfen ihr nicht. In dieser Gestaltung liegt also eine Polemik gegen die optimistische Haltung, die dem Menschen zutraut, in jeglicher Situation das Richtige zu erkennen und in die Tat umzusetzen und so menschliches Scheitern und Unglück verhindern zu können. Diese Polemik geht über Phaidras Überlegungen hinaus und vertieft die von ihr beschriebene Problematik. Die oft vertretene Ansicht, Sokrates sei der eigentliche Gegenpol der Darstellung, scheint mir dabei zu eng⁵¹. Ich möchte eher annehmen, daß es die Sophistik als solche ist, deren Vertrauen in die menschlichen Kräfte des Intellekts und Willens in der Darstellung der Phaidra kritisiert wird⁵². Das grausame Scheitern eines Menschen, der so fest davon überzeugt ist, mit Hilfe seiner Einsichten genau dieses Scheitern verhindern zu können, dürfte als Antwort an diejenigen konzipiert sein, die für sich in Anspruch nahmen, Lehrer der ἀρετή, eines gelungenen und glücklichen Lebens, zu sein.

Berlin

Jens Holzhausen

49) Den Chor macht sie glauben, daß sie mit dem einen Leben (οὐνεκα ψυχῆς μιᾶς) ihr eigenes meint, in Wahrheit zielt sie auf Hippolytos. Denn der Selbstmord ist ja kein neuer Plan (εὐρημά τι τῆσδε συμφορᾶς 716), neu ist die Verleumdung des Stiefsohnes, durch die allein sie jetzt ihr Unglück aufheben kann.

50) Eur. Hipp. 428–30 κακοὺς δὲ θνητῶν ἐξέφην', ὅταν τύχη ... χρόνος.

51) Interessanterweise unterstellt Xenophon im *Oikonomikos* dem Sokrates die von Phaidra vertretene Theorie: Es gibt Leute, die haben ἐπιστήμαι, wollen sie aber nicht anwenden (ταύτας δὲ οὐκ ἐθέλοντας ἐργάζεσθαι 1,17), weil sie von ἀργία, μαλακία ψυχῆς, ἀμέλεια, κυβειαί und ἀνοφελεῖς ἀνθρώπων ὀμιλῖαι (vgl. Phaidras λέσσαι) beherrscht werden, die als λύπαι ἡδοναῖς περιπεπεμμένοι bezeichnet werden (1,19 f.). Die Parallelität bis hinein in die Begrifflichkeit ist auffällig; ob der historische Sokrates diese Position vertreten hat, muß offen bleiben; wahrscheinlicher ist, daß Xenophon ihm hier eine sophistische Position unterstellt. Indem der Dichter Phaidra mit dieser Sicht scheitern läßt, bezieht er Stellung.

52) Für Euripides dürfte Sokrates dabei als Teil der sophistischen Bewegung mitgemeint sein; zu Sokrates vgl. auch Anm. 10.