

KLASSISCHE PHILOGIE

**Allegorese und Ethik
bei Proklos**

Untersuchungen zum Kommentar
zu Platons *Politeia*

Reinhard Pichler

T Frank & Timme

Verlag für wissenschaftliche Literatur

Reinhard Pichler
Allegorese und Ethik bei Proklos

Klassische Philologie, Band 2

Reinhard Pichler

Allegorese und Ethik bei Proklos

Untersuchungen zum Kommentar zu Platons *Politeia*

FFrank & Timme
Verlag für wissenschaftliche Literatur

ISBN 978-3-86596-027-6

ISBN 3-86596-027-8

© Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur
Berlin 2006. Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts-
gesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen.

Herstellung durch Atelier für grafische Gestaltung, Leipzig.

Printed in Germany.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

www.frank-timme.de

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	7
I. EINLEITUNG	11
1. DIE ANTIKE HOMERALLEGORESE	11
2. PROKLOS' KOMMENTAR ZUR <i>POLITEIA</i>	46
3. PROKLOS' NEUPLATONISCHE ALLEGORESE	66
II. DIE ETHIK DES NEUPLATONISMUS	96
1. PLATON UND DIE GRUNDZÜGE SEINER ETHIK	105
2. DIE NEUPLATONISCHE ETHIK BEI PLOTIN UND PROKLOS	129
a) Plotin	129
b) Proklos	139
III. ALLEGORESE UND ETHIK	161
1. EINLEITUNG	161
2. PROKLOS' GOTTESBILD	169
3. THEORIE UND PRAXIS EINER ETHISCHEN UNTERWEISUNG: DER MYTHOS VON ER UND SEIN EINFLUSS AUF DIE HOMERALLEGORESE DER SECHSTEN UNTERSUCHUNG	186
a) Einleitung	186
b) Menschliches Handeln und göttlicher Einfluß	190
c) Menschliches Handeln und die Rückkehr zum Einen	220
d) Zusammenfassung	233

IV. MYTHENDEUTUNG UND THEURGIE	241
MYTHOLOGIE UND THEURGIE IM POLITEIAKOMMENTAR	248
VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN	255
LITERATURVERZEICHNIS	257
STELLENREGISTER	290

VORWORT

Die Beschäftigung mit antiken Kommentaren zu literarischen und philosophischen Primärtexten hat in der Klassischen Philologie eine lange Tradition. Zwei bemerkenswerte Projekte, die im Abstand von fast genau hundert Jahren in Angriff genommen wurden, bieten ein beredtes Beispiel für das Bemühen, auch die "Sekundärtexte" der antiken Literaturgeschichte der Forschung zugänglich zu machen: von 1883 bis 1907 wurden von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften die griechischen Aristoteleskommentare (*Commentaria in Aristotelem Graeca*) herausgegeben, seit 1987 sind in der von Richard Sorabji betreuten Reihe *The Ancient Commentators on Aristotle* bereits fast 70 Bände mit englischsprachigen Übersetzungen der Kommentare erschienen.

Über die Philosophiegeschichte hinaus ergab sich neues Interesse für den Kommentar, als man auch innerhalb der Klassischen Philologie die Grundlagen und die Geschichte der eigenen Wissenschaft zu reflektieren begann. Und schließlich rückten zuletzt auch neue, vor allem Rezeptionsästhetische Ansätze in der Literaturwissenschaft, die auch in die Klassische Philologie eindringen, Kommentare wieder stärker in den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses: zahlreiche Kongreßakten und Sammelwerke, die alle in den letzten Jahren veröffentlicht wurden, zeugen von einer reichen Auseinandersetzung mit dem antiken Kommentar.*

Proklos, der neuplatonische Philosoph, mit dessen Kommentar zu Platons *Politeia* sich diese Arbeit im wesentlichen beschäftigt, steht gleichsam am Ende der heidnischen Antike. In seinen Werken vereinigt sich ein Großteil der literarischen und philosophischen Tradition; wie schon Jahrhunderte vor ihm und noch viele Jahrhunderte nach ihm nehmen Homer und Platon dabei *die* herausragende Stellung in

* G. W. Most (Hg.), *Commentaries – Kommentare*, Göttingen 1999 (Aporemata Bd. 4); M.-O. Goulet-Cazé (Hg.in), *Le commentaire entre tradition et innovation*. Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles (Paris et Villejuif, 22–25 sept.), Paris 2000; W. Geerlings u. Chr. Schulze (Hg.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, Leiden - Boston - Köln 2002 (Clavis commentario-rum antiquitatis et medii aevi, Vol. 2).

der Überlieferung ein. In ihren Werken hatte, wie die Neuplatoniker und viele andere philosophisch und theologisch interessierte Menschen der Antike glaubten, die göttliche Weisheit einen Weg zu den Menschen gefunden. Die beiden Epen Homers und die Dialoge Platons standen bei einer wenngleich zahlenmäßig beschränkten Gruppe von heidnischen Gelehrten und Gebildeten in dem Ansehen, wie es sonst nur bei den Christen die Bibel hatte.

Und doch war gerade diese Göttlichkeit beider Autoren mit einem nur schwer lösbaren Problem verbunden. Platons rigorose Kritik an Homer und seiner unmoralischen Darstellung der Götter hatte ein schwerwiegendes Dilemma heraufbeschworen: Eine göttliche Weisheit stand einer anderen gegenüber und drohte sie aufzuheben. Es bot sich nur ein Ausweg, um diesen Zwiespalt aufzuheben: entweder hatte Platon das, was er geschrieben hatte, nicht so gemeint, oder Homer hatte mit dem, was er dargestellt hatte, etwas anderes sagen wollen, als man bei einem oberflächlichen Lesen seiner Epen annehmen mußte. Es gab noch allenfalls den Kompromiß: beide Koryphäen hatten einiges nicht so gemeint, wie sie es gesagt hatten.

Proklos reiht sich mit dem Kommentar zu Platons Politeia in die Zahl derer, die sich mit dem Problem ernsthaft auseinandergesetzt haben. Die vorliegende Untersuchung soll diese Auseinandersetzung analysieren und darstellen. Der allegorischen Interpretation ist daher das Einleitungskapitel gewidmet, mit der Ethik, die für die allegorische Deutung im Politeiakommentar eine nicht unwesentliche Rolle spielt, befaßt sich das zweite Kapitel. Im Hauptteil soll dargestellt werden, wie Proklos mit dem aus dem Mythos von Er abgeleiteten ethischen Grundmuster die von Platon zurückgewiesenen Szenen der homerischen Epen zu deuten und mit seiner neuplatonischen Philosophie zu verbinden versucht. Ein Kapitel über den Zusammenhang zwischen Allegorese und Theurgie, in der sich nach neuplatonischer Auffassung die höchste Form der philosophischen Weisheit manifestiert, schließt die Untersuchung ab.

Bei der vorliegenden Publikation handelt es sich um meine nur geringfügig überarbeitete Dissertation, die ich im Frühjahr 2001 an der geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Innsbruck eingereicht habe.

Herr Prof. Glenn W. Most (Pisa und Chicago) hat noch während seiner Innsbrucker Zeit diese Arbeit angeregt und mit kritischem

Blick, vielen Anregungen und Hinweisen über Jahre hinweg begleitet. Ihm gilt zuallererst mein Dank: ohne seine Hilfe und seine Ermutigungen hätte ich auch das, was schließlich aus dem Thema geworden ist, nicht zu Ende führen können.

Danken möchte ich auch dem Zweitbegutachter der Arbeit, Herrn Prof. Erich Thummer (Innsbruck), bei dem ich die Grundlagen der Klassischen Philologie lernen durfte und die ersten, nun schon weiter zurückliegenden Schritte im Bereich der Altertumswissenschaft gesetzt habe.

Zum Dank verpflichtet bin ich auch Frau Prof. Otta Wenskus und Herrn Prof. Karl-Heinz Töchterle vom Institut für Klassische Philologie der Universität Innsbruck, die mir für den Abschluß des Doktoratsstudiums ihre freundliche Unterstützung gewährt haben.

Ein herzlicher Dank gilt P. Bruno Klammer OFM, dem früheren Direktor des Franziskanergymnasiums von Bozen, der den Fortgang der Arbeit mit regem Interesse verfolgt hat.

Schließlich möchte ich auch Frau Dr. Claudia Frank vom Verlag Frank & Timme in Berlin sehr herzlich für die freundliche Aufnahme der Dissertation in ihr Verlagsprogramm danken.

I. EINLEITUNG

1. Die antike Homerallegorese

In *Phdr.* 243 a ff. wirft Sokrates Homer zwei Fehler vor: Er wisse nichts von den Reinigungen, die für jene Dichter notwendig seien, die sich in ihren Werken gegen die Götter vergangen haben, und er sei deshalb im Gegensatz zum Dichter Stesichoros blind geblieben. Stesichoros' Vergehen, so fährt Sokrates fort, liege darin, daß er Helena schmähete (διὰ τὴν Ἥλένης κακηγορίαν). Zur Strafe dafür sei er erblindet. Doch er habe die Ursache seiner Blindheit erkannt, da er ein μουσικός gewesen sei, er habe die παλινωδία gedichtet und sein Augenlicht wieder zurückerhalten¹.

¹ Zur gesamten Stelle vgl. G. J. de Vries, *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam 1969, ad loc. Weitere Testimonien zu Stesichoros' *Helena* bei M. Davies - D. L. Page, *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*, Bd. 1, Oxford 1991, S. 177 ff. Die Forschung zum Fragment faßt G. Massimilla, *L'Elena di Stesicoro quale premessa ad una ritrattazione*, *PP* 45, 1990, 370–381, zusammen. Gegen alle bisherigen Versuche, die Gründe für die Palinodie in außerliterarischen Bereichen zu suchen (Politik, Religion) nimmt der Vf. an, das auslösende Moment für die Palinodie sei in Stesichoros' *Helena* selbst zu suchen, und zwar in der Darstellung des ersten, Homer und Hesiod noch unbekanntes Raubes der Helena durch Theseus. Daß die Verknüpfung der früheren Entführung durch Theseus mit der späteren durch Paris eine oder gar zwei Palinodien, wie verschiedene antike Autoren berichten (vgl. F. D'Alfonso, *Stesicoro corale nelle due principali testimonianze sulla «Palinodia»* [Isocr. *Hel.* 64; Plat. *Phaedr.* 243 a], *Helikon* 33/34, 1993/94, 419–429, hier S. 420, Anm. 2) und wie aus einem Papyrus aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr. (P. Oxy. 2506 = PMGF 193) hervorgeht, zur Folge hatte, ist auch damit nicht eindeutig geklärt. D. Sider, *The Blinding of Stesichorus*, *Hermes* 117, 1989, 423–431, beschränkt sich in seiner Deutung auf die Angaben Platons und Isokrates'. Er sieht in der Erblindung "an act of theater in which Stesichorus, either alone or, more likely, in company with a body of singer-dancers, himself danced and sung as if unable to see" (S. 430) und versucht, aus Stesichoros einen Chorlyriker zu machen, der selbst seine Lieder szenisch darstellt. Diese Auffassung läßt allerdings die antiken Nachrichten über Stesichoros' Stil außer acht (PMGF, S. 145 ff.) und beschränkt sich auf die wohl kaum ernstzunehmende Nachricht bei Lukian, *VH* 2, 15 und auf Sudas Namensetymologie: ἐκλήθη δὲ Στεσίχορος, ὅτι πρῶτος κιθαρωδία χόρον ἔστησεν. Daß Stesichoros mit der

Was aber hat sich Homer zuschulden kommen lassen, daß er erblindet ist? Und warum ist er weniger μουσικός als Stesichoros, so daß er nicht genauso wieder sehend wird? Für die Phaidrosstelle scheinen diese Fragen ohne Bedeutung. Sokrates geht es darum, weiser zu sein als Stesichoros und eine παλινοῦδία zu singen, die den Zorn des Eros abwendet, noch bevor ihm wegen seiner κακηγορία diesem Gott gegenüber etwas Böses widerfahren kann².

Die Ironie, mit der Sokrates von Homer spricht³, deutet auf Platons Urteil im zweiten und dritten Buch der *Politeia* und wird von diesem her verständlich⁴. Das Vergehen, das Sokrates dort Homer

"Metapher" der Blindheit seine ganze Autorität als Dichter aufbringen wollte, um das alte Urteil über Helena als Ehebrecherin aufzuheben, denkt G. Arrighetti, *Stesicoro e il suo pubblico*, MD 32, 1994, 9–30, hier S. 17 (in Anlehnung an: Euripides, *Helena*. Herausg. u. erkl. v. R. Kannicht, Bd. 1: Einleitung und Text, Heidelberg 1969, S. 26 ff.).

² Ausführlich zur Funktion des Stesichoroszitates im Kontext des *Phaidros* bei M. Demos, *Stesichorus' Palinode in the Phaedrus*, CW 90, 1996/97, 235–249. Daß Sokrates' Verfehlung darin liegt, daß Lysias und er selbst den Eros nicht als einen Gott bzw. etwas Göttliches dargestellt haben, sondern als ein κακόν (242 e 2 ff.) und daß hierin der Vergleich zu suchen sein könnte, scheint Demos vollständig zu übersehen. Eros ist ein Gott oder zumindest göttlich, seine Wirkung aber ist als ein κακόν dargestellt worden. Helena ist die Tochter des Zeus, somit göttlich, aber Stesichoros hat ihre Wirkung als ein κακόν dargestellt. Mit der gewohnten Nüchternheit dazu E. Heitsch in seinem Phaidroskommentar: *Platon, Phaidros*. Übersetzung und Kommentar von E. Heitsch, Göttingen 1993 (Platon, Werke. Übersetzung und Kommentar Band III 4), S. 89.

³ G. J. de Vries, *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, ad loc.

⁴ Daß der Dialog zur Gruppe der mittleren Dialoge zu zählen und innerhalb dieser Gruppe spät anzusetzen ist, wird allgemein anerkannt (vgl. die Forschungsübersicht bei L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990). Schon G. J. de Vries, *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, S. 11, hat nach einer genauen Darstellung des Forschungsstandes, wenngleich mit einiger Zurückhaltung, die Auffassung vertreten, der *Phaidros* sei nach der *Politeia*, nach dem *Parmenides* und dem *Theaitetos* anzusetzen. Ausführlich diskutiert wird die relative Chronologie des Dialogs auch von C. Rowe, *La data relativa del Fedro*, in: L. Rossetti (Hg.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1992, 31–39, der sich bei seinen Untersuchungen ausschließlich auf inhaltliche und

vorwirft, hat freilich eine etwas andere Qualität. Nicht der *κατηγορία* bezichtigt er dort den Dichter, also nicht einer Verfehlung, die sich direkt gegen die Götter richtet. Es geht dort vielmehr um die Begriffe "Wahrheit" und "Unwahrheit", mit denen die Inhalte der Epen charakterisiert werden, um Begriffe also, mit denen sich Sokrates in erster Linie an das die Epen rezipierende Leser- bzw. Hörerpublikum wendet: daß die Götter selbst darüber böse sein und den Dichter für seine "Unwahrheiten" bestrafen könnten, wird nicht explizit gesagt. Wenn aber Homer aus dem zu schaffenden Idealstaat zu verbannen und seine Dichtung, wenn überhaupt, nur nach sorgfältiger Prüfung zuzulassen sei⁵, so deshalb, weil er nach der sokratischen Kritik im wesentlichen nur *μῦθοι ψευδεῖς* gedichtet habe⁶.

Wenn Platon gegen Homer den Vorwurf erhebt, er habe in seinen Epen nichts Wahres über die Götter gesagt, so bedeutet dies nichts Neues in der Geschichte der Homerkritik, sondern im Grunde nur die Fortsetzung einer schon lange vor ihm aufgekommenen kritischen Haltung Homer gegenüber⁷. Xenophanes' Kritik an den Göttervorstel-

nicht auf sprachstatistische Kriterien stützt. Auch er zweifelt nicht daran, daß Platon den *Phaidros* nach der *Politeia* geschrieben hat (S. 34).

⁵ R. 377 b 11 ff. Vgl. D. Crüsgen, *Die Rationalität des Mythischen. Der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus*, Berlin - New York 2002, S. 32 ff.

⁶ R. 377 d 5 f.: *μῦθους ψευδεῖς*; d 9: *ψεύδονται*; e 6 f.: *τὸ μέγιστον καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος*; 381 d 5: *καταψευδέσθω μηδεῖς* et pass. Sokrates zieht Homer allenfalls der Unvernunft (R. 379 c 9–d 2). Daß er mit seiner Dichtung die Götter beleidigt wie Stesichoros, wird nicht erwähnt. S. Weinstock, Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkungen, *Philologus* 82 (N. F. 36), 1927, 121–153, S. 140, betont, daß der Begriff *ψεῦδος* erst in der epikureischen Homerkritik den Sinn von "Lüge" erhalten habe und bei Platon nur als "Unwahrheit" aufzufassen sei. Dem entsprechen auch die von Schleiermacher in der Übersetzung verwendeten Begriffe "unwahr" und "falsch".

⁷ Über diese "bataille autour d'Homère" berichtet F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, S. 9–31. Vgl. auch J. L. Myres, *Homer and His Critics*, hg. v. D. Gray, London 1958, S. 1–35, und H. Clarke, *Homer's Readers. A Hi-*

lungen Homers und Hesiods⁸, Heraklits scharfe Angriffe gegen den "unwissenden" Homer⁹, Solons Behauptung, die Dichter würden lügen¹⁰, und Hekataios' Prooimienfragment mit der impliziten Kritik an den Mythen seiner griechischen Landsleute¹¹ sind die bekanntesten Zeugnisse dafür, daß Homer und seine Epen schon vor Platon auf Ablehnung stießen. Die Gründe dafür sind bei den genannten Autoren vielfältig und je verschieden. Allen gemeinsam aber – und Platon ist dabei nicht ausgenommen – liegen drei wesentliche Ursachen

historical Introduction to the Iliad and Odyssey, Newark 1981 (mit der Darstellung der neuzeitlichen Homerkritik).

⁸ DK 21 B 11: πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὀμηρὸς θ' Ἡσίοδος τε, | ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν, | κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν. Zum Verhältnis zwischen den Vorsokratikern und der homerischen Dichtung ausführlich G. W. Most, *The poetics of early Greek philosophy*, in: A. A. Long (Hg.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, S. 332–362.

⁹ DK 22 B 42: τὸν τε Ὀμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ραπίζεσθαι καὶ Ἀρχιλοχον ὁμοίως. B 56: ἐξηπάτηνται, φησίν, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνώσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὀμήρωι, ὅς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθείρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.

¹⁰ Fr. 29 (West): πολλὰ ψεύδονται ἄοιδοί. Ob Solon diesen in der Antike häufig zitierten Spruch überhaupt verwendet und ihn dann so gebraucht hat wie Aristoteles, *Metaph.* 983 a 2 ff., oder Plutarch, *de aud. poet.* 16 a, wird von zwei unterschiedlichen Urteilen in Frage gestellt (Platon, *Tim.* 21 c–d und Diogenes Laertios 1, 57). Der Scholiast zur pseudoplatonischen Schrift περὶ δικαίου 374 a (Green, S. 402; die Herkunft des Scholions ist allerdings nicht bekannt, wie Green S. XIV vermerkt) gibt die Stellen, an denen das Zitat noch verwendet wird, präzise an (Φιλόχωρος ἐν Ἀτθίδος α' καὶ Σόλων Ἐλεγείαις). Es besteht daher an sich kein Grund, an der Zuweisung zu zweifeln. Daß sich Solon mit seiner Dichtung, die einen ganz deutlichen sozialen Auftrag zu erfüllen hat (vgl. M. Stahl, Solon F 3D. Die Geburtsstunde des demokratischen Gedankens, *Gymnasium* 99, 1992, 385–408, und B. Manuwald, Zu Solons Gedankenwelt [fr. 3 u. 1 G. p. = 4 u. 13 W.], *RhM* 132, 1989, 1–25), von der "fiktiven" Dichtung Homers im Sinne eines Wahrheitsanspruchs abheben will, scheint durchaus möglich zu sein.

¹¹ FGHist 1 F 1: Ἐκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὥς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν.

zugrunde: ein eingeschränkter Literaturbegriff, ein eingeschränkter Wahrheitsbegriff¹² und die geradezu übermächtige Präsenz der homerischen Epen in fast allen Bereichen des kulturellen Lebens in Griechenland.

Schon Hesiod läßt in den bekannten Versen aus dem Prooimion der *Theogonie* (27 f.) die Musen verkünden, daß sie Unwahres und Wahres in gleicher Weise kennen¹³. Er unterscheidet also schon deutlich zwischen einem poetisch-fiktiven Erzählen, wie es Homer

pfl egt¹⁴, und seinem eigenen, philosophischen Dichten und legt damit den Grund für den von Platon in *R.* 607 b 5 ff. zitierten "alten Streit zwischen Philosophie und Dichtung"¹⁵. Im Gegensatz zu Homer wählt

¹² Vgl. W. Rösler, Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike, *Poetica* 12, 1980, 283–319, S. 287, 319; A. Assmann, Fiktion als Differenz, *Poetica* 21, 1989, 239–260, S. 253. Der von ihr S. 256 angesprochene "fiktionale Vertrag" gilt vor Aristoteles noch nicht.

¹³ ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, | ἴδμεν δ' ἐῖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.

¹⁴ Daß bereits Homer in ähnlicher Weise über Dichtung nachgedacht hat, kommt zwar nirgends explizit zum Ausdruck. Wenn aber in der *Odyssee* mit Demodokos (*Od.* 8, 43 ff; vgl. unten S. 85 f.) ein Sänger auftritt, der über "historische" Ereignisse und über Götter in gleicher Weise dichtet, so werden damit zwei verschiedene Möglichkeiten, Inhalte zu verarbeiten bzw. zu erfinden, zumindest angedeutet. Als Odysseus jedenfalls im 19. Buch noch unerkannt bei Penelope sitzt und ihr über sich selbst eine Unwahrheit nach der anderen erzählt (165 ff.), faßt der Erzähler dieses "fiktionale" Erzählen mit den Worten zusammen: ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα (203).

¹⁵ R. Kannicht, "Der alte Streit zwischen Philosophie und Dichtung". Zwei Vorlesungen über Grundzüge der griechischen Literaturlauffassung, *AU* 23, 6, 1980, 6–36, S. 14, legt gegen M. L. Wests "apodiktischen" Einwand (Hesiod, *Theogony*, edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Oxford 1966, ad loc.) überzeugend dar, daß Hesiod mit den beiden Versen zwei Formen von literaler Tätigkeit unterscheidet, "die Alternative nämlich, den Text der Welt im Medium der Literatur 'homerisch' oder 'hesiodisch' zu bearbeiten, also poetisch oder (*cum grano salis*) philosophisch." (ebenso P. Murray, Poetic Inspiration in Early Greece, *JHS* 101, 1981, 87–100, hier S. 91, W. Rösler, Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike, S. 295 ff., und schon früher E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Oxford 1963, S. 104 ff.).

Hesiod für sich selbst die philosophische Art zu dichten, ohne dabei eine explizite Wertung der anderen Dichtungsart vorzunehmen¹⁶. Hesiods Unterscheidung zwischen Unwahrheit und Wahrheit wird aber wegweisend für die spätere Literaturkritik: Xenophanes, Heraklit und Platon betrachten Literatur von einer philosophischen bzw. ethischen Warte aus; für sie zählt der "philosophische" Gehalt eines Werkes¹⁷. Formale Elemente, innere Stimmigkeit eines Textes, Plausibilität eines Handlungsablaufes, die Unterscheidung zwischen Autor und Erzähler, literaturwissenschaftliche Kriterien also, die eine nach modernem Begriff "wissenschaftliche" Literaturkritik für die Deutung

Das einzugrenzen und zu konkretisieren, was Hesiod an der homerischen Dichtung zurückweist, versucht G. Arrighetti, *Esiodo e le Muse: il dono della verità e la conquista della parola*, *Athenaeum* 80, 1992, 45–63). W. Stroh, *Hesiods lügende Musen*, in: H. Görgemanns u. E. A. Schmidt (Hg.), *Studien zum antiken Epos*, Meisenheim am Glan 1976, S. 85–112, bietet einen Überblick über die Forschungsgeschichte, weist aber die angeführte Deutung zurück (S. 109). M. Heath, *Hesiod's didactic Poetry*, *CQ* 35, 1985, 245–263, S. 258 f., bespricht die Verse in Anlehnung an Stroh, führt in der Frage nach Hesiods Erkenntnis von zwei Möglichkeiten der Dichtung allerdings nicht weiter. A. Assmann, *Fiktion als Differenz*, S. 251 f., deutet die Verse auf dem Hintergrund ihrer Theorie, daß sich die Vorstellung der Fiktion aus einem Differenzierungsprozeß herausbildet. Neben den interessanten grundsätzlichen Aussagen zum Entstehen von Fiktion bleibt die Auseinandersetzung mit dem Hesiodzitat allerdings unbefriedigend.

¹⁶ W. J. Verdenius, *The Principles of Greek Literary Criticism*, *Mnemosyne* 36, 1983, 14–59, S. 28, Anm. 70.

¹⁷ Vgl. J. A. Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976, S. 9 ff. Platons Auseinandersetzung mit dem Hesiodzitat bespricht E. Belfiore, "Lies unlike the Truth": Plato on Hesiod *Theogony* 27, *TAPhA* 115, 1985, 47–57. Platon beziehe sich nach Belfiore in *R.* 382 d–e direkt auf *Th.* 27. Doch die Frage bleibt offen, ob Platon wirklich den Anstoß von Hesiod braucht, um zwischen wahren und falschen Erzählungen zu unterscheiden, und ob er tatsächlich seine Kritik gegen die Musen von *Th.* 27 richtet (S. 51). In *R.* 383 a ff. jedenfalls erwähnt Platon den Traum, den Zeus in *Il.* 2, 1–34 Agamemnon sendet, um ihn zu täuschen.

von literarischen Texten fordert, spielen bei ihnen keine oder kaum eine Rolle¹⁸. Ästhetik wird der Ethik untergeordnet¹⁹.

Dieser eingeschränkte Blickwinkel wird von einem eingeschränkten Wahrheitsbegriff bestimmt und begründet. Die Philosophen, aber auch Hekataios, werten Homers Dichtung nach einem spezifischen, von verschiedenen Erfahrungswerten und von den Ergebnissen persönlicher Reflexion geprägten Wahrheitsbegriff²⁰. Es geht ihnen um die Frage, welche ethische, religiöse, erkenntnistheoretische oder historische Wahrheit Homer vermitteln kann, nicht um eine Auseinandersetzung mit Literatur nach poetologischen, dichtungsimmanenten Grundsätzen. Eine neue Sichtweise von Dichtung eröffnet sich erst im fünften Jahrhundert, sobald Sophisten wie Protagoras und Gorgias im Rahmen ihres Rhetorikunterrichts nach der Wirkung der homerischen Gedichte zu fragen beginnen²¹. Daß die Sophisten in der Auseinandersetzung mit Literatur wesentlichen Fortschritte geliefert hätten, wird jedoch allenthalben bezweifelt: sie hätten lediglich die "unliterarische" Betrachtungsweise fortgesetzt²². Jedenfalls setzt erst Aristoteles den

¹⁸ W. J. Verdenius, *The Principles of Greek Literary Criticism*, unterscheidet fünf Prinzipien, nach denen antike Literaturkritik betrieben wurde: Form, Skill, Authority, Inspiration und Contemplation und setzt sie bereits in der homerischen Dichtung an. Produktionsästhetik und Literaturkritik im eigentlichen Sinne werden dabei nicht getrennt.

¹⁹ S. Weinstock, *Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung*, S. 121, ebenso W. Jäger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Bd. 1, 4. Aufl., Berlin 1959, S. 63: "Für das ursprüngliche griechische Denken ist es charakteristisch, daß das Ästhetische noch nicht vom Ethischen geschieden ist."

²⁰ Vgl. M. Puelma, *Der Dichter und die Wahrheit in der griechischen Poetik von Homer bis Aristoteles*, *MH* 46, 1989, 65–100.

²¹ G. W. Most, *The poetics of early Greek philosophy*, S. 341.

²² R. Pfeiffer, *Geschichte der klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, Reinbek bei Hamburg 1970, S. 58: "[...] es gab keine echte ἐρμενεῖα τῶν ποιητῶν. In den sophistischen Erklärungen von Dichtungen zeichnet sich die Entstehung eines bestimmten Gebietes der Forschung ab, nämlich die der Sprachanalyse; das Ziel ist rhetorisch oder pädagogisch, nicht literarisch." N. J. Richardson, *Homeric Professors in the Age of the Sophists*, *PCPhS* 201, 1975, 65–81,

entscheidenden Schritt hin zu einer poetologischen Literaturbetrachtung²³, die in den folgenden Jahrhunderten immer weiter ausgebaut

S. 67 ff., scheint Pfeiffer nicht richtig zu verstehen, wenn er ihm die Aussage unterstellt, die Sophisten hätten kein Interesse an einer allegorischen Deutung gezeigt, und wenn er daraufhin dieses Interesse an Protagoras darzustellen versucht.

²³ Aristoteles' Leistung liegt darin, daß er als erster "die Dichtung, unbefangen von paideutischen Zweckvorstellungen, als ein kulturelles Phänomen der Lebenswelt phänomenologisch analysierte." (R. Kannicht, "Der alte Streit zwischen Dichtung und Philosophie", S. 33; ähnlich G. Arrighetti, *Riflessioni sulla letteratura e biografia presso i greci*, in: *La philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*, Vandœvres - Genf 1993 [Entretiens sur l'antiquité classique 40], S. 211–262, hier S. 213 f., S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, in: G. A. Kennedy [Hg.], *The Cambridge History of Literary Criticism*, Bd. 1: Classical Criticism, Cambridge 1989, 149–183, S. 152 ff., M. Puelma, *Der Dichter und die Wahrheit in der griechischen Poetik von Homer bis Aristoteles*, S. 92, J. A. Coulter, *The Literary Microcosm*, S. 8, A. J. Podlecki, *The Peripatetics as Literary Critics*, *Phoenix* 23, 1969, 114–137, S. 114, und schon früher Dion Chrysostomus 53, 1). Aristoteles verlangt in *Po.* 1460 b 13–15 eine neue, dichtungsspezifische und -immanente Sicht der Dichtkunst, die (ohne explizite Nennung) Platons ethisch-didaktische Wertung von Literatur relativiert (vgl. N. J. Richardson, *Aristotle's Reading of Homer and Its Background*, in: R. Lamberton u. J. J. Keaney [Hg.], *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton, New Jersey 1992, 30–40, S. 37; W. Rösler, *Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike*, S. 310 f., sieht bereits bei den Sophisten Ansätze zu Aristoteles' Forderung). Daher findet sich bei ihm auch im Gegensatz zu Platon eine positive Bewertung der künstlerischen μίμησις; er betont die Freude und den Lernfortschritt, die der Rezipient erlebt, wenn er zwischen Bild und Wirklichkeit vergleicht (*Po.* 1448 b 15–17, *Rh.* 1371 b 4–10), und weist damit der μίμησις eine kommunikative Funktion zu (vgl. S. De Angeli, *Mimesis e Techne*, *QUCC* 57, 1988, 27–45, hier S. 37 f.). Warum aber ist Aristoteles' Einfluß auf die folgende Literaturkritik so gering? Tatsächlich scheint die Poetik nicht sehr verbreitet gewesen zu sein, und erst im vierten Jahrhundert n. Chr. tauchen wörtliche Zitate daraus bei Autoren auf (vgl. Aristotle, *Poetics*. Introduction, Commentary and Appendixes by D. W. Lucas, Oxford 1968, S. XXII ff.). Dies hängt einmal sicherlich mit der Geschichte von Aristoteles' esoterischen Schriften zusammen. Andererseits hat Aristoteles aber auch andere Werke zum Thema Dichtung und Homer verfaßt: *περὶ ποιητῶν* (Fr. 14–22 Gigon) und die *ἀπορήματα Ὀμηρικά* (Fr. 366–404, 3 Gigon). Parallelen zur *Poetik* lassen sich darin feststellen (vgl. S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, London 1986, S. 327 f.), doch auch von diesen Werken tauchen Reste erst in nachchristlichen Jahrhunderten auf, bei Diogenes Laertios, bei Plutarch und in den Scholien (Einflüsse der *Poetik* in den Homerscholien hat C. Gallavotti, *Tracce della Poetica di Aristotele negli scoli omerici*, *Maia* 21, 1969, 203–214, anhand der Begriffe μέρος und τέλος nachzuwei-

und vertieft wird²⁴.

Wer wie Xenophanes, Heraklit oder Platon Dichtungskritik betreibt, denkt im wesentlichen an sich selbst, an seine eigene Wahrheit oder an die Wahrheit, die sich die Leser- oder Hörschaft in seinem Umkreis erwartet. Dichtung ist dabei nur insofern relevant, als sich in ihren Inhalten diese Wahrheiten spiegeln oder nicht. Nicht Dichtung an sich steht im Mittelpunkt der Betrachtung, sondern die Frage, wie Dichtung mit der eigenen "Ideologie" oder mit den Erwartungen des Publikums übereinstimmt²⁵.

sen versucht). J. A. Coulter, *The Literary Microcosm*, S. 9, meint, nur jene Kritiker, die in der aristotelischen Tradition standen und sich dieser Tradition auch bewußt waren, hätten Aristoteles' Ansätze fortgeführt, z. B. Aristarch von Samothrake. Coulter erklärt Aristarchs Vorgangsweise an der Argosscene, faßt dabei im wesentlichen A. Roemer, *Die Homerexegese Aristarchs in ihren Grundzügen*, bearb. u. hg. v. E. Belzner, Paderborn 1924, S. 70 f., zusammen. Aristarch erkläre die Stelle aus der *οικονομία* der Dichtung heraus, also nach dichtungsimmanenten Kriterien. Dieser Standpunkt scheint heute wegen der unbefriedigenden Quellenlage für Aristarch überwunden (R. Pfeiffer, *Geschichte der klassischen Philologie*, S. 282 f.). G. W. Most, Ansichten über einen Hund. Zu einigen Strukturen der Homerrezeption zwischen Antike und Neuzeit, *A&A* 37, 1991, 144–168, sieht keine Notwendigkeit, Roemers Hypothesen über Aristarchs Homerkritik weiterhin aufzunehmen.

²⁴ Zur Literaturkritik im Peripatos vgl. A. J. Podlecki, *The Peripatetics as Literary Critics*, *Phoenix* 23, 1969, 114–137, für die Ältere Akademie siehe M. Gigante, *Poesia e critica letteraria nell'Accademia antica*, in: *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di Augusto Rostagni*, Turin 1963, S. 234–248. Zum Verhältnis zwischen Rhetorik und Literaturkritik (vor allem bei Plutarch, Dion Chrysostomus und bei Dionysius von Halikarnaß) siehe C. J. Classen, *Rhetorik und Literaturkritik*, in: *La philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*, S. 307–352.

²⁵ Vgl. dazu B. Gentili, Überlegungen zu Mythos und Dichtung im antiken Griechenland, in: *Kotinos. Festschrift für Erika Simon*, hg. v. H. Froning, T. Hölscher, H. Mielsch, Mainz 1992, 90–102, hier S. 91: "Für die Griechen konnten auch die Mythen genauso wie die historischen Berichte auf ihren Wahrheitsgehalt hin überprüft werden. Dieser oder jener Mythos, diese oder jene Variante ein und desselben Mythos konnten den Wert einer zuverlässigen oder falschen Aussage annehmen, je nach der Ideologie des einzelnen Autors oder je nach den kulturellen und politischen Ansprüchen der verschiedenen Hörer, für die der Bericht bestimmt war, oder je nach den Forderungen desjenigen, in dessen Auftrag er geschrieben wurde." Gentili denkt hier natürlich in erster Linie an die literarische Produktion (z. B. bei Pindar), und es

Antike Literaturkritik²⁶ bedeutet daher in erster Linie eine Instrumentalisierung von Dichtung. Für Xenophanes, Heraklit, Solon und Hekataios bilden die Epen negative Gegenbeispiele, gegen die sie sich selbst abheben und ihre eigenen Erkenntnisse herausheben wollen. Instrumentalisierung bestimmt jedoch auch und vor allem die positive, nicht ablehnende Auseinandersetzung mit Literatur. Spricht ein Autor von einem älteren Werk oder Autor, so geht es ihm in den meisten Fällen um außerliterarische Fragen, die im Text selbst keine oder kaum eine Rolle spielen²⁷.

Wenn nun gerade Homer mehr als alle anderen Dichter zur Kritik herausgefordert hat, so deshalb, weil er auch mehr als andere Dichter in der griechischen Welt "instrumentalisiert" war. Homer war der "Erzieher" Griechenlands schlechthin²⁸, seine Epen wurden als Schulbuch verwendet und galten als die Instanz für alle Wissensgebiete, für Fragen der Theologie und Ethik genauso wie für Probleme der Kriegs-

erscheint ein wenig seltsam, wenn er gleich im Anschluß an diese Aussage Xenophanes, Solon oder Platon zitiert, die selbst ja keine Mythen "umgeschrieben", sondern lediglich nach ihrer "Ideologie" gedeutet haben. Vgl. auch G. W. Mosts Aufsatz "Ansichten über einen Hund", in dem der Vf. an der Rezeptionsgeschichte von *Od.* 17, 290–327 das Zusammenwirken von "Ideologie" und Textverständnis verfolgt.

²⁶ Zur Unzulänglichkeit des Begriffes vgl. G. Arrighetti, *Riflessioni sulla letteratura e biografia presso i greci*, S. 212 f.

²⁷ Deutlich wird diese Einschätzung von Dichtung in den *Fröschen* des Aristophanes (1030 ff.). Aischylos berichtet hier, welchen je verschiedenen Nutzen Orpheus, Musaios, Hesiod und Homer mit ihrer Dichtung den Menschen erwiesen haben. Schon in Vers 1009 f. antwortet Euripides auf Aischylos' Frage, weswegen man einen Dichter bewundern müsse: Δεξιότητος καὶ νοουθεσίας [sc. χάριν], ὅτι βελτίους τε ποιοῦσιν | τοὺς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πόλεσιν.

²⁸ Xenophanes, DK 21 B 10; Platon, *Prot.* 325 e 1 ff., *R.* 606 e 1 ff. Häufig wird die Vorherrschaft Homers in der griechischen Kultur von Platon nur indirekt angesprochen, da er von der Möglichkeit, aus den homerischen Werken zu lernen, nicht überzeugt ist (z. B. *R.* 598 d 7 ff.). Vgl. W. J. Verdenius, *Homer, the Educator of the Greeks*, Amsterdam - London 1970, S. 11 ff. (=215 ff.); F. Buffière, *Les mythes d'Homère*, S. 10–13; H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité I: Le monde grec*, 7. Aufl., Paris 1975, S. 33 ff., und das Kapitel "Homer als Erzieher" bei W. Jäger, *Paideia*, Bd. 1., S. 63–88.

führung²⁹. Nikeratos z. B. berichtet in Xenophons *Symposion* 3, 5, er habe in seiner Jugend die ganze *Ilias* und *Odyssee* auswendig gelernt, und er führt in 4, 6 an, welche Wissensgebiete er dadurch beherrsche und seinen Zuhörern vermitteln könne³⁰. Homers Epen dienten also, wie auch die Schulpapyri zeigen, bis in die Spätantike und byzantinische Zeit hinein der Erziehung: darin scheint eine ihrer wesentlichen Funktionen bestanden zu haben³¹.

²⁹ Herodot 2, 53: οὔτοι [Homer und Hesiod] δέ εἰσιν οἱ ποιήσαντες θεογονίαν Ἑλλῆσι καὶ τοῖς θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες. Anaxagoras, DK 59 A 1: τὴν Ὀμήρου ποίησιν ἀποφῆνασθαι εἶναι περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης. Aristophanes, Frösche 1034–36: ὁ δὲ θεῖος Ὀμηρος | ἀπὸ τοῦ τιμῆν καὶ κλέος ἔσχεν πλὴν τοῦδ' ὅτι χρήστ' ἐδίδαξεν, | τάξεις, ἀρετάς, ὀπίσεις ἀνδρῶν; Ausführlich bei N. J. Richardson, *Aristotle's Reading of Homer and Its Background*, S. 30–40. Daß auch in der Spätantike Homer die gleichen Kenntnisse zugeschrieben werden, zeigt die wohl im Umfeld der neuplatonischen Philosophie entstandene unter dem Namen Plutarchs überlieferte Schrift *Über Homer (de vita et poesi Homeri)*: Homer habe demnach schon eine ganze Reihe philosophischer Topoi vorweggenommen (Kap. 93–160), er stelle in seinen Epen politische und rhetorische Grundsätze dar (161–191), vermittele aber auch Kenntnisse im Militärwesen (192–199), in der Medizin (200–211), in der Mantik (212) und wisse auch über Dichtung (213–215) und Malerei (216–217) Bescheid (vgl. dazu A. Dihle, *Studien zur Homer-Allegorese*, in: M. Reichel u. A. Rengakos [Hg.], *Epea pteroenta. Beiträge zur Homorforschung*, Festschrift für W. Kullmann, Stuttgart 2002, S. 35–51).

³⁰ Gerade diese Form des Wissens führt Platon im *Ion* ad absurdum. Aus ihm scheint Xenophon auch das negative Urteil über die Rhapsoden übernommen zu haben (vgl. den Einwand des Antisthenes in *Symp.* 3, 6: Οἴσθα τι οὖν ἔθνος, ἔφη, ἡλιθιώτερον ῥαψωδῶν;). Vgl. dazu H. Flashar, *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*, Berlin 1958 (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin - Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 14), S. 24 ff.

³¹ J. Debut, *Les documents scolaires*, *ZPE* 63, 1986, 251–278, hier S. 263 ff. Die Zusammenfassung der Gesänge 10–16 der *Ilias* bietet ein Schülerpapyrus aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr., der (nur in Übersetzung) bei J. G. Winter, *Life and Letters in the Papyri*, Ann Arbor 1933, S. 194 f. abgedruckt ist. Interessant ist auch *P. Oxy.* VI 930 aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert, der Rest eines Briefes, in dem eine Mutter ihrem Sohn berichtet, sie habe erfahren, daß er gerade das sechste Buch lese (τὸ ζῆτα, entweder aus der *Ilias* oder der *Odyssee*, jedenfalls sei Homer gemeint, so die Herausgeber). Noch in byzantinischer Zeit legten sich Schüler Kompendien zu Homer an, die als Lernhilfen dienten (vgl. J. Schwartz, *Un manuel scolaire de l'épo-*

Auch Sokrates scheint Dichtung bewußt in diesem Sinn eingesetzt zu haben. Mit Zitaten aus Homer und Hesiod, mit Hinweisen auf Szenen und Ereignisse in den Epen versucht er, seine moralischen Unterweisungen und seine Erziehungsgrundsätze zu erläutern und zu untermauern³². Deutlich wird dies aus Xenophons Sokratesbild. Xenophon schildert in *Mem.* 1, 2, 56 ff., wie der Ankläger vor Gericht³³ Sokrates vorgeworfen habe, daß er die schändlichsten Stellen aus der Dichtung auswähle und sie dazu mißbrauche, mit ihnen seine Anhänger zu Verbrechern und zu Tyrannen zu machen. In seiner Verteidigung bestreitet Xenophon nicht, daß Sokrates Dichterzitate für seine Unterweisung eingesetzt habe, wohl aber stellt er klar, daß sie Sokra-

que byzantine, *EPap* 7, 1948, 93–109). Als Beispiel für die Wirkung Homers in Rom sei der Brief 1, 2 von Horaz angeführt, in dem Horaz Homer sogar eine bessere und wirksamere Unterweisung zuspricht als den Philosophen Chrysipt oder Krantor.

³² Ein sophistischer Zug ist ihm dabei nicht abzusprechen, verwenden doch die Sophisten, wie es scheint, Dichterzitate, um damit ihre Theorien zu untermauern. Dazu N. J. Richardson, Aristotle's Reading of Homer and Its Background, S. 33 f.

³³ Unter dem Begriff κατήγορος hat man nicht einen konkreten Ankläger (z. B. Anytos oder Meletos) zu verstehen (wie z. B. noch L. Breitenbach, Wer ist der κατήγορος in Xenophons Commentarien?, *NJPhP* 39, 1869, 801–815), sondern wohl eher den Ankläger aus der Anklageschrift des Polykrates (O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1953 [Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 5], S. 36; vgl. auch die zusammenfassende Darstellung der Problematik bei J. Luccioni, *Xénophon et le socratisme*, Paris 1953, S. 17 ff., und H. Neitzel, Das System der sokratischen Erziehung im 4. Buch der Memorabilien Xenophons, *Gymnasium* 96, 1989, 457–467). Polykrates hat Anytos zum Ankläger des Sokrates gemacht, ihm dabei allerdings seine eigene Anklage in den Mund gelegt. Xenophons Darstellung wird damit zu einer Replik auf Polykrates' Vorwürfe (vgl. O. Gigon, Platons Euthyphron, in: A. Graeser [Hg.], *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin - New York 1972, 188–224, S. 199 f.). E. Edelsteins Einwand (*Xenophontisches und Platonisches Bild des Sokrates*, Diss., Heidelberg 1933, S. 88, Anm. 25), in *Ap.* 20 würde Meletos den gleichen Anklagepunkt vertreten wie der Ankläger in *Mem.* 1, 2, 49 und man brauche also wenigstens diesen Anklagepunkt nicht auf Polykrates zurückzuführen, bleibt ohne Gewicht, da die beiden Stellen einem Vergleich nicht standhalten.

tes in einem ganz und gar positiven Sinn aufgefaßt und mit ihnen Ratschläge für ein gutes Handeln erteilt habe³⁴.

Bei Xenophon erhebt sich nun freilich sofort die Frage nach der Authentizität seiner Darstellung. Zeigt Xenophon den historischen Sokrates, kommt er ihm näher als Platon, Aristoteles und andere Autoren? Diese in der Sokratesforschung zentrale Frage hat wie kaum ein anderes Problem ein ständiges Auf und Ab erfahren³⁵ und läßt wohl keine endgültige Antwort zu. Es ergeben sich jedenfalls einige Schwierigkeiten, wollte man die letzthin von G. Vlastos in seinem Sokratesbuch³⁶ wieder vertretene kritisch-eklektische Methode bei der Rekonstruktion des historischen Sokrates³⁷ auch auf die Dichtungsproblematik anwenden. G. Vlastos geht davon aus, daß man aus inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen Platons Frühdialogen, Xenophon und Aristoteles ein authentisches Bild vom historischen Sokrates erhalten könne³⁸. Müssen aber Details des Sokratesbildes, die

³⁴ Ebenso in *Mem.* 1, 3, 7; 1, 6, 14; 3, 2, 1 ff.; 4, 6, 15; *Symp.* 8, 28; *Apol.* 26.

³⁵ Einen Überblick gibt A. Patzer in der Einleitung zu: A. Patzer (Hg.), *Der historische Sokrates*, Darmstadt 1987 (Wege der Forschung 585), 1–40. K. Dörings Versuch, aus der *Apologie* Platons die Umriss des historischen Sokrates zu gewinnen, bietet zu wenig überzeugende Argumente (Die Philosophie des Sokrates, *Gymnasium* 99, 1992, 1–16).

³⁶ G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991.

³⁷ Nach A. Patzers resignierender Erkenntnis, daß die entscheidenden Fragen nach dem historischen Sokrates "vergeblich" gestellt worden seien (A. Patzer, Resignation vor dem historischen Sokrates, in: *Apophoreta für Uvo Hölscher zum 60. Geburtstag*, Bonn 1975, 145–156), kehrt G. Vlastos zu Positionen zurück, die um die Jahrhundertwende bereits vertreten wurden (vgl. P. Natorp, Über Sokrates, *Philosophische Monatshefte* 30, 1894, 337–370 [Nachdruck in: A. Patzer (Hg.), *Der historische Sokrates*, 59–90], und H. Maier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913 [Nachdruck: Aalen 1964], S. 146 ff.).

³⁸ G. Vlastos, *Socrates*, S. 49 ff., S. 103. Der Vf. legt dar, daß von zehn Wesenszügen, mit denen Sokrates von Platon in den Frühdialogen (*Apologie*, *Charmides*, *Kriton*, *Euthyphron*, *Gorgias*, *Hippias Minor*, *Ion*, *Laches*, *Protagoras*, erstes Buch der *Politeia*) gezeichnet wird, zumindest drei bei Xenophon wieder vorkommen. In den späteren Werken hingegen weisen Platon Sokrates Eigenschaften zu, die sich weder in den Frühwerken noch bei Xenophon oder Aristoteles fänden.

bei Platon, Aristoteles und Xenophon übereinstimmen, unbedingt auf den historischen Sokrates verweisen? Muß man nicht vielmehr eine literarische Abhängigkeit Xenophons von Platon annehmen?³⁹ Diese Abhängigkeit steht nämlich eindeutig fest, und sie nimmt dem Argument von G. Vlastos einiges von seiner Gültigkeit⁴⁰.

Übereinstimmungen zwischen Platons Frühwerken und Xenophons *Memorabilien* lassen sich in Hinblick auf Sokrates' Haltung der Dichtung gegenüber durchaus feststellen: In Platons *Apologie* 28 b 3 ff. stellt Sokrates Achill als positives Beispiel für einen Menschen hin, der sich weder vor Gefahren noch vor dem Tod fürchtet und dadurch für ihn selbst zu einem Vorbild wird⁴¹. Und in *Charmides*

³⁹ Obwohl feststeht, daß Xenophons *Memorabilien* als eine Reaktion auf Polykrates' Anklage erst Jahrzehnte nach Sokrates' Tod geschrieben worden sind (vgl. Anm. 33), läßt Vlastos die Frage nach der literarischen Abhängigkeit Xenophons von Platon und anderen Sokratikern wie z. B. Antisthenes oder Aischines völlig außer acht. Sie wird hingegen vor allem von A. Patzer, *Resignation vor dem historischen Sokrates*, S. 152 f. (zwar nicht explizit, aber deutlich gegen W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Bd. 3, Cambridge 1969, S. 330) vertreten. Auch K. Döring, *Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates*, *Hermes* 112, 1984, 16–30, erwägt S. 30, Anm. 28, ob Xenophon "nicht vielleicht (zumindest auch) die Dialoge des Aischines im Blick gehabt haben könnte".

⁴⁰ J. Mitscherling, *Xenophon and Plato*, *CQ* 32, 1982, 468 f. H. Erbse, *Aristipp und Sokrates bei Xenophon*, *WJA* 6b, 1980, 7–19, weist zudem darauf hin, daß es im Sokratesbild des Xenophon auch Parallelen zum dritten Buch der *Politeia* und sogar noch zu den *Nomoi* gibt (S. 9). Daß allein Übereinstimmungen zwischen Xenophon und den Frühdialogen Platons einen Beweis für den historischen Sokrates ergeben sollen, wird damit hinfällig.

⁴¹ Nach *Il.* 17, 90–104. Dazu J. Labarbe, *L'Homère de Platon*, Paris 1949, S. 340 ff. Aus *Ap.* 22 a 8 ff. zu schließen, daß Sokrates der Dichtung feindlich gegenüberstand (S. Weinstock, *Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung*, S. 124), erscheint nicht ganz plausibel. Sokrates hat erkannt, daß auch die Dichter nichts wissen und nicht aus Weisheit (σοφία) dichten, sondern aufgrund ihrer natürlichen Veranlagung und der göttlichen Inspiration (φύσει τιμὴ καὶ ἐνθουσιάζουσι). Über Dichtung äußert er sich nicht. Das Urteil des Chores in Aristophanes' *Fröschen* 1491 ff. zeigt Sokrates als Gegner der μουσική und der bedeutendsten Leistungen der Tragödiendichtung (Aischylos). Man wird dabei zwar nicht wie Panaitios Fr. 134 (van Straaten) einen zweiten Sokrates annehmen, wohl aber die verzerrende Überzeichnung

163 b findet sich genau der Versteil aus Hesiod (*Op.* 311), den Xenophon in *Mem.* 1, 2, 56 in Sokrates' Sinn zu erklären versucht. Die Frage nach Xenophons Authentizität wird mit diesen Beispielen freilich nicht gelöst, sondern verschärft. Denn das Hesiodzitat, das auch in der Anklage des Polykrates eine Rolle gespielt hat⁴², zwingt aufgrund der apologetischen Ausdeutung bei Platon und Xenophon geradezu, für beide eine gemeinsame Quelle, wohl Polykrates' Anklageschrift, anzunehmen⁴³.

Ob nun Xenophon Platon als Vorlage verwendet hat oder direkt eine Antwort auf Polykrates verfaßt hat, sei an dieser Stelle dahingestellt. Die Anklage des Polykrates und die Verteidigungsversuche Platons und Xenophons zeigen jedenfalls, daß Sokrates die Werke Homers und Hesiods zu didaktischen Zwecken eingesetzt hat. Mit dem Sokrates aus Platons *Politeia* darf er daher wohl nicht gleichgesetzt werden⁴⁴. Denn im Gegensatz zu Sokrates setzt Platon die "negative Instrumentalisierung" von Dichtung fort. Auch er ist von ihrer wichtigen Funktion der Erziehung überzeugt. Gerade deshalb aber lehnt er Homer und Hesiod und das meiste aus ihren Epen ab⁴⁵.

des Sokrates bei den Komödiendichtern (Aristophanes *Av.* 1281 f., 1553 f., *Nu.* 144 ff., *Eupolis* Fr. 386 PCG, *Telekleides* Fr. 41 PCG, *Ameipsias* Fr. 9 PCG) berücksichtigen müssen. Ihre Darstellung weist Sokrates in *Ap.* 18 b ff. und 19 c entschieden zurück.

⁴² Libanios, *Decl.* 1, 86 (Foerster 5, S. 61 f.).

⁴³ B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretation zu Platons 'Charmides'*, Berlin 1970, S. 79 ff., kann mit einiger Überzeugungskraft darlegen, daß die zeitliche Reihenfolge in der Abhängigkeit Polykrates – Platon – Xenophon lauten muß, wobei "Xenophon [...] in den Memorabilien die Argumente Platons wieder aufnimmt." O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, S. 86, geht zwar davon aus, daß für Platon und Xenophon ein "gemeinsames Vorbild" angenommen werden muß, hat aber Bedenken, sich für Polykrates auszusprechen. Zudem lehnt er eine Abhängigkeit Xenophons von Platon strikt ab.

⁴⁴ Schon Aristoteles trifft diese Unterscheidung in *Pol.* 1274 b 9 f., wo er explizit von Platons Auffassung in der *Politeia* spricht.

⁴⁵ Vgl. J. Stenzel, *Platon der Erzieher*. Mit einer Einführung von K. Gaiser, Hamburg 1961 (Nachdruck der Ausgabe: Leipzig 1928), S. 13, und H. Gundert, *Der*

Platon ist sich freilich durchaus der grundsätzlichen Problematik dessen bewußt, was man heute als "Interpretation" im weitesten Sinne des Wortes bezeichnet. In *Tim.* 71 d–72 b betont er, daß die Seele die Sehergabe (μαντική), die Fähigkeit also, Dinge zu sehen und zu erfahren, die nur den Göttern zugänglich sind, ohne Vernunft und Einsicht ausübt (*Tim.* 71 d 4: λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετέχει), daß hingegen gerade mit diesen beiden Eigenschaften gezeigt werden muß, was die Aussagen (τὰ ῥηθέντα) eines Sehers bedeuten (σημαίνει). Interpretation wird daher zu einem rein intellektuellen Verfahren, das λόγος, φρόνησις und νοῦς erfordert. In *R.* 376 e 2–379 a 4 schließlich zeigt Platon noch konkretere Ansätze für ein literarisches Verständnis von Dichtung und nimmt schon teilweise Aristoteles' Position vorweg⁴⁶. Er faßt hier drei Aspekte zusammen, nach denen Literatur gedeutet werden kann, und entwirft damit das System einer literarischen Hermeneutik⁴⁷. Drei mögliche Ansatzpunkte der Deu-

platonische Dialog, Heidelberg 1968 (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft N. F. 26), S. 8 ff.

⁴⁶ Mit der Frage Τίς οὖν ἡ παιδεία; beginnt die lange Erörterung darüber, wie Dichtung (Platon verwendet dafür den allgemeinen Begriff μουσική) sein muß, damit sie ihren Erziehungsauftrag bei den Wächtern des Staates erfüllen kann (vgl. auch den Auftrag, den Dichtung in *Nom.* 659 c 9 ff. erhält).

⁴⁷ Im Gegensatz zur "philologischen Hermeneutik" (P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, hg. v. J. Bollack u. H. Stierlin, Frankfurt a. M. 1975 [suhrkamp taschenbuch wissenschaft 124], S. 14) gibt Platon seinen "geschichtlichen Standort" nicht auf, sondern bezieht ihn in den Verstehensprozeß ein. Es scheint geradezu ein typisches Phänomen der antiken Literaturrezeption zu sein, die Geschichtlichkeit von Texten nicht zu berücksichtigen. Grundsätzlich hat Platon aber die Schwierigkeit des hermeneutischen Prinzips erkannt, wenn er in *Phdr.* 275 b 5 ff. darauf hinweist, daß sich die Interpretation von einem Text, der selbst nichts anderes aussagt als immer nur den eigenen Wortlaut, unterscheidet und vom Verständnis des Interpreten abhängt (vgl. auch *Nom.* 968 d 4 ff.; *Prot.* 329 a 2 ff. und 347 e 3 f.). Theoretische Basis für diese Kritik an schriftlichen Aufzeichnungen, die nicht über ihren Sinn befragt werden können, bildet Platons Forderung nach einer philosophischen Dialektik, die nur im Gespräch zu eindeutigen Ergebnissen gelangt (vgl. H.-G. Gadamer, *Unterwegs zur Schrift?*, in: *Griechische Philosophie III: Plato im Dialog*, Tübingen 1991 [=Gesammelte Werke Bd. 7], 258–269). Die Schriftkritik des

tung werden von Sokrates⁴⁸ genannt: der Inhalt eines Werkes, seine Wirkung auf den Rezipienten und sein verborgener Sinn⁴⁹. Methoden der Auslegung führt Sokrates nicht an. Und es geht ihm auch nicht darum, mit ästhetischen Kategorien Homers Erzählungen in den drei Bereichen zu untersuchen, sondern die Welt der Götter nach allgemeingültigen, für das vernünftige Denken nachvollziehbaren ethischen Grundsätzen zu überprüfen⁵⁰. Seine Analyse geht von der Erziehung der Wächter im Staat aus. Die Wertung erfolgt nach dem Kriterium, ob ein Mythos, ein Märchen oder eine Erzählung zur Erziehung zur Tugend beiträgt oder nicht⁵¹. Sokrates spricht von wahren

Phaidros ziehen Befürworter und Gegner einer ungeschriebenen Lehre Platons als wichtiges Argument heran. Die beiden konträren Standpunkte vertreten etwa auf der Seite der Gegner M. Isnardi Parente (z. B. *Il problema della «dottrina non scritta» di Platone*, *PP* 41, 1986, 5–30, und: *L'eredità di Platone nell'accademia antica*, Neapel 1989, besonders Kapitel I und II, S. 13–48), W. Kullmann, *Platons Schriftkritik*, *Hermes* 119, 1991, 1–21 (vgl. auch W. Kullmann, *Hintergründe und Motive der platonischen Schriftkritik*, in: W. Kullmann u. M. Reichel [Hg.], *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*, Tübingen 1990 [ScripOralia 30], S. 317–334, hier S. 325 ff.), E. Heitsch (in vielen Publikationen, z. B.: *Sprachtheoretische Überlegungen Platons*, *AZP* 23, 1998, 43–59, hier S. 53 ff.), auf der Seite der Befürworter hingegen außerhalb der Tübinger Schule mit den Arbeiten Konrad Gaisers und Hans Krämers auch Th. A. Szlezák, *Platon lesen*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1993 (vgl. auch *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin 1985) und Giovanni Reale (am ausführlichsten in: *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, 11. Aufl., Mailand 1993).

⁴⁸ Wenn hier und im folgenden von Sokrates die Rede ist, so ist damit die literarische Figur in der *Politeia* gemeint, nicht die historische Gestalt.

⁴⁹ J. A. Coulter, *The Literary Microcosm*, S. 5 ff., sieht in diesen drei Kategorien drei "broad streams of literary thought in antiquity" und bestimmt sie als "Genre Criticism", "Ethical Criticism" und "Allegorical Criticism".

⁵⁰ S. Halliwell, *The Republic's Two Critiques of Poetry* (Book II 376 c–III 398 b, Book X 595 a–608 b), in: O. Höffe (Hg.), *Platon, Politeia*, Berlin 1997 (Klassiker Ausgaben Bd. 7), S. 313–332, hier S. 318.

⁵¹ *R.* 378 e 1–3. Im Gegensatz zu anderen Stellen bezeichnet hier der Begriff *μῦθος* die Texte "Hesiods, Homers und der anderen Dichter" (*R.* 377 d 4 f.). Wenn Sokrates und sein Gesprächspartner jedoch schon wenige Zeilen später von *λόγοι* sprechen (377 e 1, 378 a 7, d 2), so könnte damit der mündliche Vortrag betont werden. Mit *λόγοι* würde demnach an dieser Stelle nichts anderes gemeint sein als eben münd-

und falschen Reden: wahr bedeutet dabei nicht nur, daß ein Mythos jene Inhalte darstellt, die den ethischen Grundsätzen entsprechen, die Sokrates in Laufe seines Gespräches festlegt (R. 378 e 3 ff.), sondern daß er in den Zuhörern auch die entsprechenden Vorstellungen hervorruft und somit einen Erziehungsauftrag erfüllt⁵². Falsch bedeutet hingegen, daß ein Mythos nicht den ethischen Kriterien standhält und daher auch keinen Beitrag zur Erziehung der Jugendlichen leistet, sondern sie sogar von ihrem Weg zur Arete abhält⁵³. Sokrates be-

lich erzählte μῦθοι. Zur Problematik, die mit den beiden Begriffen bei Platon verbunden ist, siehe G. W. Most, Platons esoterische Mythen, in: M. Janka und Chr. Schäfer (Hg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002, S. 7–19, und M. Janka, Semantik und Kontext: *Mythos* und Verwandtes im *Corpus Platonicum*, in: M. Janka und Chr. Schäfer (Hg.), *Platon als Mythologe*, S. 20–43.

⁵² R. 377 b 5–9; Platon spricht von den richtigen δόξαι, die die μῦθοι in den Seelen der Jugendlichen hervorgerufen sollen. Von der Wirkung von Texten auf die Seele scheint Platon durchaus überzeugt zu sein, wenn man *Charmides* 157 a 3 ff. nicht nur als eine ironische Herausforderung zu verstehen hat, mit der Sokrates seine Gesprächspartner zur Auseinandersetzung über die Seele und die Besonnenheit in ihr ermuntern will. Daß Sokrates hier die Worte eines Thrakers berichtet, der seinerseits wiederum die Worte des Zalmoxis, eines thrakischen Königs und Gottes referiert, erinnert an Diotima aus dem *Symposion*: referierte Rede scheint in den Dialogen Platons eine größere Glaubwürdigkeit zu haben als direkt im Gespräch Vorgetragenes.

⁵³ Bezeichnend für Platons Haltung erweist sich die Tatsache, daß er in der *Po-
liteia* nie von schriftlichen Texten für die Erziehung spricht, also nie vom klassischen Schulbuch. Davon wird im *Protagoras* berichtet: οἱ δὲ διδάσκαλοι [...] παρατιθέασιν αὐτοῖς ἐπὶ τῶν βῆθρων ἀναγιγνώσκειν ποιητῶν ἀγαθῶν ποιήματα καὶ ἐκμανθάνειν ἀναγκάζουσιν (325 e 1–326 a 1). Im Idealstaat hingegen geht es darum, daß die Kinder bei Rezitationen zuhören. Platon konzipiert das Erziehungsprogramm auf ein akustisches Lernen hin (vgl. auch *Nom.* 810 e 6 ff.). Daß sich Platon bewußt wurde, daß erst in seiner eigenen Kindheit und Jugend in Athen der Übergang von einer mündlichen zu einer schriftlichen Kultur erfolgt war, und daß er die Auswirkung auf die Erziehung, die diese Entwicklung mit sich brachte, erkannte, scheint nach der Darstellung von E. A. Havelock, *Preface to Plato*, S. 36 ff., durchaus denkbar (bestätigt wird die historisch-objektive Tatsache dieses Entwicklungsschritts auch durch die Untersuchungen von W. V. Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge, Mass. und London 1989, S. 65 ff.). Offen bleibt die Frage, ob Platon selbst in Homers Dichtung ein "compendium of matters to be memorised, of tradition to be maintained, of a *paideia* to be transmitted" (E. A. Havelock, *Preface to Plato*, S. 49) sah und daher mit

schränkt sich also auf die Bewertung des Inhalts und der Wirkung der homerischen Epen: ihr Inhalt sei schädlich, da sie ein falsches Bild von den Göttern vermitteln, ihre Wirkung auf die Jugendlichen sei schädlich, da sie nicht zur Tugend erziehen. Dieses Urteil wird im Verlauf des zweiten und dritten Buches der *Politeia* kompromißlos an ausgewählten Szenen der *Ilias* und *Odyssee* erläutert. Allein im Bereich des verborgenen Sinnes, der ὑπόνοια, ist Sokrates' Urteil nicht so rigid: Ἦρας δὲ δεσμοὺς ὑπὸ ἕεος καὶ Ἡφαίστου ῥίψεις ὑπὸ πατρός, μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένη ἀμυνεῖν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν. ὁ γὰρ νέος οὐχ οἶός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μή, ἀλλ' ἅ ἂν τηλικούτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι (R. 378 d 3–e 1). Damit läßt Sokrates die Möglichkeit offen, daß es einen verborgenen Sinn in den Epen Homers gibt: er schließt ihn nicht kategorisch aus⁵⁴. Wer freilich über die Mythen reden muß, der soll dies, so hat es Sokrates bereits in R. 378 a 4–6 verlangt, nur im Verborgenen und vor wenigen Zuhörern tun und zugleich ein großes Opfer vollziehen. Den Jugendlichen hingegen

den Epen nichts mehr zu tun haben wollte, oder ob er in Wirklichkeit bemerkte, daß die Epen in der entstandenen Schriftkultur anders als früher gehandhabt und gedeutet wurden, und ob er daher ihre Erziehungsfunktion für seine Zeit – wenn wir von den Idealisierungstendenzen des Staatsentwurfs absehen – nicht mehr gegeben sah. Mit einer positiven Beantwortung der zweiten Frage ließen sich E. A. Havelocks Theorie und W. Kullmanns Gegendarstellung in den beiden zitierten Aufsätzen zu einem Ausgleich bringen. Ohne auf die Entwicklung von der mündlichen zur schriftlichen Kultur einzugehen, sieht J. Gould, *Plato and Performance*, in: A. Barker - M. Warner (Hg.), *The Language of the Cave*, Edmonton 1992, S. 13–25, gerade im mündlichen Vortrag, in der *performance* der griechischen Literatur einen wesentlichen Grund für Platons Kritik (vgl. dazu auch G. R. F. Ferrari, *Plato and Poetry*, in: G. A. Kennedy [Hg.], *The Cambridge History of Literary Criticism*, Vol. 1: *Classical Criticism*, Cambridge 1989, S. 92–148, hier S. 92–99).

⁵⁴ Den äniigmatischen Charakter der Dichtung betont Platon auch in R. 332 a, *Prot.* 347 e und *Lysis* 214 b.