ECKARD LEFÈVRE

Der tragische Held bei Sophokles am Beispiel des *Aias* und *Philoktetes*

Vortrag zur Lehrerfortbildung im Fach Griechisch, Abitur 2007, Donaueschingen, 22.3.2006

Originalbeitrag erschienen in:
Latein und Griechisch in Baden-Württemberg 34 (2006), S. 29 - 40

Eckhard Lefèvre

Der tragische Held bei Sophokles am Beispiel des *Aias* und *Philoktetes*

Vortrag zur Lehrerfortbildung im Fach Griechisch, Abitur 2007, Donaueschingen, 22.3.2006

Sophokles lebt nahezu das ganze fünfte Jahrhundert hindurch.[1] Wenn die erhaltenen Werke auch nur in dessen zweite Hälfte gehören, bringt der Dichter doch die Erfahrung eines ungewöhnlich langen Lebens in sie ein. In dieser Zeit erlebt seine Heimatstadt Athen nach den siegreichen Perserkriegen einen Aufschwung sondergleichen, der ihr den ersten Platz unter den griechischen Staaten sichert. Eine Folge der materiellen Blüte ist die Aufklärung, die lehrt, daß nicht mehr die Götter, sondern die Menschen das Maß aller Dinge seien. Durch die richtige Erziehung, so locken die Sirenen, lasse sich nahezu alles erreichen, ja mit erlernbarer Dialektik könne die schwächere Sache zu der stärkeren gemacht werden. Das muß dem reifen Denker, der die entscheidende Schlacht bei Marathon und die ihr vorausgegangenen Nöte selbst miterlebt hat, eine unheimliche Entwicklung bedeuten. So leiht er dem Chor des öfteren seine bedenkliche Stimme. Daß alles machbar sei, mag er nicht anerkennen. Unermüdlich behandelt er in seinen Tragödien das Problem, das rechte Maß zu wahren und Delphis Gebot ‚Erkenne dich selbst' zu befolgen.

Doch nicht den Aufklärer, der alle Werte relativiert, stellt Sophokles in das Zentrum seines Werks, sondern den sittlich gefestigten Verfechter derselben. Aber auch dieser scheint ihm gefährdet. Er sieht beide Seiten der Medaille. Seine Helden haben fast stets ein gutes Gewissen, man muß sagen: ein zu gutes Gewissen. Sie sind nicht bereit, ihre Positionen zu überdenken, die eigene Person in den Blick zu nehmen, ihre Grenzen abzuschätzen, mit einem Wort: sich - in Delphis Sinn - zu erkennen. Mit kompromißloser Härte, auch gegen sich selbst, nehmen sie das eigene Scheitern in Kauf. Die *Antigone* gibt das Grundmuster ab: Kreon verteidigt den Staat in ehrenhafter Weise gegen politische Feinde, ist aber nicht willens, sein Verbot im Blick auf eine Privatperson zu überdenken, und bleibt starr; Antigone tritt in frommer Weise für ihren toten Bruder ein, ist aber nicht willens, bei dem König um Verständnis zu werben, und reizt ihn bis auf das Blut. Beide scheitern. Philoktetes und Oidipus *(Oidipus auf Kolonos)* sind nicht bereit, ihrer im Krieg in Not geratenen Heimat zu helfen. Aber sie scheitern - wie auch Elektra - letztlich nicht: Der alte Dichter ist milde geworden. Alle genannten Personen sind beeindruckend unnachgiebig (αὐθάδεις). Das ist nach Ansicht des scharf beobachtenden Tragikers die Ursache für das Versagen rationalen Denkens. Teiresias spricht das klar aus: ‚Der Torheit schuldig spricht sich Eigensinn!' (*Ant.* 1028) - ein Wort, das für die fehlenden sophokleischen Helden charakteristisch ist. Diese durch ihren Stolz verursachte 'stupidity that is deaf to remonstrance'[2] an sich ehrbarer, sittlich anspruchsvoller und angesehener Männer und Frauen herauszustellen wird der Dichter durch fast ein halbes Jahrhundert hindurch nicht müde. Er sieht, daß die Grenze zwischen Tugend und Starrsinn schmal ist.

1 Genauere Nachweise finden sich in Lefèvre 2001.

2 Jebb 1900, 183.

Der Gegenpol zur ‚Unnachgiebigkeit' (αὐθαδία) ist die Sophrosyne. Den Wert dieser Tugend einsichtig zu machen bedeutet Sophokles ein besonderes Anliegen. Seine Tragödie ist eine des Maßes und des Maßhaltens. So beeindruckend Herakles *(Trachiniai)*, Aias, Kreon *(Antigone)*, Antigone, Oidipus *(Tyrannos, Koloneus)*, Elektra oder Philoktetes sind – sie alle verlieren das Maß. Athena spricht im *Aias* deutlich aus, was auf den Titelhelden zielt, aber allgemein gilt: ‚Die Götter lieben die Maßvollen, die Maßlosen hassen sie' (Ai. 132-133).

Sophokles stellt in seinem Werk unablässig Geschehnisse dar, in denen es um die Selbsterkenntnis geht, die Fähigkeit, seine Grenzen, d. h. sich zu erkennen. Hierin folgt er dem delphischen Gebot, einerseits der Beschränktheit des Menschen im Vergleich mit dem Göttlichen innezuwerden und sie zu beachten, andererseits die Verantwortung des Individuums im Verkehr mit der Gesellschaft zu sehen und zu berücksichtigen. F. Schlegel stellt zu Recht im „Gemüte des Sophokles [...] die leise Besonnenheit des Apollo" fest. Sophokles schafft eine Tragödie des Wissens bzw. Nichtwissens, des Erkennens bzw. Nichterkennens. Er setzt sich „intensiv mit Erkenntnisfähigkeit und Wissen auseinander und problematisiert sie: er plädiert ganz eindeutig für mehr Rationalität im Handeln und für mehr Reflexion über menschliche Handlungsmöglichkeiten, zeigt aber auch deutlich die Gefahren, die im unbegrenzt vorwärts dringenden, forschenden menschlichen Verstand liegen oder aus dem skrupellosen Einsatz des listigen Verstandes entstehen, und ebenso die durch das Wesen der Menschen bedingte Unzulänglichkeit beim Gebrauch des vorhandenen Verstandespotentials".[3] Die Beachtung der delphischen Maximen des ‚Erkenne dich selbst!' (γνῶθι σαυτόν) und des ‚Nichts im Übermaß!' (μηδὲν ἄγαν) ist die Voraussetzung dafür, Maß zu halten, Sophrosyne zu üben. Es wird gern gesagt, daß diese eine spezifisch griechische Tugend sei. Dennoch ist ihr durchgängiges Postulat in der Tragödie etwas Besonderes. Dadurch unterscheidet sich Sophokles sowohl von Aischylos als auch von Euripides.

Die Verfehlungen der sophokleischen Helden sind am ehesten mit dem von Aristoteles im 13. Kapitel der *Poetik* definierten Hamartia-Begriff zu erfassen. Aristoteles lehnt bei ‚hervorragenden' Männern den Umschlag vom Glück in das Unglück ab; bei ‚sittlich schlechten' Männern werden sowohl der Umschlag vom Unglück in das Glück als auch vom Glück in das Unglück zurückgewiesen. Übrig bleibt der zwischen diesen Stehende, welcher, weder durch Sittlichkeit noch durch Gerechtigkeit hervorstechend, nicht aufgrund sittlicher Schlechtigkeit einen Umschlag in das Unglück erleidet, sondern aufgrund eines Fehlers (Hamartia). Oidipus und Thyestes werden als Beispiele genannt. Die Hamartia ist ein falsches Handeln, ein Versagen des ‚Erkenntnisvermögens',[4] ein 'mistake of judgement',[5] der aus einer Charakterschwäche resultiert. Insofern hat sie sowohl eine (direkte) intellektuelle als auch eine (indirekte) ethische Komponente. Die ethische Komponente ist äußerst wichtig, denn sie schließt aus, daß sie auf bewußter Planung beruht. Sie wird im Affekt begangen wird, wie es in der *Nikomachischen Ethik* heißt. Mit Hilfe der aristotelischen Theorie läßt sich gut ein Tatbestand erfassen und erklären, der bei Sophokles zwanglos zu beobachten ist. Man könnte auch statt von einer Hamartia ganz allgemein von einem ‚affektgesteuerten Fehlverhalten' sprechen – es käme auf dasselbe heraus.

3 Coray 1993, XIV.

4 Fuhrmann 1992, 43.

5 Lucas 1968, 143.

Sophokles steht zu seinen vielbewunderten Personen, obschon er ihr Handeln verständlich zu machen versucht, durchaus in Distanz. Es empfiehlt sich nicht, wie Aias, Antigone oder Kreon, Oidipus oder Philoktetes zu handeln.

Aias

Athenas berühmte Verse 127-133 sind ein theologisches, zugleich aber auch ethisches Programm des Priesters Sophokles: Die Worte sind ein Aufruf, sich zu erkennen, die eigenen Grenzen zu beachten. Über 129-130 sagt Stanford mit Recht, sie seien „a variation of the familiar μηδὲν ἄγαν."[6] Athenas Rede ist überhaupt eine Mahnung zur σωφροσύνη: Die σώφρονες werden von den Göttern geliebt, die κακοί von ihnen gehaßt. Daß Aias - jedenfalls zu diesem Zeitpunkt - kein σώφρων ist, kann wohl nicht bestritten werden. Er ist ein κακός", freilich nicht in moralischem Sinn, aber er ist ein 'evil-doer'.[7] In der Regel wird Athenas Rede so verstanden, daß die σωφροσύνη ein geziemendes, κακία ein ungeziemendes Verhalten nur gegenüber den Göttern bedeute, als wiese die Göttin auf die θεῶν ἰσχύς um ihrer selbst willen hin. Das ist falsch. Sophokles bezieht offenbar σωφροσύνη und κακία auf das Verhalten sowohl gegenüber den Göttern als auch gegenüber den Menschen. Einerseits warnt Athena vor dem ὑπέρκοπον ἔπος wider die Götter, andererseits vor dem ὄγκον ἄρνυσθαι. Dieses kann nur gegenüber den (Mit)Menschen gemeint sein. Zumindest legt diese Auffassung die zweite der folgenden Begründungen nahe: Der ὄγκος resultiert daraus, daß jemand stärker oder reicher als ein anderer ist. Während in dem ersten Fall eine Hybris gegen die Götter, wie sie 762-777 beschrieben ist, eingeschlossen sein könnte, ist das in dem zweiten nicht möglich. Wahrscheinlicher ist es, daß beidemal die Mitmenschen der Bezugspunkt sind. Denn gerade aus dem ersten Grund (χειρὶ βρίθειν) leitet Aias seinen Anspruch auf Achilleus' Waffen ab (441-444).

Es ergibt sich erstens, daß Athena zur σωφροσύνη gegenüber den Göttern und Menschen aufruft, und zweitens, daß Aias wider die σωφροσύνη gegenüber den Göttern und Menschen verstößt. Somit steht über dem Eingang dieser Tragödie ein theologisch-ethisches Programm, wie es Sophokles in den erhaltenen Stücken nie wieder so eindeutig und eindrücklich formuliert. Es ist Delphis γνῶθι σαυτόν, die Mahnung, sich zu erkennen.

Aufgrund seines Mangels an σωφροσύνη frevelt Aias wider die Götter. Die von dem Boten 756-779 wiedergegebene Kalchas-Rede klärt diesen Punkt schon für die Vorgeschichte, und zwar zweimal: Als Telamon den Sohn beim Auszug in den Krieg mahnt, nur σὺν θεῷ siegen zu wollen, weist dieser das ebenso zurück wie ein andermal Athenas Beistand im Kampf gegen die Feinde. Aias stellt sich nicht gegen die Götter, aber er handelt auch nicht mit ihnen. Das von dem Vater empfohlene σὺν θεῷ (765) wird von ihm mit θεοῖς ὁμοῦ aufgenommen und verhöhnt (767-768). Sein erster Ausspruch wird durch ὑψικόμπως (766) und ἐκόμπει (770), sein zweiter durch ἄρρητον ἔπος (773) auf dieselbe Stufe gestellt wie das ὑπέρκοπον ἔπος, vor dem Athena 127-128 warnt. Aias verletzt also schon früher - zweimal - die σωφροσύνη gegenüber den Göttern. Winnington-Ingram spricht zu Recht von „two examples of arrogance, shocking of themselves" und „impiety".[8]

6 Stanford 1963, 74.

7 Stanford 1963, 76.

8 Winnington-Ingram 1980, 13, 14.

Nicht anders verhält Aias sich nach der Tat, wenn ihn Tekmessa πρὸς θεῶν anfleht und er entgegnet, daß er ihnen nicht mehr verpflichtet sei (590). Seine Hybris wider die Götter dauert unverändert fort: Der Ausspruch ist Blasphemie, wie Tekmessa zu Recht empfindet: εὔφημα φώνει (591). Aias ist auch nach dem schlimmen Unternehmen unfähig, die Götter anzuerkennen und sich selbst zu erkennen. Daß beides zusammengehört, bemerkt das Scholion zu 760: περίσταται ὁ νοῦς εἰς τὸ γνῶθι σαυτόν.

Wenngleich Aias als κακός zu verstehen ist, bleibt doch deutlich, daß er eine Gestalt ist, der sich das Mitgefühl des Zuschauers nicht versagt, der spürt, daß in dem Schicksal des Helden auch ein wenig von seinem eigenen enthalten ist. Nur die Einsicht in das ‚tua res agitur' kann bewirken, die Kategorie der κακία richtig einzuschätzen – sie nicht als etwas Episches und Fernliegendes gleichgültig hinzunehmen, sondern sie als etwas Lebendiges und Naheliegendes beklommen zu durchdenken.

Inwiefern ist Aias' Handeln schuldhaft? In diesem Fall ist Aristoteles' ἁμαρτία-Begriff in geradezu musterhafter Weise anzuwenden. Offenbar wird Aias' διάνοια zuweilen durch Affekte behindert. Daß er im allgemeinen über διάνοια verfügt, wird ausdrücklich betont. Athena sagt es selbst zu Odysseus (119-120). Man fühlt sich an Oidipus im *Tyrannos* erinnert, dessen Klugheit Sophokles mehrfach hervorhebt. Doch kommen beide Helden aus eigener Schuld zu Fall. Daß Aias seine Tat im Affekt verübt, wird von Sophokles öfter hervorgehoben und nur deshalb immer wieder verkannt, weil man sich aufgrund eines falschen Verständnisses der Athena-Handlung in die Irre führen läßt. Das erste, was über Aias' Reaktion auf die Entscheidung der Heeresversammlung bekannt wird, ist, daß er χόλῳ βαρυνθείς seine Hand erhebt, eine Reaktion, die Odysseus δυσλόγιστον erscheint (40-41). Die Hand, die solches wagt, kann nur ‚rasend' sein (50). Erst dann greift Athena ein, indem sie Aias' heillose Freude, ἀνήκεστος χαρά, lenkt (51-54). Das heißt: Aias gerät über die von ihm als ungerecht empfundene Entscheidung außer sich, er kommt von (klaren) Sinnen. χόλος, δυσλόγιστον, τόλμα, μαιμᾶν, ἀνήκεστος χαρά sprechen eine deutliche Sprache. Aias handelt unabhängig von Athena. Wenig später sagt sie selbst, daß sie nur auf den ohnehin Rasenden eingewirkt habe (59-60). Sie ‚reagiert' auf sein Verhalten, bewirkt es aber nicht. Aias handelt von sich aus, somit auch verantwortlich. Was ihn in das Verderben reißt, ist der starke Affekt; dieser blockiert die διάνοια des πρόνους. Nur so ist es zu erklären, daß Aias sich zu dem ungewöhnlichen Schritt entschließt, νύκτωρ und δόλιος gegen die Griechen vorzugehen, er, der nie den offenen Kampf am Tag scheut. Die Verblendung durch das Ausufern des Affekts ist vollkommen.

Aias' Tat ist geradezu ein klassischer Fall für die ἁμαρτία, wie sie Aristoteles definiert: Sie kommt durch Versagen der διάνοια zustande. Wendet man die Lehre der *Poetik* ganz an, gehört Aias weder zu den ἐπιεικεῖς noch zu den πονηροί, sondern steht dazwischen, ein μήτε ἀρετῇ διαφέρων καὶ δικαιοσύνῃ μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δυστυχίαν, ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν τινά. Obwohl er im Kampf ἄριστος ist (1340), ragt er an sittlicher ἀρετή nicht heraus. Er ist den Zuschauern ‚ähnlich', ein ὅμοιος, der ἀνάξιος leidet; das erste ruft φόβος, das zweite ἔλεος hervor.

Wenn Aias zum zweitenmal auftritt, scheint er ein anderer zu sein. Aber es ist die Frage, ob er sich wirklich geändert hat. Die Forschung wendet die ‚Trugrede' (646-692) seit nahezu zwei Jahrhunderten hin und her, ohne doch zu einem Ergebnis zu gelangen. Sie ist bitter, nicht versöhnlich – weder im Blick auf die Götter noch im Blick auf die Menschen. Aias ist nach wie vor unfähig, sich in Delphis Sinn zu erkennen. Ihm „öffnen plötzlich sich die Augen, er erkennt die Welt, doch nicht, um als Erkennender sich in sie einzufügen, nicht

um ihrer Ordnung sich zu beugen, dem ‚Erkenne dich selbst' zu folgen, sondern um in ihr das Fremde, Gegenteilige zu sehen, woran er nur teilhaben könnte, wenn er nicht mehr Aias wäre".[9] Seine Erkenntnis ist rein äußerlicher Art, von einer tieferen Einsicht ist er so weit entfernt wie eh und je. Es ist bezeichnend, daß er für die σωφροσύνη nur Ironie übrig hat. So antwortet er auf Tekmessas besorgte Frage, was er plane, sie möge nicht danach forschen, σωφρονεῖν καλόν (586): „with sublime effrontery from a man who has just been homicidally mad, he adds 'restraint [...] is a fine thing' (i. e. for a woman [...])"![10] Wenn er in der ‚Trugrede' von der Betrachtung des natürlichen Wandels in der Welt (669-676) zu der resignierten Feststellung, daß Freund und Feind nicht ewig bestehende Kategorien seien (678-683), mit der trotzigen Frage ἡμεῖς δὲ πως οὐ γνωσόμεσθα σωφρονεῖν; (677) übergeht, ist das wiederum kalte Ironie, ja für v. Fritz spricht aus 677-683 „bitterster Menschenhaß".[11] Aias ist nach wie vor kein σώφρων, wie ihn sich die Götter wünschen (132-133).

Bis zur letzten Minute kommt Aias weder zu der Überzeugung, daß er sich einzuordnen, noch zu der Erkenntnis, daß er seine Grenzen zu beachten hat. Gewiß erlangt er die Einsicht, daß seine Art, sich durchsetzen zu wollen, nicht möglich ist. „Aber sie ist keine Einsicht in sein eigenes Unrecht: ‚Ὦ παῖ γένοιο πατρὸς εὐτυχέστερος, τὰ δ' ἄλλ' ὅμοιος καὶ γένοι' ἂν οὐ κακός' sagt er zu seinem kleinen Sohn. Das äußere Schicksal ist es, das ihn zerschmettert hat, nicht bei sich selbst sucht er die Schuld".[12]

Somit ist die Erkenntnis rein äußerlicher Art. Kein Wort der Entschuldigung zu Tekmessa, kein Wort des Trosts. „Anerkennung seiner Größe – das ist letztlich die einzige Form von Kommunikation, die Aias sich vorstellen kann."[13]

Ein Motiv, mit dem Sophokles Aias charakterisiert, ist sein selbstbewußtes, überhebliches, ironisch-sarkastisches Lachen, der Αἰάντειος γέλως, der später sprichwörtlich wird. Aias springt nach dem Abschlachten der Tiere aus der Hütte und stößt Schmähworte gegen die Atriden und Odysseus aus, συντιθεὶς γέλων πολύν (303), wobei er seinen Racheakt offen als ὕβρις bezeichnet (304). γέλως und ὕβρις gehören zusammen. Das „verblendete triumphierende Lachen des Aias ist bei Sophokles äußerster Gegensatz zur Selbsterkenntnis im Sinne Delphis geworden".[14]

Aias' Tod ist jedoch keine Buße für die Tat. Er ist vielmehr eine Folge seines ganz persönlichen Denkens und Empfindens. Aias müßte die Weltordnung als richtig empfinden. Aber es „gibt keine innere Umkehr des Helden durch Einsicht in seine Schuld".[15] Nachgeben hieße für ihn sich aufgeben. So leidet er für sein Vergehen unverhältnismäßig schwer.

Maßzuhalten und ‚sich zu erkennen' ist allein Odysseus fähig. Er „erscheint gleichsam als die personifizierte Mäßigung" (A. W. v. Schlegel). Dieses kommt sowohl im Prolog als auch am Schluß zum Ausdruck. Das Stück gewinnt durch diese geistige Klammer eine imponierende innere Einheit: Der ‚delphische' Odysseus beherrscht die erste und letzte Szene.

---

9 Reinhardt 1947, 32-33.

10 Stanford 1963, 134.

11 v. Fritz (1934) 1962, 246.

12 v. Fritz (1934) 1962, 251.

13 Hösle 1984, 109.

14 Großmann 1968, 81.

15 v. Fritz (1934) 1962, 254.

Dazwischen agieren in der ersten Hälfte der ‚undelphische' Aias und in der zweiten die nicht minder ‚undelphischen' Teukros, Menelaos und Agamemnon. Das Gebot γνῶθι σαυτόν steht über jeder einzelnen Szene.

Odysseus begründet, warum er in Aias' Schicksal sein eigenes sehe, damit, daß er, Pindar zitierend, sagt, die Menschen seien nicht mehr als Schattenbilder, (125-126). Aber diese Worte sind nicht im metaphysischen Sinn als Eingeständnis der Nichtigkeit des Menschen vor dem Göttlichen aufzufassen. Odysseus sieht vielmehr, wie schnell der Mensch aus einem kleinen Anlaß - zum Beispiel aus Starrköpfigkeit - stürzen kann. Sophokles argumentiert auf der menschlichen Ebene. Es ist klar, daß Aias' frühere Hybris gegen Athena in keinem direkten Zusammenhang mit ihrem Handeln bei seiner Unternehmung der letzten Nacht steht. Daß die Göttin auf einen günstigen Zeitpunkt lauert, um sich an Aias rächen zu können, ist, die Wirksamkeit der Götter vorausgesetzt, eine absurde Annahme. Athena wird wegen einer sich auf der menschlichen Ebene vollziehenden Handlung aktiv. Sie sagt selbst, daß sie Aias' Plan, die Griechen zu ermorden, verhindert hat (51): Die Götter agieren nicht, sondern ‚reagieren'. Sophokles versteht offenbar ihr Vorhandensein als Zeichen dafür, daß angemessenes Verhalten der Menschen (σωφροσύνη) zum Erfolg und schlimmes (κακία) zum Mißerfolg führt. Mit keinem Wort ist von einer selbständigen Götterhandlung wie bei Homer die Rede. Es ist von Interesse, daß die Hypothesis Athenas Eingreifen mit keinem Wort erwähnt, sondern das Geschehen allein auf der psychischen Ebene des Helden erklärt. Offenbar versteht der antike Grammatiker Sophokles' Gedankenwelt besser als viele seiner modernen Kollegen.

Philoktetes

Während in der Forschung nicht so sehr über die Auffassung von Odysseus und Neoptolemos gestritten wird, gehen die Ansichten über Philoktetes völlig auseinander. Ist es angemessen, daß er sich den Griechen versagt, oder ist er verpflichtet, der Forderung des Vaterlands nachzugeben? In welchem Verhältnis stehen die Rechte des Individuums und die der Gesellschaft zueinander?

In dem Kommos 1081-1217 bemüht sich der Chor, Philoktetes „durch Gründe der Vernunft zu gütlichem Nachgeben zu bewegen".[16] Das scheint ohne tiefere Bedeutung zu sein. Wenn man aber bedenkt, daß Sophokles Odysseus und Neoptolemos mit dem Bogen zu den Schiffen gehen, den Chor also mit Philoktetes allein sein läßt, dürfte der Begegnung Gewicht beizumessen sein. Hier sprechen nicht einfache Schiffsleute zu dem Verhärteten. Solche könnten ihm nicht die Vorhaltungen in 1095-1100 machen: „Phil. hat es sich selbst zuzuschreiben, daß er in größere Not geraten, da es in seine Wahl gestellt war, sich für ein besseres Los zu entscheiden und mit nach Troia zu gehen."[17] Es wird nicht nur Philoktetes' eigene Verantwortung für das gegenwärtige bzw. künftige Schicksal hervorgehoben, sondern auch betont, daß seine Entscheidung auf falscher Einsicht beruht, παρὸν φρονῆσαι, 'when it was in thy power to show wisdom'.[18] Nach Meinung des Chors fehlen Philoktetes die Besonnenheit und das Maß; denn φρονεῖν steht bei Sophokles σωφρονεῖν nahe. Damit stellt der Chor bei Philoktetes die Haltung fest, auf deren Änderung schon Neoptolemos hofft (1078-1079).

16 Radermacher 1911, 11.

17 Radermacher 1911, 115.

18 Jebb 1898, 175.

Daß es sich um einen Akt der (mangelnden) Erkenntnis handelt, sagt der Chor noch einmal sehr klar (1163-1168). Er mahnt Philoktetes „zum letztenmal, ihm Gehör zu schenken und durch Nachgiebigkeit dem Leiden zu entrinnen."[19] In echter εὔνοια fordert er den Starren zu der Erkenntnis auf, daß es in seiner Macht stehe, der Krankheit zu entfliehen, die bejammernswert sei und an die er sich nie gewöhnen werde. Die Einsicht in seine alleinige Verantwortung wird Philoktetes abermals nahegelegt. Man darf zu dem zweimaligen γνῶθι ergänzen: σαυτόν. Philoktetes weiß kein Maß und ruft Ζεὺς ἀραῖος an (1181). Daher hält ihm der Chorführer vor: μετρίαζ' (1183), ‚halte Maß!'[20] Doch er fährt fort: δαίμων δαίμων· ἀπόλωλ' ὁ τάλας (1187). „Wohl ruft auch Philoktet noch seinen ‚Dämon' an, wie in der älteren Schicksalstragik Aias, Deianeira, Kreon, Ödipus, aber sein ‚Dämon' ist kein göttliches Verhängnis mehr, sondern nur noch die willentliche Abkehr und Versperrung vor der eigenen Wahl: nur noch des Menschen Eigenwesen, losgelöst vom übergreifenden Zusammenhang der Dinge. Der Anruf des Dämons ist nicht mehr, wie ehedem, Erfüllung des Gebots: gnothi sauton, sondern sein Gegenteil."[21]

Daß der Chor zu Recht auf Philoktetes einzuwirken versucht, wird durch die theologische Konzeption, die der Tragödie durchgängig zugrunde liegt, klar. Sowohl in der Vorgeschichte als auch in der Bühnenhandlung offenbart sich göttliches Denken. In der Parodos belehrt Neoptolemos den Chor, daß nicht nur Philoktetes' Leiden, sondern auch sein Aufenthalt auf der einsamen Insel von den Göttern verfügt ist (192-200). Gegenüber Chryse wurde er bei seinem ersten Zug nach Troia, den er mit Herakles unternahm, schuldig. Daher werden seine παθήματα von Neoptolemos als θεῖα bezeichnet. Hierauf folgt die überraschende Aussage, daß auch sein Dasein ohne Hilfe, also in der Einsamkeit der Insel, gottgewollt sei (θεῶν του μελέτη): Die Griechen sollen Troia nicht ohne Philoktetes erobern; es werde durch seinen göttlichen Bogen fallen. Der gegenwärtige Aufenthalt, der nicht zu früh zu Ende gehen darf, ist im Sinn der Götter. Auf der anderen Seite wird die Handlung durch das Orakel des troischen Sehers Helenos ausgelöst, daß die Griechen nur mit Philoktetes' Hilfe Troia einnehmen könnten (604-613). Also ist der Versuch, den Ausgesetzten zurückzuholen, ebenfalls gottgemäß. Das Orakel ist eine Überhöhung. Die Griechen könnten von allein auf die entscheidende Idee kommen.

Aus dieser doppelten Konstruktion folgt, daß Philoktetes' Widerstand gegen die erneute Teilnahme am Zug gegen Troia nicht im Sinn der Götter ist und umgekehrt Odysseus' und Neoptolemos' Unternehmung in Übereinstimmung mit ihnen erfolgt. Das Wirken der Götter bleibt in dieser Tragödie nicht, wie so oft, auf den Hintergrund beschränkt, sondern wird durch den Deus ex machina manifest. Herakles erteilt Philoktetes die Weisung, nicht im Trotz zu verharren, sondern den Griechen nach Troia zu folgen. Was ist der Sinn dieses Eingreifens? Die Menschen können sich nicht einigen. Es bedarf erst einer Gottheit, um Philoktetes zu demonstrieren, wie er sich aus freien Stücken entscheiden müßte. Dem Maßlosen erscheint Herakles „als das sichtbare Maß, woran der Mensch gemessen wird".[22] „In his own way he propounds to Philoctetes the lesson of 'Know thyself', and restores him to modest sanity."[23] Maß und Erkennen, Unmaß und Nichterkennen gehören bei Sophokles zusammen.

19 Radermacher 1911, 120.

20 Reinhardt 1947, 197.

21 Reinhardt 1947, 197.

22 Reinhardt 1947, 200.

23 Bowra 1945, 301.

Philoktetes hat ein überaus zweifelhaftes Verhältnis zu den Göttern, wie sein Ausbruch 446-452 zeigt.«Nessun personaggio sofocleo, in nessuno dei drammi conservati, nega con tanta risolutezza la giustizia degli dèi. Neppure l'empio Aiace parlava come qui parla l'innocente Filottete. E sono parole tremende».[24] Sie sind Hybris. Von einer Einsicht ist ihr Sprecher denkbar weit entfernt. Er ist sich selbst alleiniger Bezugspunkt.

Reinhardt stellt im Blick auf die Partie 1316-1320 fest, in ihr werde das alte griechische Problem des ‚willentlichen', des vom Menschen selbst bestimmten Schicksals bis in seine menschliche Absurdität verfolgt. Philoktetes werde nicht durch seine falschen Hoffnungen betrogen, wie Aigisthos trotz Götterweisung (nach Homer α) und die kurzsichtigen Menschen ohne Götterweisung (nach Solon) sich ihr Unglück zuziehen, sondern er sehe das sichere Siechtum auf der einen und seine Rettung und den göttlichen Zusammenhang der Dinge auf der anderen Seite; dennoch vermöge er nicht, sich seinem Heil zu fügen.[25] Es ist ein Grundfehler der Interpretation, zwar einzuräumen, daß Philoktetes' Wunde eine göttliche Strafe ist, aber zu postulieren, daß die Griechen ihn zu Unrecht ausgesetzt haben. Die Unheilbarkeit und der Gestank der Wunde sowie die Schmerzensschreie bedingen die Isolierung des Helden in der Einsamkeit. In seinem Palast, überhaupt in einer Gemeinschaft, konnte er nicht weiterleben - sonst hätten ihn die Feldherren nach Hause geschickt. Zudem wird 195-196 gesagt, daß für den hilflosen Aufenthalt auf der Insel θεῶν του μελέτη verantwortlich sei. Bei den Griechen kann von einer Schuld keine Rede sein, wohl aber bei Philoktetes. Insofern er nicht vorsätzlich frevelte, handelt es sich um eine ἁμαρτία: Er bedachte die Folgen weder seines Verhaltens gegenüber Chryse noch der leichtfertigen Rückkehr zu ihrem Heiligtum. Dafür büßt er auf Lemnos.

Außer dem Chor ist es Neoptolemos, der mit Nachdruck Philoktetes auffordert, sich zu erkennen. Wie kann man bezweifeln, daß die von ihm gesprochene Sentenz 1316-1320 Sophokles' eigene Meinung wiedergibt?

„... Zu tragen, was die Götter
Zum Schicksal geben, ist des Menschen Not.
Doch was er sich mit Willen selbst bereitet,
Das findet weder Mitleid noch Verzeihen.

Umsonst alle Vorstellungen, umsonst, daß sein menschliches Verhalten ihm in einem Spiegel vorgehalten wird, wie ihn kaum mehr der junge Neoptolemos, sondern der Dichter selbst allein zu zeigen weiß".[26] Auf dem Vorwurf, daß sich Philoktetes sein Leiden nunmehr selbst wähle, liegt volles Gewicht. So sehr er „als Leidender im Recht ist, so wenig ist er im Recht als Handelnder. Er ist nicht lediglich ein unschuldiges Opfer. Ihn als Handelnden macht die Erbitterung blind (V. 1035):

Philoktet Daß ihr zu Schanden werdet! Und ihr werdet's
Um dieses Unrechts willen, wenn die Götter
Noch für das Recht sind! Und ich weiß, sie sind's!
Nie wärt ihr sonst zu solchem Abenteuer
Nach einem armen Menschen ausgefahren,
Wenn euch nicht Gottes Stachel nach mir trieb!

24 Perrotta 1935, 421.

25 Reinhardt 1947, 199.

26 Reinhardt 1947, 198.

Er legt sich in der Leidenschaft des Hasses eine Weltordnung zurecht, die keineswegs die wahre ist. Ja, seine Starrheit rechtfertigt noch hinterdrein die Art und Weise, wie Odysseus, nicht wie Neoptolemos mit ihm verfährt."[27] Nach Reinhardt ist Philoktetes so „verbaut [...] in seine eigene Welt, daß er auch noch den anderen eines besseren zu belehren glaubt (V. 1362):

Philoktet Des nimmt mich wunder darum auch an dir:
Du solltest weder selbst nach Troja ziehen,
Noch mir's verstatten! Die zum Hohn dich machten,
Dir deines Vaters Kleinod raubten, denen
Kommst du zu Hilf und willst auch mich verführen?
Nein, nein, mein Sohn, wie du mir zugeschworen,
Bring mich nach Haus, bleib du in deinem Skyros,
Und laß, was übel ist, das Übel holen!

Sein Irrtum wird nicht einmal mehr von Neoptolemos berichtigt."[28] Da Philoktetes sich Begründungen wie den von Neoptolemos 1316-1320 gegebenen „verschließt, hat der moderne Betrachter das Recht, sich Neoptolemos' Ansicht zu eigen zu machen und jenen als starrsinnig zu bezeichnen."[29] Damit demonstriert Sophokles die verderblichen Folgen der αὐθαδία an Philoktetes wie an den früheren Helden Aias, Oidipus, Antigone, Kreon, Haimon und Elektra. Philoktetes' Verhalten darf man „im Hinblick auf die guten Absichten des Neoptolemos als Starrsinn, im Hinblick auf das Helenosorakel als Blindheit, Verharren im Schein, ja als Unzulänglichkeit bezeichnen."[30]

Odysseus ist als Realpolitiker gezeichnet - 'a prudent man and a realist'[31] -, dem es um den Erfolg des Ganzen geht. Insofern handelt er voll im Sinn des von Herakles proklamierten göttlichen Programms. Von Skrupellosigkeit und Eigennutz ist er frei, „ein Mann, der vom Chore noch im letzten Gesange die Anerkennung erhält, daß er nur dem Wohle der Gemeinschaft dienen wollte, aber ein bedenkenloser Politiker, der [...] den Nutzen als alleinigen Maßstab für sein Tun anerkennt und nichts für schimpflich hält, was zum Erfolge führt."[32] Es geht aber nicht um seinen persönlichen Erfolg. Lesky stellt entgegen der communis opinio deutlich fest: Energisch und besonnen zugleich, kenne Odysseus nur sein Ziel, ohne um den Weg verlegen zu sein, der hier über sein eigenstes Element, über die List führe. Wenn in manchem seiner Worte der Sophist zu sprechen scheine, bringe das doch keinen fremden Zug in sein Bild. Was er vertritt, sei der Wille der Heeresversammlung, und er tue es als ihr treuer Diener.[33] Odysseus handelt εἷς ἀπό πολλῶν ταχθείς - er ist der Vertreter der Gemeinschaft. Wenn die Sache der Griechen aufgrund der Äußerungen von Helenos und Herakles Recht ist, trifft das auch auf Odysseus' Vorgehen zu. Er hat die Götter und die ‚Geschichte' auf seiner Seite. Herakles macht persönlich deutlich, daß er im Recht ist.

27 Reinhardt 1947, 195-196.

28 Reinhardt 1947, 199.

29 Erbse 1966, 196.

30 Erbse 1966, 198.

31 Winnington-Ingram 1980, 282.

32 Pohlenz 1954, I, 334.

33 Lesky 1984, 157.

Odysseus kennt Philoktetes genau und weiß, daß er nicht überredet, sondern nur überlistet werden kann. Es wird öfter gesagt, man hätte Philoktetes offen begegnen müssen. Aber Neoptolemos' ehrlicher eindringlicher Versuch, so vorzugehen (1314-1347), scheitert total. Insofern plant Odysseus ‚richtig'. Reinhardt bemerkt zu Philoktetes' Ausbruch 1035-1039, seine Starrheit rechtfertige noch hintendrein die Art und Weise, wie Odysseus, nicht Neoptolemos mit ihm verfahre.[34] „Odysseus hat recht: so hohe Dinge, wie die Welt nun einmal nach der Götter Willen ist, sind ohne krumme Wege nicht zu haben."[35] Die List mag für moderne Vorstellungen befremdend sein, für die Griechen ist sie das keineswegs. Strohm betont zu Recht, es sei ein ‚Faktum', daß man „sich angesichts des Vorgehens des Laertiaden auf althellenischem Boden" befinde. Sowenig wie Orestes in der *Elektra* werde Odysseus durch Sophisma und Dolos diskreditiert. Sie seien von der Sache geboten, welche eine überindividuelle, durch Orakel repräsentierte Instanz fordere.[36]

Nachdem Neoptolemos im Besitz des Bogens ist, geht Odysseus mit diesem ab, indem er zu Philoktetes sagt, er wolle zwar stets siegen, aber nicht gegen ihn: Ihm weiche er freiwillig. Teukros oder er selbst könnten den Bogen vor Troia auch ohne ihn spannen. Ganz offensichtlich scheut er vor körperlicher Gewalt gegenüber dem Kranken zurück und hofft, daß dieser doch noch von sich aus mitkommen werde. Neoptolemos wünscht 1078-1079 gleich darauf dasselbe. Es wird zu wenig gewürdigt, daß Odysseus an dieser Stelle eine gewaltsame Lösung möglichst vermeiden will.

„Die Menschen dieses Dramas stehen nicht dem Irrationalen ungreifbarer Mächte gegenüber; hat auch ein Sehersprüch den Anstoß zu dem Geschehen gegeben, so erwächst innerhalb des Stückes ihr Tun und Leiden doch ganz aus ihrem Inneren."[37] Das Stück geht so aus, wie es die kriegführenden Griechen und mit ihnen die Atriden und Odysseus wünschen. Entschiede sich Philoktetes freiwillig für eine weitere Teilnahme an dem Feldzug, könnte Sophokles auf den göttlichen Hintergrund verzichten. Denn die Feldherren könnten sich ohne weiteres von selbst Philoktetes' erinnern und ihn von Lemnos nach Troia zu holen versuchen. Es ist zu beachten, daß Neoptolemos ihn in derselben Weise auffordert, wie es Herakles tut: Er werde von seiner schweren Krankheit nicht genesen, wenn er nicht freiwillig nach Troia ziehe, um sich dort von den beiden Asklepios-Söhnen heilen zu lassen und mit Neoptolemos die Stadt zu zerstören (1329-1335). Philoktetes müßte sich aus patriotischen Gründen überzeugen lassen. So ist auch Erbses Versuch zu verstehen, Herakles' Erscheinung zu relativieren: Man dürfe fast sagen, der Deus ex machina verkörpere Philoktetes' ‚Umkehr'.[38] Zu ihr ist er aber nicht aus eigener Kraft fähig.

Sophokles hat zwei Gründe, einen göttlichen Überbau über das Geschehen zu spannen. Mit seiner Hilfe kann er Philoktetes' αὐθαδία und Neoptolemos' unbeherrschte Entscheidung bis zur letzten Konsequenz vorführen. Vor allem aber macht er mit Hilfe des Helenos-Orakels und der Herakles-Epiphanie klar, daß er das Handeln der Griechen und ihrer Führer als im Einklang mit dem Sittlichen stehend betrachtet. Das Wollen der Mehrheit entspricht für Sophokles der göttlichen Weltordnung, nach der sich das richtige Verhalten durchsetzt, das falsche korrigiert wird. Herakles' Verkündigung repräsentiert die göttliche Ordnung der Welt. In diesem Sinn entspricht seine Epiphanie am Ende des *Philoktetes* derjenigen Athenas am Anfang des Aias.

34 Reinhardt 1947, 195-196.

35 Reinhardt 1947, 176.

36 Strohm 1986, 112.

37 Lesky 1984, 160.

38 Erbse 1960, 201.

Ein beliebtes Deutungsmuster ist es, die herrischen Menschen der sophokleischen Bühne als Gestalten altepischen Zuschnitts zu erklären - und zu entschuldigen. Es begegnet in der Forschung von der Interpretation der *Trachiniai* an. Nicht anders wird bei Aias als Bezugspunkt nicht die Ethik des fünften Jahrhunderts angenommen, sondern gefordert, seine Reaktion aus dem Geist homerischen Heldentums zu verstehen, „für den sich äußere Anerkennung und innerer Wert noch nicht als zugehörig zu verschiedenen Welten erwiesen haben. Aias ist kein stoischer Philosoph".[39] Gewiß, aber er ist auch kein Odysseus, den Sophokles in dieser Tragödie nicht mit homerischen, sondern mit Zügen seiner Zeit ausstattet. Was im achten Jahrhundert in Geltung war, ist es im fünften Jahrhundert keineswegs.

Ein anderes Beispiel ist Philoktetes, der den Griechen bei der Eroberung Troias seine Hilfe versagt. So wie die Gesandten in der Presbeia der *Ilias* - an der Phoinix, Aias und Odysseus teilnehmen - vergeblich um Achilleus' Unterstützung werben, ist Neoptolemos bei Philoktetes ohne jeden Erfolg. Odysseus' eindringliche Rede I 225-306 steht Neoptolemos' eindringlichem Appell (*Phil.* 1315-1347) in nichts nach. Die beiden erzürnten Helden vermögen die ihnen angetane Schmach nicht zugunsten eines höherrangigen Ziels zu überwinden. Philoktetes wandelt eng auf Achilleus' Spuren. Es ist, als erinnere sich der sophokleische Odysseus der Presbeia und plädiere deshalb von vornherein für List statt für Bitten. Neoptolemos muß die Erfahrung des homerischen Odysseus machen.

Gesellschaft und Ethik des achten Jahrhunderts sind von denen des fünften grundverschieden. Inzwischen gibt es Archonten, Wahlen und Volksversammlungen. Wer sie ignoriert, gehört nicht in die Gemeinschaft. Er zerstört sie. Menelaos urteilt zu Recht über Aias, daß er tut, ‚was er will' - eine Haltung, die die ‚Polis' zu Fall bringe (*Ai.* 1081-1083). Aias fühlt sich wie der homerische Achilleus nur sich selbst verpflichtet. Achilleisches Selbstbewußtsein und aiantisch-philoktetische Hybris definieren sich aber durch ihre Zeitbezogenheit. Es ist unvertretbar, Sophokles zu unterstellen, er rechtfertige Typen einer längst vergangenen gesellschaftlichen Ordnung. Wenn er auch nicht wie die gleichzeitige Alte Komödie die politischen Verhältnisse abbildet, ist sein Denken doch das der Zeit, seine Aussage eine Deutung derselben. „Mehrere seiner Figuren wären sichere Kandidaten für den Ostrakismos"![40] Wie kann man annehmen, Sophokles dichte an der Gegenwart vorbei? Wenn Nietzsche sagt, nach „50 Versen würde ein Ajax jetzt unmöglich sein", so gilt das bereits für Sophokles' Zeit.

Die sophokleischen Gestalten können mit den homerischen nicht verglichen werden. Hösle weist darauf hin, daß in Aias' Weigerung, nach Menschenmaß zu denken (*Ai.* 760-761, 777), ein gewisser individualistischer Zug erkennbar werde - eine Mentalität des ‚Der Starke ist am mächtigsten allein', die den Helden der *Ilias* fremd sei, die stolz seien, wenn Götter ihnen helfen. Aias weigere sich schon im Prolog, Athenas Bitte um Mäßigung nachzukommen (*Ai.* 111-113) - auch hier anders als der homerische Achilleus, der der Mahnung der Göttin, Agamemnon nicht zu töten, gehorche (A 220-221). Aias sei eine ‚Superfötation des Heroischen'.[41] Reinhardt stellt hinsichtlich Hektors Abschied von

39 Lesky 1984, 129.

40 Szlezák 1994, 86.

41 Hösle 1984, 106.

Andromache und Aias' Abschied von Tekmessa fest, im Epos redeten „beide zueinander hin, in der Tragödie voneinander weg, ein jedes seine Sprache, die der andere nicht vernehme".[42] Sophokles' Helden sind einsam. In seiner Szene herrscht ‚unhomerische Kälte'.[43]

Literatur

Bowra, C. M., Sophoclean Tragedy, Oxford 1944, corr. 1945.

Coray, M., Wissen und Erkennen bei Sophokles, Basel / Berlin 1993.

Erbse, H., Neoptolemos und Philoktet bei Sophokles, Hermes 94, 1966, 177-201.

Fritz, K. v., Zur Interpretation des Aias, RhM 83, 1934, 113-128 = Ders., Antike und moderne Tragödie, Berlin 1962, 227-240, 483.

Fuhrmann, M., Die Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles - Horaz - ‚Longin', Darmstadt 1992.

Großmann, G., Das Lachen des Aias, MusHelv 25, 1968, 65-85.

Hösle, V., Die Vollendung der Tragödie im Spätwerk des Sophokles, Stuttgart 1984.

Jebb, R. C., Sophocles. The Philoctetes, Cambridge 1898.

Jebb, R. C., Sophocles. The Antigone, Cambridge 1900.

Lefèvre, E., Die Unfähigkeit, sich zu erkennen: Sophokles' Tragödien, Leiden 2001.

Lesky, A., Die griechische Tragödie, Stuttgart 1984.

Lloyd-Jones, H. / Wilson, N. G., Sophoclis Fabulae, rec., Oxford 1990.

Lucas, D. W., Aristotle, Poetics, Intr., comm. and app., Oxford 1968.

Perrotta, G., Sofocle, Messina / Milano 1935.

Pohlenz, M., Die griechische Tragödie, I / II, Göttingen 1954.

Radermacher, L., Sophokles, Philoktetes, erkl. v. Schneidewin / Nauck, , besorgt v. L. R., Berlin 1911.

Reinhardt, K., Sophokles, Frankfurt a. M. 1947.

Stanford, W. B., Sophocles, Ajax, ed. with Intr., Rev. Text, Comm., London 1963.

Strohm, H., Zum Trug- und Täuschungsmotiv im sophokleischen Philoktetes, WSt 20, 1986, 109-122.

Szlezák, T. A., Sophokles oder Die Freiheit eines Klassikers, in: E. Pöhlmann / W. Gauer (Hrsg.), Griechische Klassik, Nürnberg 1994, 65-92.

Webster, T. B. L., Sophocles, Philoctetes, ed., Cambridge 1970.

Winnington-Ingram, R. P., Sophocles. An Interpretation, Cambridge 1980.

42 Reinhardt 1947, 30.

43 Hösle 1984, 106.