

**WÜRZBURGER JAHRBÜCHER
FÜR
DIE ALTERTUMSWISSENSCHAFT
NEUE FOLGE**

herausgegeben

von

Erika Simon, Ludwig Braun

und Michael Erler

Band 26

2002



43097

KOMMISSIONSVERLAG
FERDINAND SCHÖNINGH WÜRZBURG

Obwohl Albert B. Lord in seinem Buch ausdrücklich den Unterschied zwischen dem mündlichen Lied, das sofort nach dem Vortrag wieder verloren ist, und einem schriftlich konzipierten Gedicht betont¹², zog er scheinbar letztlich keine Konsequenzen aus seinen Untersuchungen, und er sah offenbar nicht, daß das schriftliche Festhalten des Gedichts von Avdo Međedović durch Nikola Vujnović dazu führte, daß das Lied letztlich seinen Wert als Beweis für seine These, die ‚Ilias‘ und ‚Odyssee‘ betreffend, verloren hatte. Dieser Vorgang riß das Gedicht aus seiner mündlichen Tradition, und auch in Jugoslawien wurde der Text, den Avdo geschaffen hatte, 1987 nicht mehr als zu singendes Lied verstanden, sondern rein als schriftliches Epos gelesen¹³.

Es wäre interessant, wie Milman Parry das Gedicht Avdos im Zusammenhang mit den homerischen Epen beurteilt hätte, wenn nicht sein plötzlicher Tod durch einen Unfall kurz nach der Rückkehr von der zweiten Jugoslawienreise weitergehenden Forschungen ein abruptes Ende gesetzt hätte. Vielleicht darf man die Tatsache, daß Parry so bald verstarb, in Zusammenhang bringen mit der fehlenden Weitsicht, die Albert B. Lord bei der Bearbeitung des Liedes von Avdo Međedović an den Tag legte: War er so sehr von den ursprünglichen Vorstellungen seines Freundes Parry beeindruckt, daß er dessen Studien zu den Zusammenhängen zwischen Homer und der ‚oral poetry‘ in Jugoslawien fortsetzte, und – trotz der intensiven Beschäftigung mit der These Parrys – nicht erkannte, daß sie – aufgrund falscher Voraussetzungen – falsch war?

Trotzdem brachte die Arbeit von Milman Parry und Albert B. Lord großen Nutzen für die Dokumentation und Untersuchung der ‚oral poetry‘ in Jugoslawien, brachte sie doch der Wissenschaft eine außergewöhnliche Fülle an Materialien und Kenntnissen über diese Besonderheit der südslawischen Kultur im 20. Jahrhundert.

Mein Dank gilt an dieser Stelle auch Herrn Bernhard Brenner stud. phil., der mir angesichts meiner eingeschränkten Sehkraft bei der Erstellung des Beitrags half und mir auch in der Diskussion über Homer und die jugoslawische ‚oral poetry‘ manche Anregung und Ermunterung zuteil werden ließ.

Röfingen

Gertrud Leuze

¹² Lord, *Singer of Tales* (wie Anm. 3), s. etwa 4 f.; 99 f.; 129.

¹³ Zur veränderten Einstellung gegenüber dem Gedicht Avdos ist zu erwähnen, daß das Gedicht – 1987 als Buch von Dr. Kujundžić, dem heutigen Leiter der Nationalbibliothek in Sarajevo, herausgegeben – auf der Frankfurter Buchmesse Anfang der 90er Jahre eindeutig als ‚Epos‘ gesehen wurde. Auch wurde das Lied entgegen sonstigem Gebrauch nicht zum Verkauf auf Kassette aufgenommen, wohl weil das Lied nicht als ‚oral poetry‘ empfunden wurde.

‚WISSEN UM DIE GÖTTLICHEN UND DIE MENSCHLICHEN DINGE‘

Eine Philosophiedefinition Platons und ihre Folgen

Die kritische Auseinandersetzung Platons mit der traditionellen Dichtung vor allem eines Homer spielt im Hinblick auf seine Bestimmung von ‚Philosophie‘ im Rahmen der *Politeia* eine wichtige Rolle. Ein Schlaglicht auf diese Problematik wirft die von Sokrates im zehnten Buch der *Politeia* zitierte Wendung vom ‚Wissen um die göttlichen und die menschlichen Dinge‘, die geradezu exemplarisch seinen programmatischen Umgang mit der Dichtung sowie die Konstituierung seines neuartigen Philosophiekonzeptes zeigt. Es handelt sich hierbei um eine Formulierung, die später vor allem als Definition für ‚Weisheit‘ bzw. ‚Philosophie‘ weite Verbreitung findet. Platons maßgebliche Rolle bei ihrer Verwendung in philosophischem Zusammenhang ist seit dem Hellenismus über die Kaiserzeit bis in die Spätantike hinein entweder in Vergessenheit geraten, oft aber auch programmatisch betont oder entwertet worden. In der Moderne sehen zwar bereits Whittaker-Louis¹ und Baltes² in dieser einen präludierenden Anklang an eine der standardisierten Definitionen von ‚Philosophie‘, wie sie sich bei den spätantiken Aristoteleskommentatoren finden³, führen diese Fixierungen jedoch auf eine Anlehnung an die ‚vor allem in der Stoa gebräuchliche Formel‘ zurück. Diese verbreitete Zuweisung der Definition an die Stoa⁴ scheint in der modernen Sekundärliteratur den Blick auf die eigentliche Urheberschaft Platons und dessen Bedeutung für die philosophische Rezeption der

¹ Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon. Introduction, texte établi et commenté* par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Paris 1990, hier: 73 f. Anm. 5.

² Dörrie, H.-Baltes, M., *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis) I: Bausteine 101–124: Text, Übersetzung, Kommentar*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 (= *Der Platonismus in der Antike IV*), hier: * 102.0b (II) mit Kommentar 243.

³ Siehe den Überblick in: *Prolégomènes à la philosophie de Platon. Texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A.Ph. Segonds*, Paris 1990, hier: XLIX; Dörrie-Baltes, *Der Platonismus in der Antike IV* (wie Anm. 2) 231 f.

⁴ So auch im Testimonienapparat zu Aug. trin. XIV, 1, 3, Z. 49 in der Ausgabe von Mountain/Glorie (CCL 50A p. 423); s. Brink, C.O., *Horace on Poetry. Prolegomena to the Literary Epistles*, Cambridge 1963, hier: 66 Anm. 1; Kritik daran bereits bei Porter, J., *Content and Form in Philodemus: The History of an Evasion*, in: *Philodemus and Poetry. Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace* (ed. by D. Obbink), New York/Oxford 1995, 97–147, hier: 108 f. mit Anm. 33.

späteren Formel verstellt zu haben⁵. Im folgenden soll daher versucht werden, Platons Umgang mit dem ‚Wissen um die göttlichen und die menschlichen Dinge‘ sowie die programmatische Umdeutung dieser Wendung im Kontext der *Politeia* sowie vor dem Hintergrund zeitgenössischer Diskussionen zu beschreiben. Eine exemplarische Skizze der wechsellvollen Rezeption der Wendung *in philosophicis* läßt dabei unterschiedlich motivierte inhaltliche wie funktionale Verschiebungen erkennen.

I. Platon

1. Der Kontext des zehnten Buches der *Politeia*

Im zehnten Buch unterstreicht Sokrates bereits im ersten Satz gegenüber Glaukon, daß es ihm bei der Modellierung des Idealstaates immer zugleich auch um die Dichtung gehe (595 a 3: οὐχ ἥκιστα ... περὶ ποιήσεως λέγω). Nach all den bisherigen Darlegungen über die Seele sei jedoch klar, daß Dichtung, insofern sie mimetisch sei (ebd. a 5), nicht ohne weiteres akzeptiert werden könne. Mimetische Dichtung – exemplarisch wird die Tragödiendichtung genannt – sei für alle die gefährlich, die nicht wüßten, wie sich die Dinge wirklich verhielten. Das Wissen um die Wahrheit wird dabei als nötiges φάρμακον bezeichnet (ebd. b 6 f.). Mit dieser ‚propositio‘ hat Sokrates bereits zu Beginn alle wesentlichen Themen des zehnten Buches eingeführt und alle im folgenden wichtigen und wesentlichen Termini genannt. Die von Sokrates disparat eingeführten und angedeuteten Themen werden dann durch das dialektische Frage-und-Antwort-Spiel zwischen Sokrates und Glaukon in einen logischen Zusammenhang gestellt und geklärt.

Nachdem Sokrates dargelegt hat, was Mimesis sei (595 c 7 ff.), erläutert er vor dem Hintergrund der Ideenlehre, daß ein Maler ein ‚Abspiegler‘ der ganzen Welt (596 d–e), nicht aber der Wahrheit bzw. der Ideen sei. Als μιμητής (597 b 2 f.) stelle er lediglich Produkte her, die als Abbilder von Abbildern auf der dritten von den Ideen entfernten Stufe stünden (597 e 3 ff.). Malerei ahme nicht die Wahrheit nach, sondern ein Phantasma (598 b 2–4). Sie müsse als Täuschung für Unwissende, wie Kinder und Unverständige (ebd. c 2) gelten. Betrug und Zauberei seien das Metier dieser vermeintlichen ‚Alleskönner‘. Die nächste Gesprächsrunde ist Homer und den Tragödiendichtern gewidmet. Sokrates legitimiert deren Erwähnung in diesem Kontext folgendermaßen: ‚Man habe von einigen Leuten gehört, daß sie sich auf alle Künste verstünden, alles Menschliche hinsichtlich Tugend und Schlechtigkeit

⁵ Vgl. noch Dörrie, H., Die Religiosität des Platonismus im 4. und 5. Jahrhundert nach Christus, in: De Jamblique a Proclus (= Entretiens sur l'antiquité classique, tome 21), Vandœuvres-Genève 1975, 257–281, hier: 257 Anm. 1; auch Janko, R., *Philodemus, On Poems*. Book 1, edited with Introduction, Translation, and Commentary, Oxford 2000, hier: 347 Anm. 4.

und hinsichtlich der göttlichen Dinge‘ (ebd. 598 d 8–e 2: ἐπειδὴ τινῶν ἀκούομεν ὅτι οὗτοι πάσας μὲν τέχνας ἐπίστανται πάντα δὲ τὰ ἀνθρώπεια τὰ πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν, καὶ τὰ γε θεῖα). Sokrates beruft sich auf ‚etwas Gehörtes‘, das, wie in zahlreichen Dialogsituationen von Platon vorgeführt, sich zunächst einer verifizierenden Untersuchung und Prüfung entzieht⁶. Im Kontext des zehnten Buches wird eine gründliche Prüfung dieser kursierenden Meinung von Sokrates als notwendig erachtet und dann – mit negativem Ergebnis – auch vorgeführt. Die genannte Behauptung wäre nach Sokrates nämlich nur dann zutreffend, wenn diese Dichter *wirkliches* Wissen (ἐπιστήμη) hätten von dem, was sie ‚machten‘.

Platon läßt Sokrates hier eine Wendung zitieren, die das gesamte inhaltliche Feld von Dichtung beschreibt. Daß ‚Dichtung‘ alles nachahmt, wird ausgedrückt durch die polaren, die Welt in ihrer Gesamtheit umspannenden Bereiche ‚des Göttlichen‘ wie ‚des Menschlichen‘. Sie ist ‚universal‘⁷. Damit ist jedoch eine massive Kritik gegen den als Protagonisten unter den Dichtern geltenden Homer impliziert⁸, der nach dem traditionellen zeitgenössischen Verständnis tatsächlich als ‚Ursprung‘ und ‚Quelle‘ allen Wissens gilt⁹. Überdies läßt sich die polare Zweigliedrigkeit¹⁰ der Formulierung aller Wahrscheinlichkeit nach direkt auf eine entsprechende Wendung in Homers *Odyssee* zurückführen¹¹. Dort fordert Penelope den Sänger Phemios, als dieser die mühevollen Heimfahrt der Achaier aus Troia besingt, unter Tränen auf, zu den üblichen ‚epischen‘ Themen, den ‚Taten von Göttern und Menschen‘ zurückzukehren: ... οἶδας / ἔργ’ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, τὰ τε κλείουσιν ἀοιδοί (α 337 f.). Es handelt sich um eine geradezu metaliterarische Stelle, wenn hier ein Verweis auf die eigentlich charakteristischen Stoffe in epischer Dichtung selbst geboten wird. Im Unterschied allerdings zu der von Sokrates diskutierten Wendung,

⁶ Siehe Usener, S., *Isokrates, Platon und ihr Publikum. Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Tübingen 1994 (= *ScriptOralia* 63), hier: 157–159. In Analogie zur Schriftkritik siehe zur Kritik Platons an ‚Mündlichkeit‘ Erler, M., *Entendre le vrai et passer à côté la vérité. La poétique implicite de Platon*, in: *La philosophie de Platon* (sous la direction de M. Fattal), Tome 1, Paris/Budapest/Torino 2001, 55–86, v.a. 72 f.

⁷ Vgl. Plat. *Ion* 531 c.

⁸ So bereits bei Heraklit, siehe Puelma, M., *Der Dichter und die Wahrheit in der griechischen Poetik von Homer bis Aristoteles*, in: *MH* 46, 1989, 65–100, hier: 83.

⁹ Siehe z.B. Xenophanes (21 DK B 10): ἐξ ἀρχῆς καθ’ Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες, dazu Puelma, *Der Dichter und die Wahrheit* (wie Anm. 8) 79 mit Anm. 23; noch im *Apollon-Hymnus* des Kallimachos wird Homer mit dem Urvater aller Ströme, Okeanos, gleichgesetzt (108 f.); vgl. ebenso Longin. *De sublim.* 9, 13; vgl. 13, 3; Manilius 2, 8–11; weitere Beispiele s. Williams, F., *Callimachus, Hymn to Apollo. A Commentary*, Oxford 1978, hier: 98 f.

¹⁰ Dazu mit weiteren Literaturangaben Häußler, R., *Poiema und Poiesis*, in: *Forschungen zur Römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von K. Büchner* (hrsg. v. W. Wimmel), Wiesbaden 1970, 135–137, hier: 126 Anm. 13.

¹¹ So nach Häußler, R., *Das historische Epos von Lucan bis Silius und seine Theorie. Studien zum historischen Epos der Antike. II. Teil: Geschichtliche Epik nach Vergil*, Heidelberg 1978, hier: 226 Anm. 46.

μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ)¹⁸, bei dem es sich jedoch vielmehr um ein ad hoc fingiertes Konstrukt Platons handeln könnte¹⁹. Indem Platon die Formulierung vom ‚Wissen um die menschlichen und um die göttlichen Dinge‘, die nach der traditionellen, von Sokrates ‚gehörten‘ Meinung den umfassenden Anspruch der Dichtung beschreibt (Buch X), bereits im sechsten Buch entsprechend seinem *Politeia*-Programm auf eine Definition von wahrhafter Philosophie anwendet und somit die etablierte Formulierung in einen völlig neuen Kontext integriert und transponiert²⁰, markiert er nicht nur den universalen Charakter seines von Sokrates an dieser Stelle erläuterten *Philosophia*-Konzeptes²¹, sondern auch den formalen Charakter seines eigenen schriftstellerischen Werkes, das als eine – universale – literarische Zwischenform zwischen Dichtung und Prosa anzusehen ist²². Nicht zuletzt die an mehreren Stellen in Platons *Œuvre* geäußerte Zuordnung der Philosophie zur Musenkunst, *μουσική*, bzw. deren Gleichsetzung²³, untermauert den anhand der transponierten Universalitätsformel dokumentierten Anspruch der ‚wahren Philosophie‘ gegenüber der traditionell gleichfalls zur *Mousike* gerechneten Dichtkunst.

3. Der zeitgenössische Kontext: Reaktion Platons und Reaktionen auf Platon

Die im zehnten Buch der *Politeia* von Sokrates in Frage gestellte traditionelle Auffassung, wonach der Dichter, wie auch der Maler²⁴, ohne Einschränkung alles nachahmen könne, spiegelt ein Verständnis von (homerischer) Dichtung wider, wie sie nicht zuletzt durch zeitgenössische Sophisten maßgeblich geprägt und kolportiert

¹⁸ Dazu Kannicht, R., „Der alte Streit zwischen Philosophie und Dichtung“. Grundzüge der griechischen Literaturauffassung, in: Paradeigmata. Aufsätze zur griechischen Poesie (hrsg. v. L. Käppel und E.A. Schmidt), Heidelberg 1996, 183–223; Gould, T., *The Ancient Quarrel between Poetry and Philosophy*, Princeton (New Jersey) 1990, v.a. 209–224; Murray, P., *Plato on Poetry*, Cambridge 1996, hier: 230 f.

¹⁹ So nach Nussbaum, M.C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986, v.a. 123 f.

²⁰ Zum Begriff der Transposition als einer Methodik Platons s. erstmals Diès, A., *Au tour de Platon. Essai de critique et d'histoire*, Paris² 1972, hier: 400–449.

²¹ Vgl. auch Plat. *Symp.* 186 b 1–2 = * 102.0b (III) Dörrie-Baltes, *Der Platonismus in der Antike IV* (wie Anm. 2); vgl. ferner auch *Theaitet* 173 e und *Leges* 631 b 6 f.

²² Dazu siehe v.a. Gaiser, K., *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli 1984.

²³ Plat. *Phaid.* 60 e ff.: explizit wird Philosophie als *μεγίστη μουσική* beschrieben, ebd. 61 a 2; Nehamas, A., *Plato on Imitation and Poetry in Republic 10*, in: *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts* (ed. by J. Moravcsik and P. Temko), Totowa (New Jersey) 1982, 47–78, hier: 60.

²⁴ Zur Gleichsetzung von Dichter und Maler s. Büttner, S., *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen/Basel 2000, hier: 181–202.

wurde²⁵. So ist anzunehmen, daß Platon eine Reminiszenz an Gorgias von Leonotinoi formuliert, wenn er Dichtung als ‚Täuschung‘ für Unwissende (598 b 2–c 4) charakterisiert. Mit *ἀπάτη* hatte nämlich Georgias den Aspekt der kunstvoll erzeugten Illusion beschrieben, welche gerade die Tragödie auszeichnen sollte (82 DK B 23). ‚*ἀπάτη* ist also durch Gorgias zum poetologischen Terminus für eine von den Sophisten propagierte ‚Illusionskunst‘ avanciert²⁶, die von Platon aus ethischen und ontologischen Gründen abgelehnt wird. Überdies rekurriert Platon mit dem wenig vor der diskutierten Passage erwähnten Spiegelvergleich (Rep. X 596 d 8–e 3)²⁷ implizit auf den Sophisten Alkidamas, den er zwar ebenfalls nicht namentlich nennt, durch den Vergleich jedoch hinreichend identifizierbar macht. Wie aus einem Zitat bei Aristoteles, der in seiner *Rhetorik* literarische Beispiele für mißlungene Metaphern (hier: *ἀπίθανα*) auflistet (1406 b 12 f.), deutlich wird, hat nämlich Alkidamas die *Odyssee* Homers als ‚Spiegel des menschlichen Lebens‘ bezeichnet (καὶ τὴν Ὀδύσειαν „καλὸν ἀνθρωπίνου βίου κάτοπτρον“)²⁸. Bei Platon wird nun in ironisch-polemischer Verzerrung der Spiegelvergleich des Alkidamas auf das Beispiel des Malers übertragen, der alle mimetischen Künstler, also auch die Dichter, repräsentiert. Das von Alkidamas formulierte Bild wird dabei auf lächerliche Weise konkretisiert und in Szene gesetzt, wenn ‚der Maler mit einem Spiegel in der Hand überall herumläuft‘ (vgl. Rep. X 596 d 8–10: οὐ χαλεπός ..., ἀλλὰ πολλαχῆ καὶ ταχὺ δημιουργούμενος, τάχιστα δέ που, εἰ θέλεις λαβὼν κάτοπτρον περιφέρειν πανταχῆ). Durch diese drastische Überzeichnung wird diese Art der – mimetischen – künstlerischen Produktion vor dem Hintergrund der Ideenlehre ontologisch ad absurdum geführt. In engstem Zusammenhang damit wird auch der Universalitätsanspruch der (homerischen) Dichtung auf alle denkbaren Sujets – Alkidamas hatte in seiner berühmten Rede zur Verteidigung der Stegreifrede die

²⁵ Auch in Platons *Gorgias* 502 c 12 ff. sind Dichtung und Rhetorik gleichgesetzt, da sie beide auf Beeinflussung einer – nicht urteilsfähigen – Masse abzielen. Allgemein weist auch Welsch, W., *Das Zeichen des Spiegels. Platons philosophische Kritik der Kunst und Leonardo da Vincis künstlerische Überholung der Philosophie*, in: *Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 90 (1983) 230–245, hier: 233 f. darauf hin, daß Platon hier auf die Parallelität von Kunst und Sophistik abzielt, die auf beider ‚Scheincharakter‘ basiert; dazu Halliwell, S., *Plato: Republic 10 with Translation and Commentary*, Warminster/Wiltshire 1988, hier: 120.

²⁶ Dazu ausführlich Garzya, A., *Gorgia e l'ἀπάτη della tragedia*, in: *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco Della Corte*, Urbino 1987, Vol. I, 245–260.

²⁷ Siehe Dalfen, J., *Polis und Poiesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*, München 1974 (= *Humanistische Bibliothek*, Reihe I: Abhandlungen, Bd. 17), hier: 25 mit Anm. 4; zum Spiegel im Kontext der Kunstkritik s. Abrams, M.H., *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, Oxford 1953, v.a. 8–14; Welsch, *Das Zeichen des Spiegels* (wie Anm. 25) 230–245.

²⁸ Zur Frage der Rekonstruktion der Quelle für die Alkidamas-Zitate bei Aristoteles siehe ausführlich Solmsen, F., *Drei Rekonstruktionen zur antiken Rhetorik und Poetik*, in: *Hermes* 67 (1932) 133–154, hier: 133–144.

Improvisation über jeden beliebigen Gegenstand propagiert²⁹ – vom philosophischen Standpunkt Platons aus entwertet³⁰. Indem Platon die Abspiegelung der ganzen Welt durch den mimetischen Künstler aufgrund der Beliebtheit der nachgeahmten Gegenstände, die ohnehin nur Abbilder seien, als lächerlich darstellt³¹, disqualifiziert er dabei vor allem diese Art der künstlerischen Produktion als eine im wahrsten Sinne des Wortes ‚unreflektierte‘ Variante, die seinem eigenen Dichtungsverständnis sowie seinem Sophia-Begriff diametral entgegengesetzt ist. Weiterhin referiert Aristoteles als Beleg für einen Induktionsschluß ein längeres Zitat aus einem Werk der Alkidamas, in dem verschiedene Dichter, Philosophen und Politiker allesamt als σοφοί klassifiziert werden.

Wichtig im vorliegenden Kontext ist dabei der Umstand, daß bei Alkidamas Dichter und Philosophen als gleichwertig gelten (Alkidamas bei Arist. Rhet. 1398 b 10–20)³². Die Zuschreibung von ‚Sophia‘ an die Dichter als inspirierte Verkünder des Göttlichen ist traditionell (s. unten)³³. Als repräsentativ für diese communis opinio darf Isokrates gelten, der (or. XIII 2) Homers Ruhm auf seine große ‚Weisheit‘ zurückführt. Aufschlußreich ist der Vergleich zwischen dem Dichter Pindar, der sich selbst als ‚weise‘ bezeichnet, da er durch seine enge Beziehung zu den Musen im Besitz der Weisheit sei³⁴, und Sokrates z.B. im *Phaidros* (278 d 3–6), der dort explizit das σοφός-Sein nur Gott zuschreibt³⁵, jedoch dem Menschen die Möglichkeit einräumt, φιλό-σοφος zu sein³⁶. Dem liegt wiederum ein durch Platon veränderter σοφία-Begriff zugrunde. Wie nämlich ein Blick auf die Verwendung des Terminus φιλοσοφία bei Platon selbst zeigt, handelt es sich dabei um einen bereits etablierten Terminus. Nicht etabliert ist jedoch der programmatische Gegensatz Sophos–Philosophos, der zuerst von Platon konstruiert und themati-

²⁹ Siehe die Rede Περὶ σοφιστῶν in: Blass, F. (Hrsg.), *Antiphontis orationes et fragmenta adiunctis Gorgiae Antisthenis Alciamantis declamationibus* edidit F. B., Leipzig 1881, hier: 193–205, z.B. 194 (c. 3 ff.); vgl. auch Eucken, C., *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlin/New York 1983 (= *Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* 19), hier: 130–132.

³⁰ So auch Welsch, *Zeichen des Spiegels* (wie Anm. 25) 236.

³¹ Siehe dazu Büttner, *Literaturtheorie bei Platon* (wie Anm. 24) 187; Welsch, *Zeichen des Spiegels* (wie Anm. 25) 231 f.

³² Siehe Kerferd, *The Wise Man* (wie Anm. 15) 20.

³³ So schon Heraklit 22 DK B 56 und Xenophanes, dazu Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1955, hier: 190–192; Gladigow, B., *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφία*, Hildesheim 1965, hier: 139 f. Allgemein dazu Dalen, Polis und Poiesis (wie Anm. 27) 24–27.

³⁴ Dazu Näheres bei Dalen, Polis und Poiesis (wie Anm. 27) 78.

³⁵ Vgl. auch Plat. *Apol.* 20 D 7–E 2.

³⁶ Siehe Dalen, Polis und Poiesis (wie Anm. 27) 85; s. auch Szlezák, T.A., *Οὐς μόνους ἄν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους*. Zu Platons Gebrauch des Namens φιλόσοφος, in: *MH* 57, 2000, 67–75.

siert wird³⁷. Es handelt sich dabei um eine einschneidende Veränderung³⁸ gegenüber dem bisherigen Wortgebrauch und Verständnis von Sophia wie es noch Alkidamas vertritt. Seit Platon fungiert Sophia, die also nicht mehr mit Philosophie identisch ist, als erklärtes Ziel des Philosophen, der sich um deren Erwerb sein Leben lang bemüht. Das Wissen um die göttlichen und die menschlichen Dinge bildet dabei das Ziel jeder ‚philosophischen‘ Bemühung und gibt das theoretische und praktische Programm vor³⁹.

Platon unternimmt also einen klar akzentuierten Gegenentwurf zu derartigen sophistischen Konzeptionen, indem er seinen σοφός-Begriff bzw. den damit eng verbundenen der Philosophia auf eine neue ontologische Grundlage stellt. Er bedient sich in der genannten Passage des zehnten Buches der *Politeia* der gängigen Umschreibung für Dichtung und transponiert sie – aufgrund dieses Universalitätsanspruches – auf philosophisches Terrain. Dort wird sie zur Definition für ‚Sophia‘ umfunktioniert und formuliert jetzt das Ziel philosophischer Bemühungen nach Platon als universales Wissen, das jedoch anders als die ‚Dichtung‘ nach dem bisherigen Verständnis, nicht nur ethisch, sondern vor allem ontologisch fundiert und vertretbar ist. Bei Platon erfolgt die Definition von Philosophie in unterschiedlichen Kontexten meist in Auseinandersetzung mit dem (unphilosophischen) Verständnis von ‚Philosophia‘, wie sie die Sophisten bzw. Isokrates verstehen⁴⁰. Damit aber rückt Platon einen bisher kaum beachteten Aspekt in den Vordergrund: Er thematisiert nämlich mit der Wendung vom ‚Wissen um die göttlichen und die menschlichen Dinge‘ nicht den (inspirierten) Wissenserwerb der Dichter, die bekannten formalen dichterischen Mittel wie Sprache, Rhythmus, Metrum oder Melos (*Rep.* III 398 c–400 a) oder aber die Produktion und die Wirkung von Dichtung (401 a–403 c), deren Fiktionalität oder deren eigentümliche Sujets (z.B. 377 e–392 c; Göttergeschichten: 377 a ff.), sondern hebt vielmehr allein auf den *universalen Gegenstandsbereich* von Dichtung überhaupt ab. Auffällig ist daran Platons Reduktion auf den allgemeinsten und zugleich undifferenziertesten Aspekt, den Universalitätscharakter von Dichtung bzw. Philosophie. Diese Reduktion dürfte jedoch, wie auch die verzerrt-überzeichnete bildliche Umsetzung des Spiegelvergleiches des Alkidamas, auf die durchaus polemische Strategie Platons bzw. die Einbettung in den polemischen Kontext von Buch X der *Politeia* zurückzuführen sein.

Wie ein Blick auf die Definitionen von ‚Philosophie‘ aus dem unmittelbar zeitgenössischen Umkreis Platons, seinem Schülerkreis, zeigt, finden sich dort zwar all-

³⁷ Siehe Malingrey, A.-M., „Philosophia“. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C., Paris 1961, hier: 46–55; Gladigow, *Sophie* (wie Anm. 33) 26 f.

³⁸ So Burkert, W., *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes „Philosophie“*, in: *Hermes* 88, 1960, 159–177, hier: 175.

³⁹ Siehe explizit in Plat. *Symposion* 204 A 1–B 5 = 102.0f (II) Dörrie-Baltes IV (wie Anm. 2).

⁴⁰ Zum Philosophiebegriff des Isokrates s. Eucken, *Isokrates* (wie Anm. 29) 14–18.

gemeine Beschreibungen des Wesens von Philosophie, jedoch *nicht* die von Platon implizit diskutierte Formulierung eines ‚Wissens um die göttlichen und die menschlichen Dinge‘. In den ps.-platonischen *Definitiones* ist zwar eine Definition von Philosophie überliefert, die diese als ‚Streben nach Wissen um die immerseienden Dinge‘ charakterisiert (414 b 7) und auch im ps.-platonischen Dialog *Amatores* wird die Frage, was ‚Philosophie‘ sei, diskutiert. Referiert werden dabei sämtliche praktische in der *Politeia* formulierte Facetten von Philosophie, *nicht* jedoch wird die in unserem Kontext behandelte ‚Universalitätsformel‘ erwähnt oder gar thematisiert.

Erste implizite Reaktionen lassen sich bei Aristoteles feststellen. So stellt er im berühmten neunten Kapitel seiner *Poetik* im Zusammenhang der Differenzierung von μῦθος und ἱστορία auch die allgemein für Dichtung (ποίησις) relevante Frage nach deren Verhältnis zur Wahrheit. Dabei thematisiert Aristoteles den Aufgabenbereich der Dichtung. Diese beschäftigen sich im Gegensatz zur Geschichtsschreibung mit allgemeinen Dingen, welche sich aufgrund von Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit ereignen können (1415^b8 f.: ἔστιν δὲ καθόλου μὲν, τῷ ποιῶν τὰ ποῖα ἅττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον). Dieser bekannten Klassifizierung liegt freilich die Annahme zugrunde, daß sowohl Dichtung als auch Philosophie universellen Charakter haben müssen (hier: καθόλου). Es ist daher augenfällig, daß Aristoteles in – indirekter – Auseinandersetzung mit Platons Auffassung in der *Politeia*⁴¹ Stellung bezieht und Dichtung und Philosophie wieder als gleichwertig propagiert. Konform damit erörtert er auch zu Beginn seiner *Metaphysik* (A) das Wesen von Philosophie (982 a 4 ff.). Ihr gehe es um das Allgemeine, das wirkliche Wissen um theoretische Grundlagen und Ursachen, nicht um das Einzelne. Ebenso findet sich in der *Nikomachischen Ethik* (X 9 1181 b 15) ein Passus, wonach Politik und Ethik als ‚Philosophie über die menschlichen Angelegenheiten‘ (περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία) bezeichnet werden. Es bleibt also festzuhalten, daß im zeitgenössischen Umfeld Platons die von ihm zum ersten Mal programmatisch uminterpretierte ‚Universalitätsformel‘ zunächst noch nicht in den Rang einer etablierten Definition für ‚Sophia‘ bzw. ‚Philosophie‘ gelangt oder gar zur Formel geronnen ist oder als solche rezipiert wird.

⁴¹ Betont wird meist die implizite Auseinandersetzung des Aristoteles mit poetologischen Grundlegungen aus dem *Timaios*, dazu s. Erler, M., *Ideal und Geschichte. Die Rahmengeschichte des TIMAIOS und KRITIAS und Aristoteles' POETIK*, in: *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected papers* (ed. by T. Calvo and L. Brisson), Sankt Augustin 1997 (= *International Plato Studies* 9) 83–98.

II. Rezeption

1. Zuschreibung an die Stoa?

Auf der Suche nach der Rezeption der von Platon in einen philosophischen Kontext übertragenen Formel im Hellenismus stößt man zunächst auf eine aufschlußreiche Verwendung derselben nicht in philosophischem, sondern vielmehr in poetologischem Kontext: Bei Diogenes Laertios (7, 60) findet sich ein berühmtes Zitat aus der Einleitung zur Schrift des Stoikers Poseidonios über den Stil (Περὶ λέξεως). Dieser nimmt dort eine Differenzierung zwischen ποίημα und ποίησις vor und bezieht dabei in einer komplexen, in der hellenistischen Literaturkritik aktuellen Diskussion Stellung⁴²: ποίημα δὲ ἐστίν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος φησιν ἐν τῇ Περὶ λέξεως εἰσαγωγῇ, λέξις ἔμμετρος ἢ ἔνρυθμος μετὰ <κατα> σκευῆς τὸ λογοειδὲς ἐκβεβηκυῖα· [τὸν] ἔνρυθμον δὲ εἶναι τὸ [Euripides fr. 839 N.] 'γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς αἰθήρ'. ποίησις δὲ ἐστὶ σημαντικὸν ποίημα, μίμησιν περιέχον θεῶν καὶ ἀνθρωπέων (= fg. 458 Theiler = fg. 44 Edelstein-Kidd)⁴³.

Während mit dem Terminus ποίημα ‚das Gedicht‘ nach formalästhetischen Kriterien (Metrum, Rhythmus) charakterisiert wird, beschreibt Poseidonios mit ποίησις ‚Dichtung‘ (im weiteren Sinne) ein σημαντικὸν ποίημα, μίμησιν περιέχον θεῶν καὶ ἀνθρωπέων. Indem er die stoische⁴⁴ Implikation des ursprünglich in der Logik etablierten Begriffes σημαντικὸν zugrunde legt, unterscheidet er zwischen σημαίνοντα (Dinge, die etwas ausdrücken) und σημαίνόμενα (Dinge, die zum Ausdruck gebracht werden)⁴⁵. Demnach fungiert also ‚Dichtung‘ als Oberbegriff, unter den ein ‚Gedicht‘ gerechnet werden kann, nicht aber umgekehrt. Es handelt sich nach Poseidonios bei ‚Dichtung‘ im weitesten Sinne um die ‚Nachahmung göttlicher und menschlicher Dinge‘. Unverkennbar ist der Anklang an die platonische Universalitätsformel, die – bis Platon nicht in Frage gestellt – die homerische Dichtung als ‚Weltgedicht‘ klassifiziert hatte⁴⁶. Die hier verwendete altbekannte

⁴² So bezieht beispielsweise Philodem Stellung gegen Neoptolemos von Parion, dazu ausführlicher Brink (wie Anm. 5) 61 f.; ebenso gegen peripatetische Kritiker wie z.B. Andromenides, dazu Janko (wie Anm. 5) 152 f.; zu den Positionen von Lucilius, Varro und Horaz in dieser Diskussion s. ausführlicher Brink (wie Anm. 5) 67 ff.

⁴³ Siehe auch Greenberg, N.A., *The Use of POIEMA and POIESIS*, in: *HSPh* 65, 1961, 263–289, hier v.a.: 268.

⁴⁴ Siehe Gigante, M., *ΣΗΜΑΝΤΙΚΟΝ ΠΟΙΗΜΑ*. Contributo alla storia dell'estetica antica, in: *PP* 16, 1961, 40–53, hier: 40 mit Anm. 1.

⁴⁵ Dieselbe Differenzierung findet sich auch bei Neoptolemos, dazu Näheres bei Porter, *Form and Content* (wie Anm. 4) 103 ff.

⁴⁶ Abzulehnen ist daher die Mutmaßung von Kidd im Kommentar zum o.g. Poseidonios-Fragment (Kidd, I.G., *Posidonius, II. The Commentary: (i) Testimonia and Fragments 1–149*, Cambridge 1988, 197–199, hier: 199), daß es sich mit der ‚Nachahmung der göttlichen und der menschlichen Dinge‘ um eine Reminiszenz an eine andere Stelle in Platons *Staat* (X 607 a 3–5) handle, wo nachahmende Dichtung nur in Form von Enkomien für Götter und Enkomien für Menschen erlaubt wird.

Chiffre, die aufgrund der Verbindung polarer Gegensätze als Ausdruck einer ‚Gesamtheit‘ oder Universalität fungiert, ist von Poseidonios freilich in dichtungstheoretischem Kontext verwendet und kann somit *vice versa* als direktes Gegenmodell zu Platons singulärem Modell einer universalen Philosophie interpretiert werden⁴⁷.

Daß es sich tatsächlich um die programmatische Stellungnahme eines Stoikers gegen Platon handeln könnte, legt ein ähnliches Testimonium eines weiteren stoischen Philosophen nahe. Wie nämlich der literarkritisch versierte Epikureer Philodem in seiner Schrift *De musica* berichtet (col. 28, 1 p. 79 Kemke = SVF I 486), habe der stoische Philosoph Kleantes in poetologischem Kontext die begrenzten Ausdrucksmöglichkeiten des ‚philosophischen Logos‘ kritisiert. Dieser könne zwar ‚die göttlichen und die menschlichen Dinge‘ hinreichend mitteilen (ebd.: τοῦ (λόγ)ου τοῦ τῆς φιλοσοφίας ἰκανῶ(ς) μὲν ἐξαγγ(γ)έλλειν δυναμένου τὰ θε(ῖ)α καὶ ἀ(ν)θ(ρ)ώ(π)ινα), habe aber (im Unterschied zum dichterischen Logos) nicht die formalästhetischen Ausdrucksmittel (wie z.B. Metrik, Melik etc.), um deren Größe adäquat zu beschreiben. Daher könne er sich der ‚Wahrheit‘ der ‚Betrachtung des Göttlichen‘ nicht wirklich nähern (ebd.: ὡς μάλιστα προσικνεῖσθαι πρὸς τὴν ἀλήθειαν τῆς τῶν θεῶν θ(ε)ωρίας). Besonders interessant in unserem Kontext ist der nach Kleantes als identisch postulierte Sujetbereich von Philosophie und Dichtung, der mit dem zweigliedrigen Ausdruck für ‚Gesamtheit‘ (τὰ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα) beschrieben wird. Wie bei Platon konkurrieren auch hier Philosophie und Dichtung in ihrem Universalitätsanspruch miteinander; doch schreibt Kleantes der Dichtung durch ihre größere Ästhetik eine höhere philosophische Potenz zu und bezieht somit klar Stellung gegen ein Philosophie- und Dichtungsmodell wie das Platons.

Zahlreiche Belege für eine Verwendung der Universalitätsformel in philosophischem Kontext sind erst wieder aus dem Œuvre Ciceros bekannt. In *De finibus* (entstanden Mai/Juni 45 v. Chr.) widerspricht der Autor im zweiten Buch selbst den Darlegungen, die der Epikureer L. Manlius Torquatus im ersten Buch vorgetragen hatte. Im Kontext der Frage nach dem Urteilsvermögen von Richtern erwähnt er die ‚Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge‘ als Definition für ‚Weisheit‘ (*sapientia*), die ein Richter für zutreffende Urteile benötige (2,37: *aequam igitur pronuntiabit sententiam ratio adhibita primum divinarum humanarumque rerum*

⁴⁷ Möglicherweise gibt es einen Bezug zu Panaitios, der Platon als ‚Homer der Philosophen‘ bezeichnet haben soll, so zumindest bei Cic. Tusc. I 32, 79 = fg. 120 Alesse; Dörrie, H./Baltes, M., *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*. Bausteine 36–72: Text, Übersetzung, Kommentar. Aus dem Nachlaß herausgegeben und bearbeitet von Matthias Baltes unter Mitarbeit von Annemarie Dörrie und Friedhelm Mann, Stuttgart/Bad Cannstatt 1990 (= *Der Platonismus in der Antike II*), hier: * 45. 4, 5; 382 ff.; s. Burkert, W., *Cicero als Platoniker und Skeptiker*. Zum Platonverständnis der ‚Neuen Akademie‘, in: *Gymnasium* 72, 1965, 175–200, hier: 180.

scientia, quae potest appellari rite sapientia). Wie der Zusatz *rite* zeigt, ist sich Cicero bewußt, eine längst etablierte, bekannte Definition zu verwenden, ohne daß irgendein Hinweis auf eine speziell stoische Herkunft derselben gegeben wäre. Vielmehr dürfte Cicero hier analog zum vierten Buch von *De finibus* dem Epikureer aus akademisch-platonischer Sicht widersprechen⁴⁸.

Auch im vierten Buch der (im Herbst 45 v. Chr. entstandenen) *Tusculanae disputationes* setzt Cicero die Definitionsformel für ‚Weisheit‘ im Kontext der Diskussion um schlechte Leidenschaften bzw. eine Form der *mediocritas* bei diesen (IV 26, 57: ... *sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam cognitionemque, quae cuiusque rei causa sit*). Hinzuweisen ist hier auf die – vermutlich auf aristotelischen Einfluß zurückgehende – Erweiterung der *sapientia*-Definition um den Aspekt des Wissens um die *causae* der göttlichen wie der menschlichen Dinge. Wie der Kontext der Diskussion und die Stellungnahme Ciceros für die aristotelische Affektenlehre nahelegen, dürfte er die *sapientia*-Definition hier kaum als stoische Formel zitiert haben.

Berühmt ist der Passus aus dem fünften Buch der *Tusculanen*, in dem Cicero ein Lob auf die zivilisatorische Wirkung der Philosophie formuliert, die hier mit *sapientia* identifiziert wird: *nam sapientiam quidem ipsam quis negare potest non modo re esse antiquam, verum etiam nomine? quae divinarum humanarumque rerum, tum initiorum causarumque cuiusque rei cognitione hoc pulcherrimum nomen apud antiquos adsequebatur* (ebd. V 3, 7).

Abgesehen von der auch hier feststellbaren Erweiterung der Formel um *initiorum* und *causarum* sc. *cognitio* gilt Cicero *sapientia* resp. *philosophia* der Sache wie der Bezeichnung nach als ‚alt‘. Wenig später, nach einem knappen philosophiehistorischen Überblick über ‚weise Männer‘, berichtet Cicero unter Berufung auf Herakleides Pontikos die berühmte Anekdote von Pythagoras (ebd. 3, 8 f.), wonach dieser sich als erster als φιλόσοφος bezeichnet und somit von den traditionellen Weisen abgegrenzt habe⁴⁹. Wie schon Walter Burkert nachgewiesen hat, unterlegt bereits Ciceros Vorlage Herakleides dem legendenumwobenen Pythagoras platonische Gedanken, so auch die Abgrenzung des Philosophos vom traditionellen Weisen⁵⁰. In diesem ‚pythagoreisierenden‘ Kontext findet sich jedoch keine Spur der Universalitätsformel; nur allgemeine Umschreibungen für philosophische Tätigkeiten, wie z.B. *rerum naturam intueri* (ebd. 9) und *contemplationem rerum cognitionemque* (ebd.), werden greifbar. Während von der ‚alten Philosophie bis hin zu Sokrates‘ im Grunde nur Naturphilosophie betrieben worden sei (vgl. *caelestia*), habe

⁴⁸ Zu Ciceros philosophischer Hairesis s. ausführlich Lévy, C., *Cicero Academicus*. Recherches sur les *Académiques* et sur la philosophie Cicéronienne, Paris/Roma 1992 (= Collection de l’École française de Rome 162).

⁴⁹ Dieselbe Anekdote ist ebenfalls bei Diogenes Laertios 8, 8 sowie bei Iamblich. *De Vita Pyth.* 12, 58 erhalten, dazu s. oben.

⁵⁰ Burkert, *Platon oder Pythagoras?* (wie Anm. 38) v.a. 160 f.; Gottschalk, H.B., *Heraclides of Pontus*, Oxford 1980, hier: 29.

Cicero zufolge erst Sokrates ‚die Philosophie auf die Erde herabgeholt und in den Städten angesiedelt‘; erst dieser also habe den Kanon der – vormalig ‚theoretischen‘ – Philosophie um so wichtige Bereiche wie Ethik und Politik, also um die ‚praktische‘ Philosophie erweitert (ebd. 4, 10)⁵¹. Der mit Sokrates markierte Wendepunkt in der Philosophiegeschichte, der aus Ciceros Perspektive die Philosophen vor Sokrates (i.e. die Vorsokratiker, Pythagoras etc.) als ‚alt‘ etikettiert, ist bereits aus Xenophon bekannt (Mem. 1, 1, 11 ff.)⁵². Wichtig in unserem Kontext ist jedoch mit Blick auf die zitierte Passage aus Tusc. V 3, 7, daß Cicero auch die Definition der Philosophie bzw. ‚Weisheit‘ als ‚Wissen um die göttlichen und menschlichen Dinge‘ als alt gilt, er sie also in jedem Fall vor Sokrates’ Zeiten datiert. Daraus ergibt sich freilich ein impliziter Widerspruch: Denn die Philosophiedefinition verbindet konzeptionell die Cicero zufolge vor-sokratische Beschäftigung mit ‚den göttlichen Dingen‘ mit der erst seit Sokrates etablierten Bemühung um die ‚menschlichen Dinge‘ und kann damit erst nach Sokrates datiert werden. Die Konsequenz, die sich für die vorliegende Untersuchung daraus ergibt, ist folgende: So wenig die Bezeichnung φιλόσοφος auf Pythagoras zurückzuführen sein dürfte, so wenig ist auch die Definition von Sophia/Philosophia als ‚Wissen der göttlichen und der menschlichen Dinge‘ als ‚alt‘ – im Sinne von vor-sokratisch oder gar pythagoreisch – zu deklarieren. Diese Universalitätsfloskel ergibt nämlich in *philosophicis* (!) erst seit der Etablierung ethischer Fragestellungen in der Philosophie durch Sokrates einen Sinn (vgl. ‚die menschlichen Dinge‘). Analog zur Philosophos-Anekdote handelt es sich auch bei der von Cicero (in Anlehnung an Herakleides) als ‚alt‘ etikettierten Formel vielmehr um eine Rückprojektion, die als Chiffre für das hohe Alter sowie die Autorität derselben zu verstehen ist. Unmißverständlich deutlich wird aus den hier vorgeführten Passagen der *Tusculanen* Ciceros, daß nirgendwo ein Hinweis auf eine stoische Provenienz der Formel zu erkennen ist.

In *De officiis* (entstanden Okt.–Dez. 44 v.Chr.), wo Cicero sich intensiv mit der stoischen Pflichtenlehre auseinandersetzt, kommt dieser zweimal auf die *sapientia*-Definition zu sprechen. Wie er selbst ausdrücklich betont, folgt er in seinen Darlegungen vor allem stoischen Vorgaben, die er jedoch kritisch interpretiere (I 6: *sequemur ... Stoicos, non ut interpretes, sed, ut solemus, e fontibus eorum iudicio*⁵³ *arbitrioque nostro quantum quoque modo videbitur, hauriemus*). Mehrfach spricht Cicero von ‚Auslassungen‘ seiner benutzten Quelle, der Schrift Περὶ τοῦ καθήκοντος des Panaitios, die er selbst auszufüllen antritt (z.B. I 152; 161)⁵⁴. Im

⁵¹ Dazu auch Bien, G., Himmelsbetrachter und Glücksforscher. Zwei Ausprägungen des antiken Philosophiebegriffs, in: ABG 26, 1982, 171–178, hier: 172–174.

⁵² Siehe dazu Snell, Entdeckung des Geistes (wie Anm. 33) 200–202.

⁵³ Dazu s. Gigon, O., Cicero und die griechische Philosophie, ANRW I 4 (1973) 226–261, hier: 240–250, der Ciceros eigenes *iudicium* in seinen philosophischen Schriften unterstreicht.

⁵⁴ Dazu s. auch Dyck, A.R., Notes on Composition, Text and Sources of Cicero’s ‘De Officiis’, in: Hermes 112, 1984, 215–227, hier: 218.

Zuge seiner Darlegung von der Führungsrolle der *sapientia* im Kanon der Tugenden erläutert und übersetzt er diesen ursprünglich griechischen Terminus (ebd. I 153). Dabei führt er die ins Lateinische übertragene Definition von σοφία-*sapientia* nur ganz allgemein auf ‚griechische Philosophen‘ (*Graeci*) zurück. Da der zuvor als ständiger Bezugspunkt im Werk präsente Panaitios bereits in der antiken Tradition keineswegs als orthodoxer, sondern als platonisierender Stoiker gilt⁵⁵, wäre also denkbar, daß er der platonischen Universalitätsformel über Cicero den Weg in die lateinische Literatur gebahnt haben könnte. Etwas genauer äußert sich Cicero im zweiten Buch, wo er im Kontext der Rechtfertigung, überhaupt Philosophie zu treiben, gleichermaßen ‚Weisheit‘ als ‚Wissen um die göttlichen und menschlichen Dinge und deren Ursachen‘ (vgl. auch Tusc. V 3, 7) erklärt, gleichwohl aber explizit darauf hinweist, daß diese Definition ‚von den alten Philosophen‘ stamme (ebd. II 5: *sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia*). Die philosophiehistorische Zuordnung der Formel zu ‚den alten Philosophen‘ stimmt mit derselben Angabe, wie sie in den *Tusculanen* (s. oben) zu finden war, überein. Cicero gilt sie schlichtweg als eine alte griechische, in philosophischen Texten längst etablierte Definition, die er mit keinem bestimmten Namen verbindet. Da Cicero überdies im Proömium dieses zweiten Buches die (skeptische) Akademie seiner Zeit gegen Vorwürfe verteidigt (de off. II 1 f.), findet die Vermutung, es handle sich nicht um eine stoische, sondern generell um eine ‚alte‘, am ehesten jedoch um eine in der platonisch-akademischen Tradition verwurzelte Formel, erneut Bestätigung. Diese läßt sich durch seinen Rekurs auf Autoren wie Herakleides Pontikos (evtl. auch Panaitios) weiter festigen.

Überdies wird deutlich, daß die Urheberschaft Platons beim philosophischen Gebrauch der Universalitätsformel in Ciceros Quellen nicht markiert gewesen zu sein scheint, obgleich Cicero sie als ‚alt‘ übernimmt. Die von Cicero verwendeten philosophischen Lehrbücher rekurrieren offensichtlich noch nicht auf den originalen Wortlaut der Platontexte, wodurch Platons Umdeutung kenntlich geworden wäre.

Auf ganz ähnliche Weise wie Cicero erläutert auch Seneca d.J. in seinen isagogisch konzipierten *Epistulae morales* an Lucilius den Unterschied zwischen *philosophia* und *sophia*. Letztere erläutert er mit der bekannten Formel (Ep. 89, 5: *sapientiam quidam ita finierunt ut dicerent divinarum et humanorum scientiam; quidam ita: sapientia est nosse divina et humana et horum causas. supervacua mihi haec videtur adiectio, quia causae divinarum humanorumque pars divinarum sunt*). Wie seine unspezifische Ausdrucksweise (vgl. 3. Ps. Pl.: *finierunt*) zeigt, be-

⁵⁵ Dörrie-Baltes, Der Platonismus in der Antike II (wie Anm. 47) 319 f.; zu Panaitios als platonisierendem Stoiker s. auch Männlein-Robert, I., Longin: Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse, München/Leipzig 2001 (= BzA 143), hier: 511 f. (mit weiteren Literaturangaben).

ruft sich Seneca hier auf eine allgemein gültige und nutzbare Definition⁵⁶. Er nennt zwar den seit Cicero (s. oben) beobachteten Zusatz ‚und deren Urgründe, Ursachen‘ (*causae*), bringt seinen Unmut über diese überflüssige Appendix jedoch deutlich zum Ausdruck. Besonders aufschlußreich freilich ist der Kontext, in dem sich diese Definition findet. Sie eröffnet nämlich als eine Art ‚Primärdefinition‘ – aufgrund der großen Allgemeinheit ihrer Aussage und der sich daraus ableitenden Autorität – einen regelrechten Katalog kursierender Definitionen von Philosophie, die alle samt anonym referiert werden und vor allem durch ihre Häufung den Facettenreichtum möglicher Erklärungen des immer Selben illustrieren sollen. Gerade aber das Fehlen jeder philologischen Ambition, wie sie die zeitgenössischen Mittelplatoniker auszeichnet (s. unten), weist auf eine mit der Ciceros vergleichbare, Schulzwecken dienende Hand- und Lehrbuchtradition hin⁵⁷, in der das Bewußtsein von Platons Rolle im Zusammenhang mit der philosophischen Uminterpretation dieser ursprünglichen Universalitätsformel offenbar verloren gegangen war.

Eine weitere aufschlußreiche Erwähnung der diskutierten Formel findet sich beim augusteischen Geographen Strabon. Dieser unterstreicht im Proömium seines vielbändigen Werkes programmatisch die Zugehörigkeit der Geographie zu den philosophischen Disziplinen (Strabon I 1, 1 [1–20] = T 75 Edelstein-Kidd). Die Legitimierung der Geographie sowie seines eigenen Tuns erreicht er durch eine katalogartige, chronologisch strukturierte Aufzählung namhafter Philosophen unterschiedlicher Hairesis (und Historiker), die sich vor ihm auch mit Geographie beschäftigt hätten. Entsprechend Strabons Zuordnung der Geographie zu den philosophischen Disziplinen wird auch Homer zu den Philosophen (ebd. 1, 2: ἄνδρες φιλόσοφοι) gerechnet. Es handelt sich hierbei um eines der ersten greifbaren Zeugnisse einer expliziten Gleichstellung Homers mit Philosophen⁵⁸. Die Zugehörigkeit der Geographie zur Philosophie basiert nach Strabon jedoch auf der nötigen Gelehrsamkeit (ebd.: πολυμάθεια)⁵⁹, die wiederum gerade denjenigen, der ‚seinen Blick auf die göttlichen und die menschlichen Dinge richte‘ (ebd. 2: τοῦ τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπεια ἐπιβλέποντος), also den Philosophen, charakterisiere (ὥν περ τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην φασίν). Die Philosophie wird entsprechend einer vorausgesetzten *communis opinio* (vgl. φασίν) als Wissen ‚um die göttlichen und die menschlichen Dinge‘ definiert. Im folgenden erscheint sie jedoch durch ihre Spezifizierung in rein irdische Wissensbereiche, gleichwohl diese auf derselben Stufe angesiedelt werden wie die Kunst philosophischer Lebensführung und Ethik, vielmehr als po-

⁵⁶ Vgl. auch Seneca, Ep. 88, 35; Quint. inst. or. I 10, 5.

⁵⁷ Dieses handbuchartige, unspezifische Referat im Kontext einer für Anfänger in der Philosophie konzipierten Schrift erinnert an die vor allem aus Kaiserzeit und Spätantike bekannten isagogischen Schriften platonischer und aristotelischer Philosophen.

⁵⁸ Siehe Anm. 47.

⁵⁹ Zu dieser Interpretation von Philosophie seit dem Hellenismus s. umfassend Dihle, A., Philosophie – Fachwissenschaft – Allgemeinbildung, in: *Aspects de la philosophie hellénistique* (Entretiens XXXII, Fondation Hardt), Vandœuvre-Genève 1985, 185–223.

pularphilosophische gleichsam säkularisierte Konzeption Strabons (vgl. ebd.), was auch die unspezifische Beschreibung der Formel für ‚Philosophie‘, nicht für ‚Weisheit‘ bestätigt. Auffällig ist, daß die für Dichtung wie Philosophie gleichermaßen gültige Universalitätsformel von Strabon *keineswegs* als ‚stoische‘ zitiert wird; neben Vorsokratikern (Anaximander, Hekataios, Demokrit) werden auch Platoniker (Eratosthenes) und Peripatetiker (Dikaiarchos, Ephoros) genannt.

Bei den kaiserzeitlichen Autoren Aetius (ca. 100 n.Chr.) und Sextus Empiricus (2. Jh. n.Chr.) fallen nun zum ersten Mal in philosophischen Kontexten Bemerkungen, welche die Formel explizit als ‚stoisch‘ deklarieren und auf die ältere Tradition der Stoa zurückverweisen. Die Quellenlage des beim Doxographen Aetius relevanten Passus (*Placita I prooem. 2* = SVF II 35, 3–5) ist unklar, da dieser die Formel keinem bestimmten stoischen Philosophen zuschreibt, sondern sie nur ganz allgemein als handbuchartige Definition von ‚Stoikern‘ für σοφία referiert (οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων ἐπιστήμην ... ebd.). Somit findet jedoch die Zuordnung dieses Testimoniums zu Chrysipp, die von Arnim im zweiten Band seiner Sammlung zumindest im Aetiustext selbst keinen Anhaltspunkt. Erkennbar wird lediglich, daß neben der häufig als in der Stoa üblichen und überlieferten (vgl. SVF II 37–44) Definition von Philosophie, die in der Aufzählung und Erläuterung ihrer drei wesentlichen Systembestandteile Ethik, Logik und Physik besteht, durchaus auch in den Aetius zur Verfügung stehenden stoischen Texten die allgemein gehaltene formelhafte Definition der Zielvorstellung eines Philosophen – Universalität des Wissens – bekannt ist und gleichsam formelhaft Verwendung findet. Auch der Skeptiker Sextus benutzt in seiner gegen die Stoiker gerichteten Schrift *Adversus Mathematicos* im Abschnitt zur Religionskritik (Περὶ θεῶν) die Wendung ‚Wissen um die göttlichen und menschlichen Dinge‘ im Kontext seiner polemischen Strategie. Er führt vor, daß nach Ansicht der als dogmatisch kritisierten Stoiker Philosophie die intensive Bemühung um ‚Weisheit‘, σοφία, sei, die wiederum im ‚Wissen um die göttlichen und die menschlichen Dinge‘ bestünde (... τὴν φιλοσοφίαν φασίν ἐπιτήδευσιν εἶναι σοφίας, τὴν δὲ σοφίαν ἐπιστήμην θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων πραγμάτων, adv. math. IX, 13, 3–5). Seiner Intention entsprechend, die Frage nach den Göttern als aporetische vorzuführen, deklariert er nun im folgenden diese als stoisch zitierten Definitionen von Philosophia und Sophia als falsch. In diesem eigentlich theologischen bzw. Theologie-kritischen Kontext benutzt er die Formel als typisch stoische Definition für Sophia, ohne freilich eine genauere Zuschreibung an einen bestimmten Stoiker vorzunehmen. Möglicherweise hängt diese ‚Ungenauigkeit‘ mit seiner polemischen Strategie zusammen, die Stoiker als Gruppe mitsamt ihren nicht differenziert dargestellten Lehrmeinungen und deren unterschiedlichen Auffassungen pauschal zu disqualifizieren. Am Ende seines logischen Beweises, daß der stoische Götterglauben unhaltbar sei, kommt Sextus erneut auf die bereits eingangs referierten Definitionen von Philosophia und Sophia zurück. Nachdem nun bewiesen sei, daß es keine Götter gebe, sei

auch die eng damit verbundene Sophia als Wissen um *göttliche* Dinge gegenstandslos geworden, während sie als Wissen allein um die menschlichen Dinge durchaus anzuerkennen sei (ebd. 123–125 = SVF II 1017). Durch die Destruktion ihrer theologischen Kompetenz kritisiert Sextus zugleich auch den philosophischen Anspruch der Stoa, da er deren Zielvorgabe, die σοφία, das ‚Wissen um die göttlichen und die menschlichen Dinge‘, als anmaßend und fehlerhaft brandmarkt.

Es zeigt sich also, daß eine *explizite* Zuschreibung der Formel an die Stoiker erst für die kaiserzeitliche, doxographische Literatur nachweisbar ist. Auffällig ist bei Aetius und Sextus, daß sie diese mittlerweile ganz offensichtlich als feste Formel etablierte Definition für ‚Weisheit‘ niemals einem bestimmten Stoiker zuschreiben oder mit einem bestimmten Namen in Verbindung bringen, sondern immer nur von ‚den Stoikern‘ als Gruppe handeln, mag dies auch, wie bei Sextus, auf eine polemisch intendierte Form der Darstellung zurückzuführen sein. Offen bleiben muß also zunächst, ob den genannten Autoren wie bereits ihren doxographisch ausgerichteten Handbuchvorlagen (s. oben Cicero und Seneca) schlechterdings das historische Bewußtsein um die Rolle Platons fehlte oder ob es sich um die gezielte Rückprojektion einer allgemein verwendeten Formel handelt, welche die im zeitgenössischen Umfeld vielleicht nötige Legitimierung stoischer Autorität durch den Verweis auf eine ‚alte‘ Tradition untermauern sollte.

2. Die platonische und die aristotelische Tradition seit dem 2. Jh. n. Chr.

Platon wird erst wieder bei Platonikern und Aristotelikern seit dem 2. Jh. n. Chr. in direkten Zusammenhang mit der Definitionsformel für ‚Weisheit‘ gebracht. So führt diese der Mittelplatoniker Apuleius an, als er seine strukturierte Darlegung der Tugenden nach Platon erklärt (*De Platone* 2, 6, 228: *quarum sapientiam disciplinam vult videri divinarum humanarumque rerum*). Wie der Kontext sowie der Schreibduktus des Apuleius beweisen (die finiten Verba in der 3. Ps. Sg. beziehen sich immer auf Platon), impliziert er auch im *vult* des genannten Passus eindeutig Platons eigene Auffassung⁶⁰. Apuleius schreibt also diese Erläuterung für *sapientia* unmißverständlich dem großen Philosophen Platon zu und dokumentiert so seinen Rekurs auf Platons Lehre, mag er diese direkt aus dessen Schriften oder aus platonischen Handbüchern bezogen haben.

Auch der Peripatetiker Aristokles von Messene (2. Jh. n. Chr.) stellt in seiner Schritt *Περὶ φιλοσοφίας*, die in größeren Auszügen in der *Praeparatio evangelica* des Eusebios erhalten ist, einen eindeutigen, direkten Bezug zu Platon selbst als Urheber einer philosophischen Verwendung der Universalitätsformel her (bei Eu-

⁶⁰ Vgl. dagegen die Zuschreibung Moreschinis in seiner Ausgabe dieser Schrift (S. 117) im Apparat zur o.g. Stelle an SVF II (Chrysipp).

seb. PE 11, 3, 1–9). Er berichtet eine von Aristoxenos übernommene Anekdote, in der Sokrates von einem – der als weise geltenden – Inder aufgrund seiner ausschließlichen Konzentration auf ‚die menschlichen Dinge‘ als zu einseitig ausgelacht wird (ebd. 3, 8: *καταγελάσαι τὸν Ἰνδόν, λέγοντα μὴ δύνασθαι τινα τὰ ἀνθρώπεια κατιδεῖν ἀγνοοῦντά γε τὰ θεῖα*). Dabei unterstreicht Aristokles, daß erst Platon ganz richtig erfaßt habe, daß ‚Wissen um die göttlichen und die menschlichen Dinge‘ in der Philosophie untrennbar miteinander verbunden seien und dies entsprechend formuliert habe (ebd. 3, 6 f.: *Πλάτων μέντοι κατανοήσας ὡς εἴη μία τις ἢ τῶν θεῶν καὶ ἀνθρωπείων ἐπιστήμη*)⁶¹. Die Wendung vom ‚Wissen der göttlichen und menschlichen Dinge‘ wird hier synonym zum Begriff ‚Philosophie‘ selbst angewendet⁶². Positiv beurteilt Aristokles Platons Auffassung von ‚Philosophie‘ als einem ‚einheitlichen Konzept‘ (ebd. *μία τις ... ἐπιστήμη*), das – seit Platons konventionalisierter Unterteilung – den philosophischen Disziplinen Physik, Ethik und Logik/Dialektik zugrundeliege⁶³. Im Unterschied zu Sokrates erfasse also Platon, so Aristokles, die Komplementarität der beiden polaren Bereiche ‚des Göttlichen‘ und ‚des Menschlichen‘, die nur zusammen das universale Wissen (eines Philosophen) ausmachen. Da also Platon – so ist wohl die Überlegenheit des Inders zu verstehen – über ethische Belange hinausgehe und religiöse, metaphysische, physikalische, astronomische Belange zur Philosophie rechne, überwinde er die einseitig ethische Ausrichtung seines Lehrers Sokrates⁶⁴. Damit aber impliziert Aristokles, daß zuerst Platon eine universale Ausrichtung von ‚Philosophie‘ konzipieren und somit er als erster die Transponierung der zuvor im poetologischen Bereich etablierten Universalitätsformel auf den philosophischen Bereich vornehmen konnte. Aristokles darf daher als wichtiger Beleg dafür gelten, daß in den Reihen der zeitgenössischen Peripatetiker Platons maßgebliche Rolle bei dieser neuen Ausrichtung der Philosophie durchaus gewürdigt wurde.

Nicht nur den direkten Bezug zu Platon, sondern auch zu dessen maßgeblicher Schrift *Politeia* formuliert der Platoniker Alkinoos/Albinos ganz zu Beginn seines Proömiums im *Didaskalikos*, als er das Ziel von ‚Philosophie‘ mit Sophia, dem ‚Wissen um die göttlichen und die menschlichen Dinge‘ angibt (1, 152, 5 f. H.: *σοφία δ' ἐστὶν ἐπιστήμη θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*). In diesem Kontext ist die Verwendung der Formel deshalb bemerkenswert, weil gerade das Proömium

⁶¹ = Dörrie, H.-Baltes, M., *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73–100: Text, Übersetzung, Kommentar*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1993 (= *Der Platonismus in der Antike III*) * 99, Z. 40 f.

⁶² Vgl. auch den Titel bei Eusebios: *Ἀριστοκλέους περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα φιλοσοφίας*.

⁶³ Vgl. dazu auch das Resümee des Eusebios (ebd. 10) zu diesem Passus: *τοιούτης οὔσης τῆς κατὰ Πλάτωνα φιλοσοφίας καιρὸς καὶ τὴν Ἑβραίων ἐπισκέψασθαι, μακρῶ πρόσθεν ἢ Πλάτωνα γενέσθαι τὸν ὅμοιον πεφιλοσοφηκότων τρόπον. εὐροις δ' οὖν καὶ παρ' αὐτοῖς τήνδε σύμφωνον τὴν τριμέρειαν ἠθικῶν τε καὶ λογικῶν καὶ φυσικῶν μαθημάτων, τόνδε ἐπιστήσας τὸν τρόπον.*

⁶⁴ Siehe auch Snell, *Entdeckung des Geistes* (wie Anm. 33) 201 mit Anm. 2.

zahlreiche wörtlich zitierte Phrasen und Wendungen Platons enthält, die den jeweiligen Kontexten mit der Intention entrissen werden, ein System der in Platons Werken verstreut zu findenden ‚Lehrsätze‘ zu erstellen und dabei zugleich den genauen Wortlaut als autoritativ zugrunde zu legen (vgl. im ersten Satz, ebd. 1 f.: Πλάτωνος δογμάτων ... διδασκαλία). Es handelt sich dabei zum größten Teil um Zitate aus Platons *Politeia*⁶⁵, anhand derer Alkinoos/Albinos die Grundzüge der Philosophie Platons skizziert und wesentliche Begriffe definiert. Somit wird deutlich, daß er sich durchaus im Bewußtsein eines gezielten Rekurses auf die beiden relevanten Passagen in Platons *Politeia* (VI 486 a 4–6; X 598 d 8–e 2; s. oben) für die Definition von ‚Sophia‘ bedient haben dürfte, deren Elemente er in seinem Lehrbuch noch weitere Male, für eine Kontrastierung des Göttlichen und des Menschlichen (Didask. 27, 181, 1 f. H.) oder die Forderung nach Kenntnis der ‚menschlichen Belange‘ durch die Wächter-Philosophen im idealen Staat (ebd. 34, 188, 23–25 H.), einarbeitet. Hier wird also zum ersten Mal deutlich, daß Platon nicht nur eine bestimmte Definition der philosophischen Zielvorgabe ‚Sophia‘ explizit zugeschrieben, sondern sogar seine *Politeia* als autoritativer Text für die – längst aus dem ursprünglichen Kontext isolierte und zur Formel geronnene – Definition geltend gemacht wird. Es handelt sich also bei diesen Textbelegen aus Apuleius, Aristokles und Alkinoos/Albinos um eine erste erkennbare, reflektierte Rezeption der durch Platon transponierten Universalitätsformel in philosophischem Kontext. Im Unterschied zur anonymen Verwendung der Formel noch bei Cicero scheint die für die kaiserzeitlichen Platoniker charakteristische philologische Orientierung am Text Platons, also ein maßgeblicher philosophischer Methodenwechsel, für dieses Rezeptionsphänomen verantwortlich zu sein.

Vor diesem Hintergrund zeichnet sich die bemerkenswerte Rolle des neuplatonischen Philosophen Proklos um so mehr ab, wenn er sich in seinem essayartig konzipierten Kommentar zu Platons *Politeia* mehrfach der Universalitätsformel bedient. So unterstreicht er im Kontext seiner systematischen Bemühungen, die Dichtung (und Homer) im Rahmen der Philosophie Platons zu rehabilitieren (Prokl. In Plat. Remp. I 42 ff. Kroll), in Anlehnung an Platons *Phaidros* die Zugehörigkeit der Dichtkunst zur μουσική. Zu dieser gehöre aber in ganz besonderem Maße auch die Philosophie, da sie als ‚Musagetin‘ die beste Harmonie der Seele bewirke; durch diese könne die Seele dann die ‚menschlichen Dinge‘ ordnen und ‚die göttlichen‘ vollendet preisen (ebd. 57, 8–12; 11 f.: δι’ ἣν ἡ ψυχὴ τὰ τε ἀνθρώπινα πάντα δυνατὸν κοσμεῖν καὶ τὰ θεῖα τελέως ὑμνωδεῖν). Die Philosophie in ihrer Funktion als ‚Musagetin‘ wird aufgrund ihrer Koordinationskompetenz in Anlehnung an Platons *Kratylos* (405 c) als verbindendes Element des gesamten Kosmos bezeichnet (ebd. 14 f.: συνέχει δὲ τὸν ὅλον κόσμον τοῖς ἀλύτοις δεσμοῖς). Im Rekurs auf

⁶⁵ Siehe Testimonien-Apparat S. 1 bei Whittaker-Louis (wie Anm. 1). Am Rande sei darauf hingewiesen, daß Whittaker-Louis (ebd.) im Testimonienapparat allein die genannte Wendung nicht ihrem ursprünglichen Kontext zuweisen.

Vorgaben aus dem *Phaidros* wie dem *Kratylos* legt Proklos die zweigliedrige Universalitätsformel ganz selbstverständlich auch dem platonischen Philosophiekonzept zugrunde, ohne dessen maßgebliche Modifizierung durch Platon bzw. Sokrates näher zu thematisieren. Dabei bezieht sich seine Stellungnahme bei der Rehabilitierung der Dichtung im Kanon der philosophischen Disziplinen auf eben den Problemkontext des zehnten Buches der *Politeia*, in welchem Platon Sokrates jeglichen philosophischen Anspruch der Dichtung aufgrund ihrer mimetischen Produktionsweise negieren und ihren traditionellen Universalitätsanspruch ad absurdum führen läßt (s. oben).

Noch deutlicher wird das Anliegen des Proklos, Platon mit Homer zu versöhnen, in einem weiteren Abschnitt (ebd. 69, 20 ff.). Dort fingiert Proklos mögliche Antworten gegen die homerfeindlichen Äußerungen des Sokrates im *Staat*. Dabei will er zeigen, daß Homer als Lehrmeister in den ‚göttlichen und menschlichen Dingen‘ mit Platons Philosophie völlig übereinstimme (ebd. 70, 1–3: ... τοῖς αὐτῶ <τῶ> φιλοσόφῳ μάλιστα πάντων ἀρέσκουσιν συμφωνότατα περί τε τῶν θείων καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀναδιδάσκοντα). Bezeichnenderweise verwendet er gerade in diesem Kontext, in dem er die (nach Proklos implizite, Platon selbst nicht bewußte) Kongruenz von Philosophie und Dichtung aufzeigen will, die ‚göttlichen und menschlichen Dinge‘ als Gegenstand der Belehrung. Proklos wendet also die Universalitätsformel⁶⁶ sowohl für die philosophische Belehrung durch Platon wie auch für die Belehrung durch den Dichter Homer an und rezipiert damit erneut den Diskussionskontext vor allem des zehnten *Politeia*-Buches. Proklos argumentiert freilich mit umgekehrter Stoßrichtung, wenn er Dichtung auch unter philosophischen – ethischen – Gesichtspunkten zu rehabilitieren sucht. Damit steht er in einer Tradition, die vor allem von den Stoikern gepflegt⁶⁷, seit der Kaiserzeit aber auch von Philosophen anderer Hairesis adaptiert wird. So unternehmen rhetorisch versierte Platoniker wie Longin⁶⁸, Origenes und Porphyrios⁶⁹ bereits vor Proklos eine Verteidigung Homers, des hauptsächlichen und maßgeblichen Repräsentanten von Dichtung, und sind philologisch wie philosophisch um Ausgleich mit platonischen Maßgaben bemüht. Die Rechtfertigung Homers als ‚Lehrer‘⁷⁰ ist das Anliegen des Proklos in einem weiteren Passus seines *Politeia*-Kommentars (ebd. 192, 4 ff.). Dort führt er als Beleg für inspirierte Dichtung anhand von Versen aus der *Odyssee*

⁶⁶ Elemente derselben verwendet Proklos als Chiffre für ‚Totalität‘ auch ebd. 18, 25 f.; 170, 5 f.

⁶⁷ Weinstock, S., Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung, in: *Philologus* 82, 1927, 121–153, hier: 137 f.; 145 ff.; vgl. auch 147 f.

⁶⁸ Siehe Männlein-Robert, Longin (wie Anm. 55) 292–307. 453–458.

⁶⁹ Weber, K.-O., Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation, München 1962, hier: 62–74.

⁷⁰ Vgl. auch Demetrios von Phaleron (bei Eustathius) fg. 191 Wehrli III/IV; siehe Anm. 9.

Demodokos und vor allem Phemios als ‚enthusiastische‘ Sänger vor (ebd. 194, 9 ff.), die ‚die göttlichen und die menschlichen‘ Dinge lehrten (ebd. 10 [mit Bezug auf Demodokos]: καὶ τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀφηγούμενος). Bezeichnenderweise handelt es sich bei den genannten Homerversen (α 338 f.: οἶδας / ἔργ’ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, τὰ τε κλείουσιν ἄοιδοί) um dieselben, die bereits als ursprünglicher Beleg für den später zur Formel geronnenen Ausdruck von ‚Universalität‘ plausibel gemacht werden konnten (s. oben). Die Setzung dieser ‚polyphonen‘ Wendung führt hier besonders deutlich die den Ausführungen des Proklos eigene Programmatik vor Augen: Im Rekurs auf den Text des zehnten Buches von Platons *Politeia* entkräftet Proklos vermeintlich dichtungskritische Äußerungen und versucht, wie exemplarisch anhand der Verwendung der von Platon diskutierten ‚Universalitätsformel‘ gezeigt, deren poetologische und philosophische Relevanz im Sinne Platons miteinander zu harmonisieren.

Eine ganz andere Funktion zeigt die Verwendung der ‚Universalitätsformel‘ beim Proklosschüler Ammonios (ca. 550 n.Chr.). Dieser führt im Proömium seines Kommentares zu Porphyrios’ Schrift *Isagoge sive quinque voces* verschiedene Definitionen von ‚Philosophie‘ vor. Entsprechend der isagogischen Tendenz seiner Schrift beginnt Ammonios mit der Beschreibung der Philosophie als γνῶσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστί (In Porph. *Isagog.* pr. 2, 22 f. Busse CAG 4), auf die er sogleich eine zweite Definition folgen läßt: φιλοσοφία ἐστὶν θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων γνῶσις (ebd. 3, 1 f.). Ein Blick auf den textkritischen Apparat zur Stelle in der Ausgabe von Busse zeigt, daß jedoch nur zwei Handschriften (nämlich M und V)⁷¹ die vom Editor gewählte Lesart des Einleitungssatzes der Formel haben. Diese ermöglicht jedoch keine definitive Zuschreibung an einen ‚Urheber‘ (vgl. ebd. 3, 1: τινὲς δὲ ὀρίζονται οὕτως). Dagegen bieten zwei weitere Handschriften (D und E)⁷² sowie die *Editio princeps* (Venedig 1500) eine ganz eindeutige Einleitung und Zuweisung dieser Formel, indem sie explizit Platon als Urheber der Definition nennen (ὁ δὲ πλάτων οὕτως ὀρίζεται τὴν φιλοσοφίαν). Busse merkt überdies an, daß ein weiterer Codex (Cod. Laur. 72, 7)⁷³ sowie die Proklosschüler David und Elias (s. unten) an dieser Stelle ‚Pythagoras‘ setzen. Er lehnt diese Lesart jedoch mit dem – nicht plausiblen – Hinweis darauf ab, daß bereits die erste genannte Philosophie-Definition von Pythagoras stamme. Diese jedoch ist in allen Handschriften ohne jeden Urheber genannt. Interessant ist in diesem Zusammenhang eine in der Handschrift D (Cod. Laur. 10, 26)⁷⁴ erhaltene Interlinearglosse zur Stelle, die den in dieser Handschrift gesetzten Namen Platons (als ‚Erfinder‘ der Definition) zu ‚Pythagoras‘ korrigiert. Auf die gleiche Weise wird auch die erste Definition nun Pythagoras zugeschrieben.

⁷¹ Beschreibungen der Hss. bei Busse (CAG IV) XXIV–XXVI.

⁷² Beschreibungen bei Busse, op. cit. XII f.

⁷³ Beschreibungen bei Busse, op. cit. IX f.

⁷⁴ Beschreibungen bei Busse, op. cit. XII f.

Im Falle des Ammonios dürfte die Zuschreibung an Platon wesentlich plausibler sein als die an Pythagoras, da Ammonios im Anschluß an die genannte Passage zwei weitere Definitionen von Philosophie folgen läßt (und auch näher ausführt), die er eindeutig Platon zuschreibt (ὁμοίωσις θεῶν: 3, 8; ebd. 9: οὕτω γὰρ ὁ Πλάτων ὠρίσατο; ebd. 4, 13: εἰκότως ὁ Πλάτων vgl. mit ebd. 4, 15 f.: μελέτη θανάτου, dazu s. die Zuweisung ebd. 4, 18: τῷ Πλάτωνος Φαίδωνι; ebd. 4, 28: Πλάτων). Anschließend klassifiziert er die beiden ersten Definitionen (γνῶσις τῶν ὄντων – γνῶσις θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων). Im Unterschied zur Liste der folgenden Definitionen nach dem ‚Zweck‘ beschreibt er die beiden hier genannten als solchen ‚nach ihrem Gegenstand‘. Die beiden ersten Definitionen heben sich also durch ihre Aussage von den folgenden ab. Daraus könnte wiederum die Zuschreibung an unterschiedliche Philosophen (die ersten – allgemeineren – an Pythagoras, die beiden folgenden – genauer umrissenen – an Platon) resultieren. Da jedoch der ‚platonbezogene‘ Passus wenig später endet und Ammonios sich im folgenden ausschließlich den Philosophiedefinitionen des Aristoteles zuwendet (ebd. 6, 25 ff.), erscheint es zumindest aus moderner Sicht plausibel, daß Ammonios im ganzen vorherigen Definitionspassus nur platonische Anschauungen formuliert: Zuerst bespricht er die definitorischen Grundlegungen Platons, der – aus der Sicht spätantiker an der aristotelischen Logik geschulter Philosophen – noch unsystematisch vorgeht, aber unbestritten als Weisheitslehrer und Lehrer des Aristoteles gilt; dann referiert er die Definitionen und Klassifikationen des Aristoteles, der ein differenziertes System der Philosophie entworfen habe.

Anhand der Frage nach der korrekten Konstitution des bis in Mittelalter und Frühe Neuzeit an dieser Stelle ambivalenten Ammoniosstextes läßt sich deutlich die Intention spätantiker Kommentatoren erkennen, im isagogischen Kontext eines dogmatisch und lehrbuchartig konzipierten systematischen Kommentars einen ‚Urheber‘ der Formel namhaft zu machen, obwohl sich im Laufe der Zeit wieder Unsicherheit darüber eingestellt zu haben scheint. Als Urheber werden namentlich nur Platon oder Pythagoras diskutiert. Dies aber dokumentiert das Bewußtsein, es müsse sich um eine ‚sehr alte‘ Definition handeln, so daß die Möglichkeit einer Rückführung der Formel auf Stoiker endgültig ausscheidet. Vor diesem Hintergrund wird allerdings die seit dem kaiserzeitlichen Platonismus veränderte Wahrnehmung Platons erkennbar, der jetzt – aus der Perspektive der Spätantike – wie Pythagoras zu den großen alten Weisheitslehrern gerechnet wird (vgl. oben bereits bei Cicero), so daß er als Urheber der Philosophiedefinition im Ammoniosstext überhaupt erst in Frage kommen und mit Pythagoras auf eine Stufe gestellt werden kann⁷⁵. Pythagoras selbst wird zum ersten Mal bei David (6. Jh. n.Chr.), einem Schüler des Ammonios, ausdrücklich in einen direkten Bezug zur mittlerweile kanonisierten Weisheits- bzw. Universalitätsformel gesetzt. In seinen *Prolegomena Philosophiae* führt er diese als Modell für eine Definition ‚nach dem Gegenstand‘ ein (ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου; Proleg. phil. 18, 6–8 Busse CAG 18/2)⁷⁶. David schreibt diese zunächst jedoch keinem bestimmten Philosophen zu (auch nicht ebd. 19, 5 f.), da es ihm an

⁷⁵ Dazu ausführlicher Erler, M., Legitimation und Projektion: Die „Weisheit der Alten“ im Platonismus der Spätantike, in: Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt (hrsg. v. D. Kuhn und H. Stahl), Heidelberg 2001, 313–326.

⁷⁶ = Dörrie-Baltes, Der Platonismus in der Antike IV (wie Anm. 2) 231–233. 242 f.

dieser Stelle nicht um philosophische Modelle, sondern um allgemeine Fragen der Definitionsmethodik geht. Im folgenden Kapitel (ebd. 20, 25 ff.) listet David dann verschiedene Definitionen, darunter des öfteren auch die ‚Weisheitsformel‘, auf (ebd. 23, 13 f.; 18; 28, 22 f.; 25)⁷⁷. Vor allem aber ist der Passus von Bedeutung, in dem David auf die ‚Erfinder‘ der genannten Philosophiedefinitionen zu sprechen kommt (ebd. 25, 25 f.: ... τίνες ἐφεύρον τούτους τοὺς ὄρους). Explizit führt er hier (wie auch Elias, ein weiterer Proklosschüler)⁷⁸ die beiden Definitionen ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου (γνώσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστί; γνώσις θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων) sowie die etymologische Definition auf Pythagoras, die zwei ἀπὸ τοῦ τέλους (Einübung des Todes; Angleichung an Gott) jedoch explizit auf Platon zurück (ebd. 25, 25–27)⁷⁹. Bei der Zuschreibung an Pythagoras holt David weit aus: Er könne sie zwar nicht anhand von Schriften des Pythagoras beweisen, da dieser eine schriftliche Fixierung seiner Lehren abgelehnt habe. Er, David, beziehe sich aber auf schriftliche Aufzeichnungen von Pythagoreern, wie hier die des Nikomachos (2. Jh. n.Chr.)⁸⁰, den er zitiere (ebd. 26, 10)⁸¹. Während noch bei Ammonios zumindest hinsichtlich der Textüberlieferung die Zuschreibung der Definition an Pythagoras oder Platon schwankte, vielmehr auch eine Zuweisung an eine anonyme ‚Gruppe‘ (vgl. τινες) in Frage kam, bezieht David (wie auch Elias) ganz eindeutig Stellung, indem er unmißverständlich und nachdrücklich allein auf Pythagoras als ‚Erfinder‘ dieser inhaltsbestimmten, als uralt empfundenen Definition hinweist. Nicht zuletzt aufgrund ihres hohen Alters genießt sie besondere Autorität und wird wohl daher wie auch aufgrund der Allgemeinheit ihrer Aussage auf Pythagoras zurückgeführt. Für eine solche Zuschreibung beruft man sich dem David-Zeugnis zufolge auf den kaiserzeitlichen platonisierenden Pythagoreer Nikomachos, der im Zuge des damals erneuten Aufblühens der (neu-)pythagoreischen Hairesis die Philosophie-Sophia-Formel programmatisch auf den weisen Pythagoras zurückprojizierte. Im Anschluß an Nikomachos übernimmt nun wiederum David dessen philosophiehistorische Rückprojektion. Als maßgeblich für den zu beobachtenden Prozeß der zunehmenden ‚Pythagoreisierung‘ der platonischen Philosopheme nach bzw. in der Tradition des Nikomachos muß der Einfluß des Neuplatonikers Iamblich (ca. 250–330 n.Chr.) gewertet werden, der in seiner idealtypisch-hagiogra-

⁷⁷ Erst etwas später (ebd. 48, 17 ff.) erwähnt er im Kontext der vier unterschiedlichen Ziele von Philosophie auch die große Bedeutung der Vierzahl bei den Pythagoreern. Möglicherweise bezieht sich der Editor Busse hierauf, wenn er von einer Zuschreibung der Definition an Pythagoras bei Ammonios in der Textüberlieferung spricht, s. oben.

⁷⁸ Elias, Proleg. philos. S. 8, 9. 14 ff; v.a. 11, 15 ff. Busse (CAG 18/1).

⁷⁹ Vgl. auch das Ende des Passus ebd. 39, 15–17: μετὰ τὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Πυθαγόραν διχῶς ὀρίσασθαι τὴν φιλοσοφίαν, τὸν μὲν ἐκ τοῦ ὑποκειμένου τὸν δὲ ἐκ τοῦ τέλους, ἔρχεται ὁ Σταγειρίτης, φημί δὴ ὁ Ἀριστοτέλης ...

⁸⁰ Hadot, I., Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique, Paris 1984, hier: 63–69.

⁸¹ Siehe * 102.1b Dörrie-Baltes, Der Platonismus in der Antike IV (wie Anm. 2), dazu ebd. 242 f.

phisch konzipierten *Pythagoras-Vita* (wie freilich auch in *De mysteriis*) passim⁸² mit den Elementen der alten Weisheitsformel arbeitet und Pythagoras’ Weisheit mit eben dieser beschreibt (De Vita Pythag. 17, 76, 13: ἀλλὰ θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἦς ἐπιστάμων). Vor allem jedoch in Iamblichs (parallel bei Cicero überlieferter, s. oben) ausführlicher Variante der Anekdote über die erstmalige Verwendung des Titels ‚Philosophos‘ durch Pythagoras findet sich eine eigenwillige Modifikation der bekannten Formel: ... σοφία μὲν ἡ τῶ ὄντι ἐπιστήμη τις ἢ περὶ τὰ καλὰ τὰ πρῶτα καὶ θεῖα καὶ ἀκήρατα καὶ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα ἀσχολουμένη, ... φιλοσοφία δὲ ἡ ζήλωσις τῆς τοιαύτης θεωρίας (Iambl. Vita Pythag. 12, 59, 8–12)⁸³. Besonders interessant ist daran, daß zwar eine Definition von Sophia geboten wird, diese ‚Weisheit‘ aber bezeichnenderweise *nicht* auf den menschlichen, sondern ausschließlich auf den göttlichen, himmlischen, also metaphysisch-theologischen Bereich ausgerichtet ist. Diese einseitig theologisch orientierte Erklärung dürfte vielmehr auf Iamblich selbst zurückzuführen sein⁸⁴, der damit die platonisch-pythagoreische Philosophie als einzige Möglichkeit, die irdische Welt zu überwinden, als Zugang zur höheren, göttlichen Wirklichkeit inszeniert. Charakteristisch für Iamblich ist die damit verbundene Programmatik, die Rückprojektion jüngerer Philosopheme auf den ‚Urvater‘ der Philosophie, auf Pythagoras selbst, die der Autorisierung und Legitimierung eigener philosophischer Ansichten dienen soll⁸⁵. So wenig also die Bezeichnung φιλόσοφος mit historischer Berechtigung auf Pythagoras zurückzuführen sein dürfte, so wenig ist dies auch für die Umschreibung von Sophia/Philosophia als „Wissen der göttlichen und der menschlichen Dinge“ der Fall.

Zusammenfassung

Platon transponiert die alte, bisher nur im dichterisch-poetologischen Kontext etablierte Formulierung für ‚Universalität‘ erstmals in einen philosophischen Kontext und läßt sie dort von Sokrates diskutieren (Rep. VI und X). Die Formulierung wird in ihrer neuen Bedeutung als Definition für ‚Weisheit‘ bzw. ‚Philosophie‘ weder im zeitgenössischen Philosophiebetrieb noch von Aristoteles rezipiert, obgleich dieser sich in der *Poetik* deutlich gegen das dichtungskritische Konzept Platons stellt. Wie sich zeigt, deklarieren erst kaiserzeitliche Doxographen diese Definition als genuin ‚stoisch‘. In der hellenistischen Stoa findet sie zwar schon vorher Verwendung, je-

⁸² Eine nähere Untersuchung dieser Stellen würde den Rahmen der hier gewählten Fragestellung überschreiten.

⁸³ Burkert, Platon oder Pythagoras? (wie Anm. 38) 162.

⁸⁴ So auch Burkert, Platon oder Pythagoras? (wie Anm. 38) 163.

⁸⁵ Wie Burkert gezeigt hat, legt aber bereits Herakleides Pontikos Pythagoras platonische Gedanken in den Mund. Dazu W. Burkert bereits in: Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962 (= Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 10), hier v.a. 74–85.

doch nur im ursprünglichen poetologischen Kontext, wo sie in einer literarkritischen Diskussion im Sinne der stoischen Dichtungstheorie funktionalisiert wird. Erst gegen Ende des Hellenismus findet sich die zur Formel geronnene Wendung in philosophischem Zusammenhang wieder, wo sie, wie bei Cicero, als ‚akademische‘ Definition oder aber, wie im Falle Strabons, als ‚allgemeines Bildungsgut‘ verwendet und popularisiert wird. Erst die Platoniker (Alkinoos/Albinos; Apuleius) und Aristoteliker der Kaiserzeit (Aristokles) führen die philosophisch konnotierte Universalitätsdefinition eindeutig auf Platon zurück. Dieses Rezeptionsphänomen basiert auf der philologischen Auslegungsmethodik dieser Philosophen. Der wohl deutlichste Rekurs nicht nur auf den (Kon-)Text der *Politeia* Platons, sondern sogar auf deren zehntes Buch ist im Kommentar des Neuplatonikers Proklos zur *Politeia* erhalten. Im Zuge seiner Intention, die philosophische Relevanz Homers gegen anderslautende Aussagen im Platontext zu erweisen, verwendet Proklos mehrfach die Wendung vom ‚Wissen um die göttlichen und menschlichen Dinge‘ in programmatischer Doppeldeutigkeit. Dabei koexistiert die poetologische Verwendung der Universalitätsformel mit deren philosophischem Gebrauch und spiegelt den ursprünglichen Kontext der durch Platon maßgeblich stimulierten Rivalität zwischen Dichtung und Philosophie wider. Demgegenüber zeigt sich beim Prokloschüler Ammonios eine gravierende Veränderung: In der Überlieferung seiner Isagoge zu den *Quinque Voces* des Porphyrios sind unterschiedliche Varianten erhalten, die entweder keine Zuschreibung der Definition an einen bestimmten Urheber bieten oder aber Platon oder Pythagoras nennen. Die Zuschreibung der Definition ist somit in Abhängigkeit von eigenen philosophischen Legitimierungsbemühungen geraten. Dies zeigt sich besonders deutlich bei Ammonios' Schülern David und Elias. Sie führen eben diese Formel allein auf Pythagoras zurück, weil sie als alt und somit als besonders autoritativ gilt. Wie bereits Iamblich Pythagoras zum ‚Erfinder‘ des Titels φιλόσοφος erklärte, dürfte analog dazu auch hier eine fingierte, programmatisch vollzogene Rückprojektion der Definition auf Pythagoras vorliegen. Ebenso scheint es sich bei der bereits genannten Verortung der Formel in der alten Stoa, wie sie sich bei Aetius und Sextus nachweisen läßt, um eine ganz ähnlich intendierte Rückprojektion zu handeln, die vor allem der Legitimierung von Grundlagen der eigenen philosophischen Haïresis dient.

Würzburg

Irmgard Männlein-Robert

SPÄTEURIPIDEISCHE DRAMENFORMEN UND IHRE FORTSETZUNG IN DER NEUEN KOMÖDIE

Herrn Professor Dr. Hans-Jürgen Horn
zu seinem 65. Geburtstag

Die Helena des Euripides bildet zusammen mit der Elektra, der Taurischen Iphigenie und dem Ion eine formal zusammengehörige Gruppe von τύχη-Dramen¹, deren Aufführung in die Jahre um 415–412 fällt. Fr. Solmsen hat in zwei wichtigen Aufsätzen² die dramatische Gestaltung dieser Tragödien untersucht und in einen größeren literaturgeschichtlichen und historischen Rahmen gestellt. Er zieht dort eine Entwicklungslinie, deren einzelne Etappen Elektra, Iphigenie T. und Helena ausmachen und die sich im Ion vollendet³: In den ersten drei Stücken sind zunächst jeweils ein Anagnorisis- und ein Mechanema-Komplex zu einem betont zweiteiligen Drama verbunden, während im Ion diese Zweiteiligkeit überwunden und die Einheit der Handlung dadurch hergestellt ist, daß das Mechanema funktional in den Rahmen des das ganze Stück dominierenden Anagnorisis-Themas eingeordnet ist und als gescheiterte menschliche Gegenaktion gegen den Götterplan ein Glied in der Kette der Verwirrungen bildet, aus denen sich die Wiedererkennungshandlung zusammensetzt. Diese formale Entwicklung ist der äußere Ausdruck des dichterischen Bemühens, einen neuen Menschentyp darzustellen, einen Menschen ohne starken Halt, mit verfeinerter Seelensubstanz, verstrickt in ἄγνοια und δόξα, abhängig von äußeren Faktoren und dem Walten der τύχη ausgesetzt. Im Dienste dieses

¹ Zum Gesamtphänomen vgl. Gerda Busch, Untersuchungen zum Wesen der τύχη in den Tragödien des Euripides, Diss. Heidelberg 1937.

² Zur Gestaltung des Intriguenmotivs in den Tragödien des Sophokles und Euripides, in: Philologus 87, 1932, 1–17; diese Vorarbeit fortgesetzt in: Euripides' Ion im Vergleich mit anderen Tragödien, in: Hermes 69, 1934, 390–419. Beide Untersuchungen wiederabgedruckt in: Euripides, hrsg. v. E.-R. Schwinge, in: WdF Bd. 89, Darmstadt 1968, 326–344 u. 428–468.

³ Mit Recht hat sich Solmsen (in: Hermes 69, 1934, 390 f. 406 f. = WdF Bd. 89, 428 f. 450 f.) nicht mit Starrheit auf die zeitliche Abfolge der Tragödien festgelegt. Man kann in der Tat Solmsens Beobachtungen auch bei leichten Verschiebungen der von ihm für sehr wahrscheinlich gehaltenen Chronologie anerkennen. Vgl. zur Problematik W. Ludwig, Sapheneia, Ein Beitrag zur Formkunst im Spätwerk des Euripides, Diss. Tübingen 1954; K. Matthiessen, Elektra, Taurische Iphigenie und Helena, Hypomnemata 4, Göttingen 1964; A. Lesky, Geschichte der griechischen Literatur, 2. Aufl. Bern/München 1963, 420 ff.; ders., Die tragische Dichtung der Hellenen, 3. Aufl. Göttingen 1972, 425 f. mit Anm. 252.