Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 77 (2020)

Heft: 2

Artikel: Das Drama der Kommunikation : zur Wirksamkeit von Sprache in Sophokles' Philoktet

Autor: Martin, Gunther

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-906338

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das Drama der Kommunikation

Zur Wirksamkeit von Sprache in Sophokles' *Philoktet*

Gunther Martin, Zürich

Abstract: Verbal interaction is crucial in Sophocles' *Philoctetes*, as the play's conflict is fought almost exclusively by means of words. However, language is portrayed as failing on all levels: from mere articulation to agreement about the meaning of words and to co-operation in conversation. At the same time, there seems to be a negative correlation between the production of articulated or even rhetorical utterances and the speakers' achieving of their aims. This paper argues that in *Philoctetes* Sophocles illustrates the conditions and the social embeddedness of language use, transcending fifth-century philosophical and rhetorical approaches to the matter. The focus on language helps to reframe the conflict underlying the play, from being predominantly moral to being social in nature.
Keywords: Sophocles, Philoctetes, language, philosophy of language, rhetoric, metapragmatics, dramatic conflict.

Wenn Herakles in Sophokles' *Philoktet* als *deus ex machina* den Titelhelden dazu anhält, den Ratschlüssen des Zeus Folge zu leisten (1409–1444), dann weiss der erfahrene, durch Euripides mit diesem Szenentyp vertraute Zuschauer, dass nun die Handlung zum Ende kommt, das ihr der Mythos vorschreibt: Philoktet, der eben noch darauf beharrt hat, nach Hause gebracht zu werden (1399), wird sich willig nach Troja begeben, um dort mit seinem Bogen die Eroberung Trojas zu ermöglichen. Der Zuschauer sieht sich dagegen getäuscht, wenn er – wie bei Euripides – von der Rede neue Informationen erwartet.[1] Insbesondere die Prophezeiung des Helenos, die Neoptolemos referiert (1326–1342), hat alle wesentlichen Punkte vorweggenommen. Herakles fügt nur wenige konkretisierende Details hinzu: Philoktet wird vor Troja von Asklepios geheilt werden (Neoptolemos hatte von Asklepiaden gesprochen), und den von Neoptolemos verheissenen Ruhm wird er gewinnen, indem er Paris mit Hilfe von Herakles' Bogen tötet. So wenig Wissenszuwachs ist einmalig unter den erhaltenen *deus ex machina*-Reden. Bei Euripides wird den menschlichen Akteuren ansonsten unzugängliche Information an die Hand gegeben: teils über den verborgenen Einfluss der Götter auf die Handlung (z.B. *Hippolytos, Orestes*), teils über die Zukunft, vor allem in Prophezeiungen und Aitiologien, die zu gewissen Handlungen anspornen (*Andromache, Erechtheus*), teils in Form von Aufträgen (*Elektra, IT*). In der letzten Gruppe sind die Befehle dem Empfänger der Rede so bisher nicht mitgeteilt worden.

* Für wertvolle Hinweise danke ich den Herausgebern, namentlich Christoph Riedweg. Die Entstehung dieses Beitrags fiel in Zeiten der Förderung durch den Schweizerischen Nationalfonds, Projekte PZ00P1_132610 und PP00P1_157444.

1 Kyriakou (2012) 158.

In den anderen Reden ist also die Wende im Handlungsverlauf – der Meinungsumschwung bei den Protagonisten – durch den neuartigen Inhalt der Reden gut motiviert; im *Philoktet* dagegen begründet keine Neuigkeit plausibel, warum Philoktet sich während des ganzen Stücks weigert, Neoptolemos nach Troja zu folgen, um sich dann, als dieser ihn endlich wie gewünscht nach Hause bringen will, eines Besseren zu besinnen. Auch der Verweis auf die göttliche Quelle und Autorität des Inhalts der Rede (die Ratschlüsse des Zeus) reicht als Erklärung nicht aus: Schon Odysseus hatte sich auf Zeus' Willen berufen (989–993), und Neoptolemos bekräftigt diese Aussage in der erwähnten Prophezeiung des Helenos,[2] die Philoktet als wahr akzeptiert (1350).

Philoktets plötzlicher Meinungsumschwung hat die Frage nach seiner Motivation aufgeworfen. Jüngst hat Poulheria Kyriakou die Vermutung aufgegriffen, Herakles biete Philoktet eine Interpretation vergangener Ereignisse, die für Philoktet den Gang nach Troja akzeptabel mache: Herakles stelle nämlich eine Analogie zwischen sich und Philoktet her, bei der auf Leiden Ruhm folge (s. 1421–1422 καὶ σοί, σάφ' ἴσθι, τοῦτ' ὀφείλεται παθεῖν, ἐκ τῶν πόνων τῶνδ' εὐκλεᾶ θέσθαι βίον. «Und dir, wisse wohl, steht zu, dass es dir widerfährt, nach diesen Mühen dein Leben ruhmvoll zu machen.»).[3] Nun findet sich diese Analogie durchaus in Herakles' Worten (καὶ σοί), doch zum einen spricht jener von ὀφείλεται, erklärt also die prophezeite Zukunft Philoktets als intrinsisch wünschenswert oder gar normativ (das heisst, die Überzeugungskraft der Aussage hängt nicht von der Analogie, sondern von Philoktets Anspruch ab), zum anderen weist in Philoktets Antwort nichts auf einen solchen Nexus hin. Den Ausschlag gibt vielmehr das Verhältnis zwischen Philoktet und dem jeweiligen Sprecher:[4] Nur zu Herakles und dessen φθέγμα ποθεινὸν ἐμοί (1445) hat er ein Verhältnis, das ihn auf den Appell eingehen lässt, der in der Wiedergabe der Prophezeiung liegt. Der Erfolg liegt also nicht im Inhalt oder der rhetorischen Form der Rede, sondern in der Person des Sprechers begründet – im ἦθος, das nach Aristoteles die Rede vertrauenswürdig macht.[5] Mithin sind soziale Faktoren, d.h. der pragmatische Bereich von Sprache, ausschlaggebend.

2 Helenos gilt andernorts als Schützling Apolls: Antikleides *FGrHist* 140 F 17, LIMC Helenos 1. Die göttliche Herkunft des Orakels wird im *Philoktet* nicht angezweifelt. Insofern trifft auch Hawthornes (2006) 269 Argument nicht zu, es handle sich bei Herakles' Rede (μῦθοι) um einen autoritativen Diskurs mit göttlicher Sanktionierung, nicht um einen argumentativen Beitrag (λόγος): Die göttliche Autorität wird auch bei Neoptolemos' Paraphrase der Prophezeiung anerkannt.

3 (2012) 158, nach Rabel (1976) 300–303. Es findet auch keine Umwertung der Vergangenheit statt: s. Reinhardt ([2]1943) 200. Zitate aus dem *Philoktet* folgen der Ausgabe von H. Lloyd-Jones und N. G. Wilson (Oxford, [2]1992).

4 Gesehen hat dies bereits Easterling (1978) 35.

5 Arist. *Rhet.* 1.4, 1356,4–8. Freilich geht es bei Aristoteles darum, das Ethos und die Glaubwürdigkeit bei einem fremden Publikum zu schaffen. Bei Herakles ist es hingegen die bestehende Freundschaft, die den relevanten Effekt mit sich bringt. Der Zusammenhang zwischen Wohlwollen und Überredung wird im *Philoktet* in 1281 und 1351 explizit hergestellt.

Die unorganische Plotentwicklung beim Einsatz des einzigen bekannten sophokleischen *deus ex machina* weist auf das grundsätzliche Problem des *Philoktet* hin: Bis mit Herakles' Rede eine Verständigung zwischen zwei Charakteren erzielt wird, ist das Stück geprägt von Fehlschlägen in der Kommunikation zwischen den Beteiligten. Alle Versuche von Neoptolemos und Odysseus, Philoktet durch Täuschung oder Überredung zum Gang nach Troja zu bewegen, scheitern. Odysseus verlässt die Bühne über 150 Verse vor Schluss unverrichteter Dinge, Neoptolemos gibt nach und wird (ohne innere Überzeugung)[6] durch sein früheres Versprechen darauf verpflichtet, seinen neuen Freund nach Hause zu bringen. Das Stück, in dem physische Gewalt keine nennenswerte Rolle spielt,[7] lebt in besonderem Masse von der verbalen Interaktion der Beteiligten; doch es führt vor allem die Schwierigkeiten der Verständigung vor.

Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wie im Text der Einsatz von Sprache problematisiert wird. Dabei geht es – breit gefasst – um alle Hindernisse, die Sophokles bei der Kommunikation zwischen den Charakteren stattfinden oder thematisieren lässt. Die Schwierigkeiten betreffen jeden der drei Hauptcharaktere auf seine Art, und jeder trägt auf seine Weise dazu bei, dass es unter ihnen zu keiner einvernehmlichen Lösung kommt.[8] Der Dramatiker bezieht praktisch alle Ebenen sprachlicher Aktion und Interaktion ein, um das Scheitern von Verständigung vorzuführen. Dabei zeigt sich eine deutliche Divergenz zwischen dem Gelingen des sprachlichen Akts als solchen und seiner Wirksamkeit, also zwischen der Produktion sinnvoller und zielgerichteter Äusserungen und dem Effekt, den sie haben:[9] Einerseits zeigt sich die Wirkung, die Sprachlosigkeit haben kann,

6 Vgl. die eher resignativen Verse 1393–1396: τί δῆτ' ἂν ἡμεῖς δρῷμεν, εἰ σέ γ' ἐν λόγοις πείσειν δυνησόμεσθα μηδὲν ὧν λέγω; ὥρα 'στ' ἐμοὶ μὲν τῶν λόγων λῆξαι, σὲ δὲ ζῆν, ὥσπερ ἤδη ζῇς, ἄνευ σωτηρίας («Was könnte ich tun, wenn ich dich mit Worten von nichts von all dem überzeugen kann, was ich sage? Es ist an der Zeit, dass ich mit meinen Reden aufhöre, du aber lebst, wie du bereits lebst, ohne Rettung.»).

7 Gewalt wird auf der Bühne nur angewandt, wenn Philoktet durch Odysseus' Leute festgehalten wird (1003). Auch die Hintergrundgeschichte ist arm an Gewalt: Philoktet wurde im Schlaf in Lemnos ausgesetzt (272). Gewalt (abgesehen vom Schlangenbiss) ist also auch kein auslösendes Moment – wie z.B. in den *Eumeniden*. Der Mord an Paris wird nur peripher thematisiert und stellt als Kriegshandlung und Mittel zur Eroberung Trojas auch keinen Regelverstoss innerhalb einer Gruppe dar.

8 Der Chor ist beileibe nicht ganz unbeteiligt am Geschehen, und auch er trägt seinen Teil zur Verwerfung der Kommunikation bei, wenn er die Gebetsform zur Unterstützung der Täuschung verwendet: «Das Heiligste wird Mittel des Verrats!», wie Reinhardt ([2]1943) 180 es ausdrückt. Die Figur des Händlers kann mindestens als verlängerter Arm (oder Zunge) des Odysseus gelten (doch s.u. Anm. 26).

9 Ziel ist es dabei nicht, diesen einen Komplex als das alleinige Konfliktfeld des Dramas darzustellen. Derartige Versuche werden der Komplexität des Stückes nicht gerecht und sind zum Scheitern verurteilt. Es ist wenig hilfreich, *das* Anliegen des Stückes identifizieren zu wollen, wie es andere mit moralischen Fragen, dem Phänomen menschlichen Mitleids oder einem Generationenkonflikt (Davidson 2001) machen.

andererseits wird immer wieder der raffinierte Einsatz von Sprache vorgeführt, der aber scheitert oder gar zu einer Instabilität der Gesprächssituation führt.

Die vorliegenden Überlegungen sind weiter gefasst als die Interpretationen, die sich mit den Anklängen an die Theorie und Praxis sophistischer Rhetorik befassen. Diese stellen insbesondere die Figur des Odysseus und seine Aussage über die Macht des Wortes ins Zentrum,[10] ohne aber immer darauf hinzuweisen, dass der *Philoktet* gerade die Grenzen der Rhetorik aufzeigt und der Glaube an deren Allmacht ins genaue Gegenteil verkehrt zu werden scheint. Aus der Praxis des Gesprächs liesse sich dabei einiges ableiten, doch müssten entsprechende Beobachtungen sehr selektiv bleiben. Daher soll hier betrachtet werden, wie die Charaktere selbst Phänomene, Mechanismen und Probleme ihrer Unterhaltung thematisieren, wie sie also über ihr eigenes Sprechen sprechen. Ihre Äusserungen sind dabei in den selteneren Fällen theoretisch gehalten. Vielmehr beschreiben sie zumeist die konkrete Situation.[11] Auch wenn sich daher vielleicht keine ausgeprägte «Sprachphilosophie» ergibt, die dann dem Dichter zuzuschreiben wäre, so lässt Sophokles doch – durch seine Charaktere – Bedingungen von Gesprächen und sprachlichen Mitteilungen, die Dynamik (oder den Mangel an Dynamik) der Kommunikation zur Sprache kommen. Die Charaktere diagnostizieren Probleme, an denen der reibungslose Fortgang der Handlung scheitert, ohne sie notwendigerweise zu konzeptualisieren oder in einen ideologischen Rahmen (wie den der Sophistik) zu stellen. Insgesamt stecken sie so aber den Rahmen ab, innerhalb dessen ihre Gespräche – und damit die Handlung – ablaufen. Es ergibt sich einerseits eine Problematisierung von Sprache als menschlicher Fähigkeit, andererseits ein Primat von Sprache als sozialer (oder sozial eingebetteter) Praxis.

1 Unfähigkeit zum Ausdruck

In der Tragödie ist es ein gängiger Topos, dass das gezeigte und erwähnte Leid unaussprechlich (ἄφατον, ἄφραστον o. ä.) genannt wird. Er weist auf die Grenzen dessen hin, was ein Sprecher angesichts des Ausmasses an Elend oder Schrecklichkeit verbalisieren kann. Damit beschreibt er nicht nur ein Unvermögen des Ausdrucks, sondern ist selbst Ausdruck der Klage,[12] der die Grösse des Leids hervorhebt. Zudem ist er durch seine Allgegenwart in der Tragödie in einem einzelnen Stück nicht von besonderer Signifikanz.

Im *Philoktet* gehen die Probleme mit der Sprache jedoch tiefer und geben den Ausdrücken einen anderen, ganz wörtlichen Sinn. Sie beginnen bereits damit,

10 Nestle (1910) 154–155, Craik (1980), um nur zwei zu nennen.

11 Eine hervorstechende Ausnahme sind Verse 98–99. Die Charaktere werten die Situation, doch ist der Grad der Konzeptualisierung gering. Daher soll nicht der Versuch unternommen werden, zwischen den Äusserungen der einzelnen Charaktere zu differenzieren.

12 S. Schauer (2002) 243.

dass das Sprechen vermutlich häufiger unterbleibt als in jedem anderen Stück. Die Grenze der Sprachfähigkeit im Sinne der Artikulationsfähigkeit wird im grundlegendsten Sinne durch Philoktet selbst vorgeführt, der unter seinen Schmerzen die Kontrolle über seine Sprache verliert: Seine Schmerzensschreie gliedern sich zum Teil in den Trimeter ein (v.a. 754), zum Teil stehen sie *extra metrum* (erstmals 732), wie auch einzelne Wörter oder kurze Sätze – Ausdruck der Schwierigkeiten beim Atmen und Sprechen – die strenge Struktur der tragischen Sprechverse in ausserordentlicher Weise aufbrechen (787; 804).[13] Die Produktion syntaktisch oder lexikalisch sinnvoller Äusserungen misslingt: Nur unartikuliertes Geschrei dringt aus Philoktets Munde.

Sophokles geht noch weiter und lässt seinen Helden zum Teil selbst diese Form des Ausdrucks unterdrücken (730–733 Νε. τί δή ποθ' ὧδ' ἐξ οὐδενὸς λόγου σιωπᾷς κἀπόπληκτος ὧδ' ἔχῃ; Φι. ἆ ἆ ἆ ἆ. Νε. τί ἔστιν; Φι. οὐδὲν δεινόν. Ne. «Warum schweigst du so, ohne Grund, und bist wie gelähmt?» Phi. «Ah ah ah ah!» Ne. «Was ist los?» Phi. «Nichts Schlimmes.»). Sein Schweigen ist Philoktet nicht durch äusseren Zwang auferlegt, aber doch eine Notwendigkeit, wenn er seine eigenen Ziele erreichen möchte. Denn seine Krankheit hat bisher alle Besucher davon abgehalten, ihn mit auf ihr Schiff zu nehmen und nach Hause zu bringen.[14] Die Mitteilung seines Wunsches und dessen Erfüllung schliessen einander in diesem Moment also aus. Dieses Dilemma illustriert die Komplikationen des Einsatzes von Sprache im *Philoktet:* Das Unvermögen des Protagonisten, sich störungsfrei zu verständigen, wird eben zum entscheidenden Hinweis auf sein verschwiegenes Leiden, wie die Verse 740–743 zeigen: τί ποτε πέπονθας; οὐκ ἐρεῖς, ἀλλ' ὧδ' ἔσῃ σιγηλός; ἐν κακῷ δέ τῳ φαίνῃ κυρῶν. Φι. ἀπόλωλα, τέκνον, κοὐ δυνήσομαι κακὸν κρύψαι παρ' ὑμῖν, ἀτταταῖ. («Was ist los mit dir? Willst du nicht sprechen, sondern so stumm bleiben? Du bist ja offenbar in einer schlimmen Lage.» Phi. «Ich bin verloren, Kind, und werde das Übel nicht für mich behalten können, attatai!») Neoptolemos kann sich das Schweigen nicht erklären, doch er erkennt, dass es Ausdruck einer inneren Not ist. Das Resultat ist also dasselbe, gleich ob Philoktet stumm bleibt oder seinen Schmerz ausdrückt: Er verrät sich und vereitelt damit (scheinbar), Neoptolemos davon zu überzeugen, ihn von der Insel zu bringen.

Nach seinem Anfall fällt Philoktet in einen tiefen Schlaf (766–769; 821–822). Er scheidet in dieser Zeit vollkommen aus den Gesprächen aus und kann in die weitere Unterhaltung nicht nur nicht eingreifen, sondern sie nicht einmal rezipieren (839). Er erfährt also nicht, dass der Chor Neoptolemos drängt, die Gelegenheit zu nutzen und sich mit dem Bogen davonzumachen. Bei Neoptolemos hat aller-

13 Bei Sophokles ist dies Ausdruck höchster Erregung. Vgl. Fraenkel (1950) zu Aisch. *Ag.* 1216 und zuletzt Manuwald (2018) *ad* 782–805.

14 305–313; dass Lemnos bis auf Philoktet menschenleer ist, ist Sophokles' Erfindung: Dio Chrys. *Or.* 52,6 berichtet, dass der Chor in den Philoktetdramen des Aischylos und Euripides aus Lemniern bestand.

dings ein Umdenken eingesetzt, und er hat nicht nur verstanden,[15] dass es nicht ausreicht, den Bogen ohne Philoktet mitzunehmen, sondern drückt abermals seinen Abscheu davor aus, mit Lügen zum Ziel zu kommen (842).

Doch Philoktet ist nicht der einzige, der schweigt: Neoptolemos bleibt mehrfach stumm, selbst wenn ihm eine Frage gestellt wird, und er scheint Philoktet damit zu irritieren oder gar zur Verzweiflung zu treiben.[16] Er tut dies zum ersten Mal, wenn Philoktet nach seinem ersten Anfall den Tod herbeiwünscht und darum bittet, ihn zu verbrennen, wie er selbst es einst mit Herakles getan habe (800–803). Als er keine Antwort erhält, fragt er geradezu panisch (804–805): τί φῄς, παῖ; τί φῄς; τί σιγᾷς; ποῦ ποτ' ὤν, τέκνον, κυρεῖς; («Was sagst du, Junge? Was sagst du? Warum schweigst du? Wo bist du gerade [sc. in Gedanken], Kind?»)

Seit Vers 781 hatte Neoptolemos nicht mehr gesprochen, während Philoktet mit seinen Schmerzen und seiner Sprache kämpfte; höchstens leise Klagelaute hatte er ausgestossen.[17] Ursache des Stillhaltens ist in seinem Fall der emotionale Eindruck von Philoktets Anfall: ἀλγῶ πάλαι δὴ τἀπὶ σοὶ στένων κακά (806). Während Neoptolemos' Wortlosigkeit scheint sich in diesem etwas zu ereignen, was Handlungsrelevanz besitzt, indem es seine Bindung mit Philoktet bestärkt. Der Kontakt ist nicht an die Fortsetzung des Gesprächs gebunden; die menschliche Nähe äussert sich hier ohne Artikulation und später im vergeblichen Ringen um die richtigen Worte (897 οὐκ οἶδ' ὅπῃ χρὴ τἄπορον τρέπειν ἔπος).

Bestätigt werden diese inneren Vorgänge durch ihre Wiederholung während Philoktets verzweifelter Rede 927–962: Nachdem Neoptolemos sich geweigert hat, den Bogen zurückzugeben, sondern darauf beharrt, Philoktet nach Troja zu bringen, beschwert sich dieser unter Anrufung all dessen, was sein Leben auf Skyros ausgemacht hat. Interpungiert wird die Rede durch Hinweise auf Neoptolemos' Wortlosigkeit; die indirekte Bitte um Antwort bleibt erfolglos: 934 ὤμοι τάλας. ἀλλ' οὐδὲ προσφωνεῖ μ' ἔτι, 951 τί φῄς; σιωπᾷς. Wieder kommt aufgrund von Neoptolemos' Weigerung kein Gespräch zustande. Doch scheint auch diesmal während oder durch Philoktets Rede etwas ausgelöst zu werden, da Neoptolemos seine Haltung ändert und dies mit Worten begründet, die stark an Vers 806 erinnern (965–966): ἐμοὶ μὲν οἶκτος δεινὸς ἐμπέπτωκέ τις τοῦδ' ἀνδρὸς οὐ νῦν πρῶτον, ἀλλὰ καὶ

15 Das Ausmass von Neoptolemos' Vorwissen ist nach wie vor ein dunkler Punkt der Interpretation: vgl. Woodruff (2012) 129, Kyriakou (2012) 161–163. Die heutige Forschung geht mehrheitlich davon aus, dass Neoptolemos dieses Wissen von Anfang an besitzt. Dies scheint unvereinbar mit 112–116, und man sollte eine gewisse – beabsichtigte oder unbeabsichtigte – Inkonsequenz in der Behandlung der Frage durch Sophokles nicht um jeden Preis wegdiskutieren.

16 Für eine Zuschauer-konzentrierte Lesart von Philoktets Schweigen vgl. Goldhill (2012) 43–46.

17 806 στένων legt eine lautliche Reaktion nahe, doch ist diese weder (etwa durch φεῦ) im Text festgehalten noch wird sie von Philoktet zur Kenntnis genommen. Es mag fraglich sein, inwiefern das Publikum ein solches Klagen hören konnte oder Neoptolemos vielmehr sein primär innerliches Bedauern nachträglich als στένειν interpretiert. Die Grenze zwischen Ausdruck und rein mentaler Klage verschwimmt in manchen Belegen (Aisch. *PV* 397, Eur. *Bacch.* 1372); Manuwald (2018) *ad loc.* denkt an 759–761.

πάλαι («Mich hat unheimliches Mitleid mit diesem Mann befallen – nicht erst jetzt, sondern schon lange.»). Ein weiteres Mal schweigt Neoptolemos um Vers 1066–1067 (οὐδὲ σοῦ φωνῆς ἔτι γενήσομαι προσφθεγκτός, ἀλλ' οὕτως ἄπει; «Werde ich nicht mehr Adressat deiner Stimme, sondern gehst du so davon?»), und im Anschluss ist er zwar nicht ganz auf Philoktets Linie, macht aber deutlich, dass seine Position eher diesem zuneigt: 1074–1075 ἀκούσομαι μὲν ὡς ἔφυν οἴκτου πλέως πρὸς τοῦδ' («Ich werde mir von diesem anhören müssen, ich sei voll Mitleid.»).

Der *Philoktet* weist also eine Reihe von Beispielen auf, in denen der normale Fluss der Konversation komplett unterbrochen ist, weil einer der Charaktere – teils mit, teils gegen seinen Willen – daran nicht mit regulären lexikalischen, grammatikalischen und kontextuell sinnvollen Äusserungen teilnimmt. Auf der Handlungsebene jedoch bewirkt bzw. indiziert gerade die Unterbrechung eine Änderung: Die Nichtkommunikation beinhaltet eine Verschiebung zwischen den Personen, die die Handlung einer Lösung näherbringt.[18]

2 Unfähigkeit und Unwille zur Kooperation

Auch wenn die Charaktere miteinander sprechen, ist eine funktionierende Kommunikation nicht gewährleistet. Weitere Gründe für Scheitern liegen auf der Ebene der grammatikalisch korrekten und in sich sinnvollen Äusserung, die jedoch andere Bedingungen nicht erfüllt: Äusserungen werden nämlich nicht immer so gestaltet, dass sie der Verständigung dienen. Wenn wir für die Klassifikation auf Paul Grice's Maximen kooperativer Kommunikation zurückgreifen, wird erkennbar, dass die Sprecher vor allem gegen zwei dieser Maximen verstossen: zum einen diejenige der Art und Weise, nach der man sich klar und vor allem eindeutig äussern muss. Mehrfach mangelt es an einer gemeinsamen semantischen Basis. Die Figuren operieren mit denselben Begriffen, ohne dabei aber darauf zu achten, dass sie darunter dasselbe verstehen (bzw. unter bewusster Verwischung von Bedeutungen). Die semantische Unschärfe führt dabei nicht unbedingt zu Missverständnissen, sie erschwert oder verhindert jedoch ein Übereinkommen der Gesprächspartner auf Begriffe und deren Bedeutungen. Im *Philoktet* geschieht dies vor allem direkt im sprachlichen Handeln; thematisiert wird es von den Charakteren selbst kaum. Die zweite Gricesche Maxime, die verletzt wird, ist die der Qualität, das heisst das Gebot der Wahrhaftigkeit. Echte Verständigung scheitert, weil die Gesprächspartner einander nicht die Wahrheit sagen und die (bewusst

18 Den Passagen, in denen eine Figur in Schweigen oder Stammeln verfällt, steht übrigens eine gegenüber, in denen eine Figur eine andere zum Schweigen anhält: Neoptolemos verbietet dem Chor, weiter über einen möglichen Diebstahl zu sprechen, weil Philoktet aus seiner Ohnmacht erwacht (865). Hier würde Reden die Fortführung des Plans behindern, indem Philoktet sich schon frühzeitig gegen Anschläge wappnen könnte.

belassene) Asymmetrie des Wissens einen echten Austausch zwischen ihnen unmöglich macht.[19]

Der erste Fall berührt Neoptolemos' Wahl zwischen seiner edlen Natur einerseits, nach der er sich auszeichnen muss, die es ihm aber nicht gestattet, Erfolge auf «unheldische» Weise zu erringen, und der Situation andererseits, in der nur Täuschung zum Ziel zu führen scheint. Hier wird die Mehrdeutigkeit moralischer Wertbegriffe offenbar. Odysseus und Neoptolemos beurteilen unterschiedlich, was «im Einklang mit jemandes (sc. edler) Natur» (γενναῖον) ist, und bewerten die daraus abgeleiteten Handlungsmöglichkeiten verschieden. Vor allem Odysseus steht für die Umwertung der traditionellen Wertbegriffe, und der Kampf um die Bedeutung von Worten (bzw. die Benennung von Handlungen) wird insbesondere im Prolog exponiert. Wenn jener sagt, Neoptolemos müsse ἐφ' οἷς ἐλήλυθας γενναῖον εἶναι (50–51), so nimmt er mit γενναιότης eine Kernkategorie von Neoptolemos' Selbstverständnis auf, macht aber zu deren Massstab den Erfolg, der den Einsatz aller Mittel rechtfertigt. Philoktet appelliert mehrfach an dieselbe Qualität,[20] doch verbindet er diese im Gegenteil mit der Vorstellung, dass Neoptolemos sich eben nicht der Lüge bedienen dürfe, auch wenn dies den Misserfolg der Mission zur Folge habe.[21]

Der Ebene der Reflexion am nächsten kommen wir, wenn Begriffe gegeneinander abgewogen werden: Odysseus sagt, dass Neoptolemos, wenn er sich den Bogen (sc. mit «unedlen» Mitteln) verschaffe und damit Troja erobere, zugleich σοφός und ἀγαθός genannt werde (119 σοφός τ' ἂν αὐτὸς κἀγαθὸς κεκλῇ' ἅμα.). Es wird deutlich, dass die Verknüpfung der beiden Begriffe als ungewöhnlich oder gar paradox dargestellt werden soll. Die ἀγαθία, so deutet das Scholion zur Stelle korrekt, bezieht sich auf die Einnahme Trojas. Doch diese bedingt, dass zuvor eine Handlung unternommen wird, die dieser Beschreibung nicht entspricht. Neoptolemos lässt dagegen sein Schamgefühl fahren (120 ἴτω· ποήσω, πᾶσαν αἰσχύνην ἀφείς) und tut etwas, was er für αἰσχρόν erachtet (108), aber nicht seinen Ruf schädigt (*qua* αἶσχος), sondern diesen verbessern soll. Die Untrennbarkeit von moralisch positiv und negativ konnotierten Handlungen zeigt die Schwäche des

19 Beides verhindert ein Gelingen der Kommunikation, doch nur die eine Form ist unbedingt ein Verstoss gegen die Maximen von Grice: Die bewusste Verbreitung von Unwahrheiten verletzt die Maxime der Qualität (Wahrhaftigkeit). Die Operation mit unterschiedlichen Semantiken gerade evaluativer Begriffe kann dagegen ohne Absicht erfolgen, und der Gesprächspartner muss daher nicht aktiv gegen die Maxime der Art und Weise (Verständlichkeit/Deutlichkeit) verstossen. Auf der interpersonalen Ebene jedoch misslingt der Sprechakt in beiden Fällen, da die Äusserung weniger eindeutig war als intendiert.

20 799; 801; 1402; s. a. die Eigenschaft des ἐσθλόν, das Neoptolemos' γενναιότης ausmacht (96; 905).

21 Dass Odysseus flexibel bei den Konnotationen des Begriffs ist, wird in 1068–1069 deutlich, wo er gleichfalls Erfolg und γενναιότης als Gegensatz darstellt: μὴ πρόσλευσσε, γενναῖός περ ὤν, ἡμῶν ὅπως μὴ τὴν τύχην διαφθερεῖς («Sieh nicht hin, auch wenn du edel bist, damit du unseren Erfolg nicht verdirbst.»). Zum Begriff vgl. Knox (1964) 187 Anm. 18. S. a. Odysseus' Problematisierung des Begriffs δίκαιον in 1246–1247.

Begriffssystems bzw. die Unfähigkeit der Charaktere, Handlungswirklichkeit und deren Beschreibung in ein kohärentes Raster zu bringen: Heldische Erfolge verlieren ihren Glanz, die Bezeichnungen selbst werden manipulier- und verhandelbar.

Den Kampf um Semantik tragen die beiden Charaktere auch dann aus, wenn Neoptolemos Odysseus' Plan als Lüge bezeichnet: τί οὖν μ' ἄνωγας ἄλλο πλὴν *ψευδῆ* λέγειν; Odysseus hält dem entgegen: λέγω σ' ἐγὼ *δόλῳ* Φιλοκτήτην λαβεῖν (100–101). Indem er bestreitet, dass Neoptolemos' Beschreibung die zutreffendste für sein Anliegen ist, zeigt er die Relativität der Begriffe, zumal er kurz darauf die Beschreibung als ψευδῆ λέγειν zu akzeptieren scheint (108–109).[22] Gerade an der Figur des Odysseus macht Sophokles das Problem deutlich, dass Ehr- und ähnliche Begriffe unscharf und auslegungsfähig sind, und er lässt Odysseus hier seinem Ruf als Meister des Wortes gerecht werden, der sich bei semantischen Verschiebungen als erfinderisch und anpassungsfähig erweist.[23]

Odysseus geht hier noch einen Schritt weiter, als nur Begriffe eigenmächtig zu deuten. Er entkoppelt nämlich – wieder explizit – das Wort von der Realität.[24] Indem er Lügen als «List» deklariert, lenkt er den Blick vom Inhalt auf die Zweckhaftigkeit der zu erzählenden Geschichte; den Inhalt verdammt er so zur Beliebigkeit. Noch deutlicher geschieht dies, wenn er Neoptolemos dazu auffordert, über ihn selbst alles erdenklich Schlechte zu sagen (64–65 λέγων ὅσ' ἂν θέλῃς καθ' ἡμῶν ἔσχατ' ἐσχάτων κακά. «Sag gegen mich, was du willst, das Schlechteste vom Schlechtesten.»). Damit unterstellt er den Wahrheitswert dem Zweck, in diesem Fall τὴν Φιλοκτήτου ... ψυχὴν ... λόγοισι ἐκκλέ[πτειν] (54–55).

Während die Sprache ansonsten selbst bei Dissens über die Bewertung von Handlungen zumindest auf der subjektiven Ebene als adäquate Beschreibung eines Sachverhalts dient (und die Schwierigkeit darin liegt, die subjektiven Vorstellungen zu vereinbaren), macht Odysseus sie hier zu einem inhaltsleeren Funktionsträger. Wenn er Odysseus so sprechen lässt, entzieht Sophokles der Sprache einiges von ihrer Glaubwürdigkeit: Die Inhalte führen ein Eigenleben, das in keinem festen Verhältnis zur Aussenwelt stehen muss.

Schon die bewusste Verdrehung der Tatsachen allein, wie sie Odysseus empfiehlt – ohne die explizite Entwertung von Wahrheit –, ist ein Verstoss gegen die Kooperationsmaximen; die Kommunikation wird dadurch, dass der Rede ihre Verlässlichkeit entzogen wird, instabil. Eine Besonderheit liegt jedoch darin, dass das Gespräch oberflächlich betrachtet fortgesetzt wird, dass lediglich das Publikum und der «Lügner» wissen, dass Kommunikation nur noch scheinbar stattfindet und dass sich Auswirkungen auf den Gesprächsverlauf erst rückwirkend ergeben.

22 S. auch den Wandel von einer «unfrommen» Handlung zu einem daraus resultierenden «frommen» Ruf: 84–85 δός μοι σεαυτόν, κᾆτα τὸν λοιπὸν χρόνον κέκλησο πάντων εὐσεβέστατος βροτῶν («Vertraue dich mir an, und dann in Zukunft heisse Rechtschaffenster von allen Sterblichen»).

23 Vgl. Rose (1976) 90–91. Zu Odysseus' Nähe zur Sophistik s. u. §4.

24 Zu Odysseus' vermeintlich vorschneller Verwerfung anderer Mittel zugunsten von Lüge s. Taousiani 2011 und unten.

Mehrfach hat Überredung durch Lüge zunächst Erfolg, sie erweist sich aber als nicht nachhaltig. Die Erfahrung des Belogenwerdens führt dazu, dass Philoktet kein Vertrauen mehr aufbringt und sich der Kommunikation gänzlich entzieht (s.u. §3). Anders als bei der Verschiebung der Semantik, wo die Gesprächspartner noch kooperieren und nur die Einigung auf Begriffe schwerfällt, kommt hier die Konversation quasi zum Erliegen (1268–1286). Wo der Glaube an den Willen des anderen zur Wahrhaftigkeit abhandengekommen ist, besteht eine Asymmetrie, und Kommunikation als Mittel der Verständigung ist nicht mehr möglich.

3 Verweigerung von Kommunikation

Die interpersonale Komponente von Sprache war schon bei den bisher behandelten Schwierigkeiten immer wieder in Erscheinung getreten: Neoptolemos verfällt in Sprachlosigkeit wegen Philoktets Verhalten; die Angemessenheit oder Semantik bestimmter Bezeichnungen wie Lüge oder Adel wird ausgehandelt. Die aggressivste Form, in der im *Philoktet* sprachliche Verständigung scheitert, rückt Sprache in ihrem Wesen als soziale Praxis weiter in den Vordergrund: Mehrfach und auf verschiedene Weise wird Kommunikation schlichtweg verweigert.

Der eben betrachtete Fall der Lüge stellt ein Sonder- und Übergangsphänomen dar: Schon hier verweigert sich ein Sprecher der idealen Kommunikation, doch es findet formell betrachtet dennoch ein Gespräch statt. Dass eine soziale Voraussetzung – Kooperationsbereitschaft in Form von Wahrhaftigkeit – nicht erfüllt ist, sorgt, sobald dieser Umstand offenbar wird, für einen Zusammenbruch des Gesprächs. In diesem Moment kann (zumindest vorübergehend) eine Situation vergleichbar denjenigen eintreffen, die im Folgenden behandelt werden sollen: Situationen, in denen eine Seite sich der Kommunikation verweigert. Die soziale Komponente, die Formung und Bestätigung einer interpersonellen Gemeinschaft durch das Gespräch, wird unterbunden.

Philoktet selbst stellt dieses Phänomen am deutlichsten heraus, wenn er seine Rückkehr zu den Griechen fürchtet: In diesem Fall werde er wie ein Paria unter ihnen wandeln. Er fragt (1352–1353): εἶτα πῶς ὁ δύσμορος ἐς φῶς τάδ' ἔρξας εἶμι; τῷ προσήγορος; («Wenn ich das tue, wie werde ich Elender dann unter die Leute gehen? Mit wem werde ich reden können?») Die Formulierung ἐς φῶς, bezeichnet allgemein den sozialen Kontakt, den dann προσήγορος als sprachlichen Kontakt spezifiziert. Wie Ödipus, nachdem er von seiner Befleckung erfahren hat,[25] so glaubt auch Philoktet, dass er vom Gespräch ausgeschlossen sein werde. Schein (2013 *ad loc.*) weist zurecht darauf hin, dass das Wort beide Diathesen

25 *OT* 1437 θνητῶν φανοῦμαι μηδενὸς προσήγορος. Vgl. auch *Phil.* 1066–1067 οὐδὲ σοῦ φωνῆς ἔτι γενήσομαι προσφθεγκτός, ἀλλ' οὕτως ἄπει; Die Auflösung der Sprachgemeinschaft fällt zusammen mit dem Zurücklassen des Philoktet in Einsamkeit.

abdeckt: Philoktet wird niemanden ansprechen können und von niemandem angesprochen werden.

Denselben Ausschluss aus der Gemeinschaft des Gesprächs lässt Sophokles sich innerhalb des Stückes auch physisch manifestieren: Als er erzählen will, dass Odysseus und Diomedes Philoktet nach Troja bringen wollen, nimmt der «Händler»[26] Neoptolemos zur Seite, in der Absicht, Philoktet ihre Unterhaltung nicht hören zu lassen (574). Die Information, wen Odysseus aufsuche, soll geheim bleiben; es wird durch das leise Gespräch eine Gemeinschaft geschaffen, zu der Philoktet aber explizit nicht gehört.

Der Vorgang, dass ein Teil der anwesenden Figuren auf der Bühne ein Gespräch unter Ausschluss der anderen führen, ist einmalig in Sophokles' erhaltenen Stücken und fast ohne Parallele in der griechischen Tragödie.[27] Seine symbolische Bedeutung ist immens, wie Philoktets Reaktion zeigt (578–579): τί φησιν, ὦ παῖ; τί δὲ κατὰ σκότον ποτὲ διεμπολᾷ λόγοισι πρός σ' ὁ ναυβάτης; («Was sagt er, Junge? Was will der Seemann heimlich mit dir aushandeln?»)[28] Die Metaphorik von διεμπολᾶν zeigt die soziale Bedeutung der Gesprächsgemeinschaft: Philoktet sieht sich ausgeschlossen und entmenschlicht, herabgestuft zu einer Ware, die der Händler in undurchsichtigen Geschäften abstösst. Statt selbst teilzunehmen, werde, so glaubt er, über ihn verfügt. Teilhabe am Gespräch wird gleichgesetzt mit Selbstbestimmung und gleichrangigem Status. Neoptolemos dagegen erhält die Möglichkeit, seine Glaubwürdigkeit bei Philoktet zu erhöhen. Seine demonstrative Verweigerung der *a parte*-Konversation mit dem Händler beweist (scheinbar) seine enge – freundschaftliche und uneigennützige – Verbindung zu Philoktet, den er eben nicht wie ein handelbares Objekt benutzt. Der Verzicht auf derartige sprachliche Machtausübung und die Einbeziehung Philoktets (580–581 δεῖ δ' αὐτὸν λέγειν ἐς φῶς ὃ λέξει, πρὸς σὲ κἀμὲ τούσδε τε. «Er muss aber offen sagen, was er sagen wird, zu dir, zu mir und auch zu denen da.») binden diesen enger an Neop-

26 Zur Identität des Händlers zuletzt wieder ausführlich Gjørup (2002), Maggel (2008), Schein (2014). Die Diskussion darüber, ob es sich hier um einen eigenständigen Charakter oder um Odysseus in Verkleidung handelt, ist interessant, aber fruchtlos, da sie im Stück weder explizit aufgeworfen noch beantwortet wird. Sie hat auch nur insofern Auswirkung auf die vorliegenden Ausführungen, als sie ein weiteres Beispiel für die Instabilität der Rede (bei fehlender Sicherheit über den «Sender») ist. Ähnlich verhält es sich mit der (noch stärker konstruierten) Frage nach der «wahren» Identität des Herakles (s. Thévenet 2008).

27 Vgl. Eur. *Ion* 1520–1527. Lauschszenen oder Passagen, in denen zwei weit entfernte Charaktere noch keinen Kontakt hergestellt haben, sind hier nicht gemeint.

28 Philoktets Reaktion ist hier noch stärker als bei Neoptolemos' Schweigen (s. §1). Auch dort fühlt er sich zurückgewiesen bzw. ausgeschlossen, da ihm eine Antwort verweigert wird. Sophokles zeigt hier die Verhaltensweise desjenigen, dessen Gefühl der Isolation durch die lange Einsamkeit verstärkt wurde und sich durch den vermeintlichen Rückfall in diese Lage besonders gefährdet sieht.

tolemos und vereinfachen so die Überzeugung bzw. das Finden einer Lösung zwischen den Charakteren.[29]

Sophokles führt damit vor Augen, welche Bedeutung Offenheit und Gleichrangigkeit der Gesprächspartner haben, wenn der Dialog als soziale Praxis integrativ gelingen soll. Im Verlauf der Tragödie wird ein solcher Dialog mehrfach unterbunden,[30] zunächst durch Odysseus, der, als alles auf einen Redeagon zwischen ihm und Philoktet hindeutet, einfach die Kooperation – nicht nur auf der argumentativen, sondern auch auf der formalen Ebene – verweigert: Der von Odysseus' Männern festgehaltene Philoktet hat in einer Rhesis über sein Schicksal und die Intrige gegen ihn geklagt und dargelegt, dass er in Frieden gelassen werden möchte (1004–1044), der Chor hat in konventioneller Weise in zwei Versen diese Rede als gewichtig beurteilt (1045–1046), und nun wäre es nach den Gesetzen der Gattung an Odysseus, eine Erwiderung abzuliefern.[31] Doch dieser lässt sich auf kein Wortgefecht ein, sondern tut den zu erwartenden Inhalt seiner Rede in einer Praeteritio ab: 1047–1048 πόλλ' ἂν λέγειν ἔχοιμι πρὸς τὰ τοῦδ' ἔπη, εἴ μοι παρείκοι· νῦν δ' ἑνὸς κρατῶ λόγου («Vieles könnte ich auf seine Worte entgegnen, wenn der Moment dazu wäre. Unter den gegebenen Umständen sage ich nur eines.»). Er unternimmt einen nicht-argumentativen Anlauf, Philoktet zum Einlenken zu bewegen, indem er das Gespräch vorübergehend abbricht und sich seinen eigenen Leuten zuwendet. Er befiehlt, Philoktet loszulassen, und kündigt die Abreise ohne diesen, aber mit dem Bogen an. Mehr als es jede brillante Argumentation könnte, zeigt diese Verweigerung des Dialogs die (aussersprachlichen) Machtverhältnisse und die Leere von Philoktets Versuch, mit Worten etwas zu erreichen: Auf einen Überredungsversuch verzichtet Odysseus zugunsten der indirekten Drohung, Philoktet auf Lemnos zurückzulassen; und dabei soll jenem mit dem Bogen auch noch sein einziges Mittel zur Nahrungsbeschaffung vorenthalten werden. Der Abbruch des Agons verdeutlicht, dass die für den Dialog, selbst bei der konfrontativen Form des Agon, nötige Symmetrie nicht vorhanden ist.[32]

Nicht Odysseus, sondern Philoktet selbst ist allerdings der hartnäckigste Verweigerer von offener Kommunikation. Odysseus drückt dies schon im Vorhinein aus, indem er festhält: οὐ μὴ πίθηται (103). In einem jüngeren Aufsatz argumen-

29 Dass genau dies für den «Händler» der Zweck des Manövers gewesen sein könnte, entwertet nicht die grundsätzliche Beobachtung, sondern zeigt die Doppelbödigkeit des Stückes. Zur ganzen Problematik der Unsicherheit über Wissen, Identitäten und Fakten im *Philoktet* vgl. Woodruff (2012) 129–133.

30 In gewisser Weise geschieht dies schon in der Eingangsszene des Stückes, wenn Odysseus Neoptolemos seinen Plan vorerst verschweigt, damit Philoktet ihn nicht höre (11–14).

31 Zu diesem Szenentyp s. Lloyd (1992) 10–11.

32 In Wirklichkeit hat Odysseus – und hier treibt Sophokles das Verwirrspiel noch einen Schritt weiter – Philoktet sehr wohl nötig, wie wir kurz zuvor von Odysseus selbst gehört haben (998). Doch wären wir hier zurück beim Problem, dass ein Mangel an Wahrhaftigkeit eine andere Form von Asymmetrie erzeugt.

tiert Akrivi Taousiani,[33] Odysseus verbaue hier unnötig den Weg zu einer Lösung, da πειθώ in Wahrheit das Potential zur Lösungsfindung in sich trage: Er selbst spreche davon, dass Neoptolemos eine ὁμιλία πιστὴ καὶ βέβαιος (70–71) mit Philoktet beginnen könne, eine Basis für eine persuasive Unterredung.[34] Doch Taousiani liest eine Leerstelle im Text – das Fehlen der Probe aufs Exempel – als Beleg für eine tatsächliche Möglichkeit, Philoktet zu überreden; zudem übergeht sie, dass Philoktet sich auch dann, wenn er Neoptolemos' Ehrlichkeit anerkennt, nicht überzeugen lässt.

Was wir in dem Stück sehen, ist nicht das Betrauern einer verpassten Chance zu ehrlicher Überredung, sondern die Bestätigung, dass Überredung unerreichbar scheint. Gegenüber Odysseus verharrt Philoktet in der Überzeugung, er werde belogen, und negiert in der eben erwähnten Szene die göttliche Herkunft der Weissagung (991–992): οἷα κἀξανευρίσκεις λέγειν· θεοὺς προτείνων τοὺς θεοὺς ψευδεῖς τίθης («Was für eine Rede denkst du dir da aus! Schützt die Götter vor und legst ihnen so Lügen in den Mund.»). Es entspinnt sich ein in seiner Sturheit beinahe kindischer Wortwechsel (993–994): Οδ. οὔκ, ἀλλ' ἀληθεῖς. ἡ δ' ὁδὸς πορευτέα. Φι. οὔ φημ'. Οδ. ἐγὼ δέ φημι. πειστέον τάδε. (Od. «Nein, die Wahrheit. Du musst dich auf den Weg machen.» Phi. «Nein, sage ich.» Od. «Doch, sage ich. Du musst folgen.») Philoktet misstraut Odysseus' Willen zu einem symmetrischen Dialog, und dies nach seinem Vorwissen über Odysseus und dessen lockerer Handhabung des Wortes und der Wahrheit[35] nicht unverständlicherweise (wenn auch im speziellen Fall unbegründeterweise).

Doch auch später im Dialog mit Neoptolemos, als kein Misstrauen vorhanden ist und damit auch kein Hindernis mehr besteht, bleibt Überredung ein unerfüllter Wunsch: Neoptolemos hat Philoktet als Beweis seiner Aufrichtigkeit und seines Wohlwollens den Bogen zurückgegeben und damit auf seinen eigenen Vorteil und Kriegsruhm verzichtet, was Philoktet auch anerkennt (1310–1313): Das Vertrauensverhältnis, das durch die frühere Lüge zerrüttet war, ist also wiederhergestellt. Daraufhin thematisiert Neoptolemos die Unmöglichkeit des Dialogs mit Philoktet – nicht hinsichtlich der generellen Möglichkeit eines Gesprächs, sondern eines Eingehens auf den Gesprächspartner und von Überzeugung (wie schon Odysseus in 103 bestritten hat). Neoptolemos geht so weit, Philoktet zivilisiertes Kommunikationsverhalten abzusprechen (1321–1323): σὺ δ' ἠγρίωσαι, κοὔτε σύμβουλον δέχῃ, ἐάν τε νουθετῇ τις εὐνοίᾳ λέγων, στυγεῖς, πολέμιον δυσμενῆ θ' ἡγούμενος. («Du bist verwildert und nimmst keinen Rat an, wenn dich jemand wohlgesinnt zu

33 Taousiani (2011).

34 Andere Argumente basieren darauf, dass Philoktet nur ausschliesse, sich von Odysseus überreden zu lassen, nicht von Neoptolemos, und dass er auch nicht davon spreche, List sei überhaupt das einzige Mittel, mit dem man ihn nach Troja gebracht habe, sondern nur, dass es das einzige Mittel sei, ihn für den Transport gefangenzunehmen (dass es also andere gewaltfreie Wege gegeben habe als List): Taousiani (2011) 438–440 zu *Phil.* 617–623; 947–948.

35 407–409; 633–634.

etwas anhält, denn du empfindest ihn als Feind und übelgesinnt.») Er macht also die zwischenmenschlichen Grundlagen von Kommunikation selbst zum Thema und spricht über Verständigung als für Gesellschaften typisches Phänomen.[36] Dadurch fordert er die Bereitschaft ein, den anderen nicht nur anzuhören, sondern erst einmal grundsätzlich die Aufrichtigkeit des Gegenübers anzunehmen, also – bis zum Beweis des Gegenteils – davon auszugehen, dass der andere die offene, kooperative Kommunikation sucht und sich an deren Regeln hält. Damit enden wir wiederum bei den Voraussetzungen kooperativer Kommunikation, diesmal auf der Seite des Rezipienten, der seinerseits davon ausgehen muss, dass der Sprecher sich kooperativ verhält.

Philoktet erfährt sodann konkreter von Helenos' Prophezeiungen hinsichtlich der Eroberung Trojas, seiner eigenen Rolle sowie der seines Bogens und der Vorteile für ihn selbst: seine Heilung (1333–1334) und der Ruhm als Eroberer Trojas (1344–1347). Er hat also die volle Entscheidungsgrundlage und, da Helenos für die Richtigkeit seines Orakels mit seinem Leben haftet, eine glaubhafte Autorität und weitreichende Sicherheit, dass das, was jener ihm in Aussicht stellt, wirklich eintreffen wird.

Es ist nun keine Rede mehr davon, dass Philoktet Neoptolemos nicht traue. Trotzdem geht er nicht auf dessen Argumente ein. Er drückt dieses Dilemma des anerkanntermassen grundlosen Widerstrebens selbst aus (1350–1351): οἴμοι, τί δράσω; πῶς ἀπιστήσω λόγοις τοῖς τοῦδ', ὃς εὔνους ὢν ἐμοὶ παρῄνεσεν; («Weh mir, was soll ich tun? Wie kann ich seinen Worten misstrauen, da er mir wohlgesinnt zuredet?») Die Verständigung, so gibt Philoktet hier zu, sollte eigentlich funktionieren. Neoptolemos' Worte erfüllen alle Kriterien: Sie sind eindeutig und, aufgrund des eingestandenen Wohlwollens von Seiten seines neuen Freundes, unzweifelhaft. Nur die Umsetzung der Einsicht, dass Neoptolemos ihm Gutes in Aussicht stellt, in entsprechendes Handeln, steht aus. Die Gründe für Philoktets ἀπιστία – im Sinne eines Zweifels wie auch einer Weigerung, Folge zu leisten – bleiben diffus: die oben zitierten Bedenken hinsichtlich seiner sozialen (und kommunikativen) Einbindung und der antizipierte Schmerz bei der Begegnung mit seinen alten Peinigern, zumal wenn diese Böses im Schilde führen (1353–1360). Beides ist in gewisser Weise durch die Zusicherung, dass er als der Beste der Griechen gelten wird, widerlegt. Auch Herakles wird diesen Punkt nicht weiter ausführen, so dass nicht davon gesprochen werden kann, dass hier objektive Bedenken im Wege stünden, die später ausgeräumt würden.

Wiederum scheitert Sprache, diesmal ohne dass wie zuvor Hindernisse bei der Artikulation und semantische Ambiguität eine Rolle spielen würden. Neoptolemos' Worte bleiben wirkungslos; sie gehen auf jeden Zweifel ein, motivieren Philo-

36 Kyriakou (2012) 150 suggeriert einen direkten Zusammenhang zwischen der langen Periode von Philoktets Isolation und seiner «Verwilderung». Das resultative Perfekt ἠγρίωσαι könnte diese Deutung unterstützen, doch sollte man auch den Effekt der Erbitterung nach seiner Behandlung durch die Griechen nicht vergessen.

ktet aber nicht dazu, sich umzuentscheiden, sondern prallen an seiner bereits kritisierten Verweigerungshaltung ab.

Wie eingangs dargestellt, fügt Herakles Neoptolemos' Rede inhaltlich nichts Wesentliches hinzu. Den Ausschlag für die unterschiedliche Wirkung der beiden Reden geben daher ausschliesslich die aussersprachlichen Komponenten der Kommunikation, die grössere Vertrautheit bzw. das emotionale Vertrauen in Herakles (das rationale Vertrauen, die πίστις, schien ja in 1350–1351 bereits vorhanden). Sprache wird in ihrer Angewiesenheit auf die Umstände präsentiert. Es braucht den gewaltsamen Eingriff ins Drama in Gestalt des *deus ex machina*, damit Philoktet seine marginale Haltung aufgibt und wieder in die – auch sprachbasierte – Gemeinschaft zurückkehrt, bereit, auf andere zu hören und nicht nur auf seiner Meinung zu beharren. Die Wiederherstellung des «Normalzustands» eines funktionierenden Gesprächs, bei dem die Gesprächspartner willens sind, aufeinander zuzugehen, lässt zum Abschluss die Irregularität des vorhergehenden Dramenverlaufs noch klarer hervortreten. Sophokles deutet nochmals auf die Wichtigkeit der sprachlichen Handlung hin, wenn er Philoktet auf Herakles' Rede in folgender Weise reagieren lässt (1445–1447): ὦ φθέγμα ποθεινὸν ἐμοὶ πέμψας, χρόνιός τε φανείς, οὐκ ἀπιθήσω τοῖς σοῖς μύθοις («Der du mir deine ersehnte Stimme sendest, nach langer Zeit erscheinst du. Nicht werde ich deine Worte übergehen.»).

Herakles wird hier in Synekdoche als «Stimme» angesprochen – nicht wie andernorts als Haupt, Augen etc.[37] Die Anrede konzentriert sich also ganz auf die Hervorbringung von Sprache. Auch gehorcht Philoktet nicht einfach «dir/Herakles», also der Autorität, der freundschaftlichen Verbundenheit o. ä. des Mannes, sondern « deinen Worten». Die Rede, die während des gesamten Stückes immer wieder in ihrer Problematik vorgeführt wurde, tritt hier endlich als wirkungsvolle Kraft in Erscheinung, dank einer Kombination aus Inhalt und Person, durch die persönliche Beziehung zwischen Philoktet und dem Sprecher.

4 Redeakt und Wirkung

Dieser Gang durch die verschiedenen Hindernisse, die sich im *Philoktet* dem erfolgreichen Gespräch in den Weg stellen, zeigt auf, wie Sophokles unterschiedliche Arten des Versagens sprachlicher Handlungen thematisiert. Indem er seine Charaktere selbst über sie sprechen und sie sich nicht nur im Vollzug darstellen lässt, lenkt er zusätzliche Aufmerksamkeit auf diesen Themenkomplex. Sprache

37 Vgl. Herakles' eigene Worte in 1411–1412; auch an anderer Stelle ist die Betonung der Stimme hervorgehoben: 225–235; 1066; 1295. In Sophokles' erhaltenen Tragödien werden Worte wie φθέγμα und φώνημα sonst hauptsächlich von Blinden benutzt (Ödipus, Teiresias) oder dann, wenn eine Gottheit hörbar, aber nicht sichtbar ist (*Ai.* 14, 16). Vgl. Long (1968) 123–124. Ismenes Anrede an Vater und Schwester als προσφωνήματα (*OC* 325) scheint auf die Einbindung in eine Kommunikationsgemeinschaft im Sinne der προσήγοροι hinzudeuten.

wird nicht nur zum handlungsbeeinflussenden Faktor, zum «Motiv» im Wortsinne, sondern zum Gegenstand der Reflexion. Wir sind damit berechtigt, weiter zu gehen und den Autor selbst als Subjekt des Denkens über Sprache zu verstehen.

Sophokles beleuchtet die Mechanismen von Sprache als Medium des Austauschs und unterzieht sie einer kritischen Bestandsaufnahme, ohne dabei jedoch ein regelrechtes System aufzustellen. Er zeigt, wo und woran sie scheitert, und damit auch, wo Grenzen für ihren Einsatz liegen. Gerade dadurch aber deutet er die Bedingungen für ihr Gelingen an, und dieses Gelingen wird an der *deus ex machina*-Rede idealtypisch vorgeführt. Die Hindernisse betreffen, wie gesehen, von der physiologischen Produktion bis zur interpersonellen Ebene verschiedene zentrale Aspekte von Sprache.

Dabei klingen im *Philoktet* Elemente der vorsokratischen und insbesondere sophistischen Sprachreflexion an und machen klar, dass Sophokles sich hier mit einem aktuellen intellektuellen Problem auseinandersetzt und zugleich über die bisherigen Ansätze hinausgeht.[38] Die Sophisten (und zur selben Zeit beispielsweise Demokrit) befassten sich bereits mit Synonymik und dem richtigen Gebrauch von Wörtern (ὀρθοέπεια) und so auch mit der Abgrenzung von Bedeutungen.[39] Wenn Neoptolemos und Odysseus also um die richtige Beschreibung für Odysseus' geplantes Vorgehen ringen oder darum, was wirklich als «gut» zu bezeichnen ist, dann wandeln sie damit auch auf den Spuren eines Prodikos und treten in Diskussionen ein wie diejenige um Wortbedeutungen bei Simonides, die in Platons *Protagoras* vorgeführt wird (v.a. 340c–341e).

Besonders deutlich wird der Themenkomplex der wirksamen Rede behandelt, ein Kernthema (und die Haupteinnahmequelle) der Sophisten. Der Odysseus des Stückes ist von jeher als Geistesverwandter der sophistischen Denkrichtung verstanden worden,[40] vor allem wegen seiner Haltung zur Rhetorik: Deren psychagogischer Wirkung räumt er den höchsten Rang ein, wenn er erklärt, dass entgegen seinem früheren Glauben γλῶσσα – konkret die Zunge, im übertragenen Sinne aber die Sprache als solche – und nicht etwa physische Stärke und Aktivität (wörtlich «die Hand») die eigentlich treibende Kraft sei (96–97 καὐτὸς ὢν νέος ποτὲ γλῶσσαν μὲν ἀργόν, χεῖρα δ' εἶχον ἐργάτιν. «Auch ich selbst hielt als junger

38 Die Präsenz von und Auseinandersetzung mit sophistischem Gedankengut, v.a. in ethischer Hinsicht, steht ausser Frage: Schon die Frage, inwiefern Neoptolemos seiner edlen φύσις zuwiderhandeln und inwiefern ihn Odysseus in einer anderen, am persönlichen Nutzen ausgerichteten Moral unterweisen kann, deuten auf diesen Einfluss hin. Sophokles reibt sich hier an der zu seiner Zeit modernen Debatte über die Lehr- und Erlernbarkeit von ἀρετή und deren Inhalt: vgl. Blundell (1987) und zur sophistischen Theorie Johnstone (2006) 268–270; zur Präsenz von sophistischen Kultur(entstehungs)theorien s. Rose (1976).

39 Für eine eingehende Diskussion von ὀρθοέπεια bei Protagoras s. Classen (1976) 222–226: Demzufolge berücksichtigt Protagoras den Sprecher und die Situation, aber mit dem Ziel grösstmöglicher Präzision und Klarheit. Für eine versuchsweise sehr weitgehende sprachtheoretische Auslegung von sophistischer Epistemologie und Rhetorik, die jedoch ebenfalls den praktischen sozialen Aspekt von Sprache als peripher ansieht, s. Carravetta (2011) 66–71.

40 Schein (2013) 20–23, Rose (1976); s. auch o. Anm. 10.

Mann die Zunge für träge, die Hand für tatkräftig.»), also die Basis von Machtausübung (und er ist mit dieser Meinung nicht allein).[41] Seine Worte versprechen im konkreten Zusammenhang, dass man sprachlich eine Fiktion entwerfen kann, die Philoktet bereit sein lässt, nach Troja zu folgen. Weiter gefasst besagen sie, dass es möglich ist, die Zuhörer rhetorisch seinem eigenen Willen zu unterwerfen und von jedweder Position zu überzeugen. Sie setzen den Glauben an die Rhetorik als πειθοῦς δημιουργός voraus, wie sie der platonische Gorgias definiert (82 A 28 = Platon *Gorg.* 453a. 455a).[42]

Auch seine praktische Haltung rückt Odysseus in die Nähe der Sophistik, indem er die Überzeugungskraft seiner Rede mit zweifelhaften Mitteln steigert. Auch wenn der Einsatz der Lüge nicht in der Theoriebildung der Sophisten angelegt zu sein scheint, so entfernen sie die Rhetorik doch von dem Anspruch, wahrhaftig zu sein: Protagoras' Lehre, dass man sowohl für als auch gegen jede These überzeugend argumentieren könne, sowie Gorgias' *Helena*, die das vermeintlich Unentschuldbare auf scheinbar solide logische Weise verteidigt, nur um am Schluss wiederum alles als παίγνιον zu entlarven (82 B 11,21), stehen dem Gedanken absoluter Wahrheit entgegen. Protagoras' Werktitel καταβάλλοντες (80 B 1) lädt dann leicht zu der Interpretation ein, dass ein Sieg im Redestreit alle Mittel heiligt, wie ja auch Helenas gorgianischer Verteidiger vom λόγος ... τὴν ψυχὴν ἀπατήσας spricht (82 B 11,8).

In der Praxis lassen sich verschiedene politische Phänomene fassen, die den Problematiken aus §2 ähneln: Im Zuge des Peloponnesischen Krieges – und wir befinden uns mit dem *Philoktet* fünf Jahre vor dessen Ende – verschieben sich die moralischen Wertkategorien und mit ihnen die Verwendung von Begriffen. Wenn Odysseus also Konzepte wie γενναῖος und ἀγαθός neu besetzt, so folgt er ähnlichen Mechanismen, wie sie Thukydides in seiner «Pathologie des Krieges» (v.a. 3,82,4–5) erwähnt, wenn er die zunehmende Radikalisierung von Politik ab Mitte der 420er Jahre beschreibt. Auch Odysseus' Entwertung der Wahrhaftigkeit, die Ersetzung durch rhetorisch nützliche Beliebigkeiten, lässt sich nicht nur geistesgeschichtlich, sondern auch polithistorisch festmachen: Die zeitliche Koinzidenz von Alkibiades' letztem Aufenthalt in Athen (411–408) und dem *Philoktet* (409) sollte nicht überbewertet werden, aber Parallelen bestehen zwischen den Politikertypen der intra- und extradramatischen Wirklichkeit. Kleon und manche anderen Red-

41 Wenn Odysseus seinen jungen Protegé in dieser Art schulmeistert, ist dies keine Einzelmeinung, sondern die Figuren des Stücks akzeptieren theoretisch, dass Worte die Realität verändern und Sprache auf die Aussenwelt, genauer gesagt auf die beteiligten Menschen, wirkt. So sagt Philoktet, er fürchte nicht Neoptolemos' Taten, sondern seine Worte (907 οὔκουν ἐν οἷς γε δρᾷς· ἐν οἷς δ' αὐδᾷς ὀκνῶ), wie dann auch Neoptolemos fürchtet, seine Reputation durch Reden weiter zu beschädigen (909). Die persuasive Kraft des Odysseus, seine Fähigkeit, Dinge zu bewegen, wird nicht infrage gestellt. Am Ende aber bleiben all diese Versuche der Überredung erfolglos.

42 In Philoktets Fall reicht freilich die reine, auf Wahrheit basierende Kraft des Arguments nicht aus (103), sondern die dargestellte Wirklichkeit muss so präsentiert werden, dass sie überzeugend wirkt.

ner bei Aristophanes und Thukydides setzen um, was Sophokles vor allem in der Gestalt des Odysseus thematisiert.[43]

Indem er Sprache zu einem Feld ausgedehnter Betrachtung macht, greift Sophokles also auf zeitgenössische Debatten zurück. Doch die Gemeinsamkeiten dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass er eigene Wege geht: Er beschäftigt sich mit Sprache nicht nur als Mittel, um die eigenen Zwecke zu erreichen, nicht nur mit den Mechanismen, um den rhetorischen Effekt zu steigern, und nicht mit den metaphysischen oder epistemologischen Konsequenzen.[44] Er zeigt vielmehr die Beschränktheit der zweckgerichteten Rhetorik und dekonstruiert ihre klassischen Elemente, also Argumentation und rhetorischen Stil: Deren Mittel reichen eben nicht aus, um die Redner die Situation mittels Rhetorik kontrollieren und die Menschen nachhaltig manipulieren zu lassen. Das Erreichen der eigenen Ziele hängt vielmehr von der breiteren Situation ab, wie der gesellschaftlichen Einbindung der Beteiligten – eine langfristige Akzeptanz der Sprecher (ähnlich der geglückten Konstruktion eines ἦθος bei Aristoteles), wie sie bei den im Augenblick wirkenden Glanzstücken der sophistischen Rhetorik gerade nicht berücksichtigt wird.

Der Punkt, in dem Sophokles über die Sophistik hinausgeht, liegt also in seiner viel stärkeren Berücksichtigung kontextueller Faktoren.[45] Er bettet den Prozess des Gesprächs in seinen aussersprachlichen Zusammenhang ein: Er führt die Bedingungen vor, die einen Überredungsprozess erst ermöglichen: die Bereitschaft zu Kooperation im Gespräch, die Offenheit für die Position des anderen und, dem zugrundeliegend, die Herstellung einer Gemeinschaft zwischen den Gesprächspartnern. Wo die Sophistik dazu beiträgt, dass durch Sprache – d.h. durch den Missbrauch von Rhetorik – gesellschaftliche Verhältnisse pervertiert werden, da weist Sophokles auf die soziale Bedingtheit von Sprache hin. Die Extremform des Ausschlusses von Gespräch und Gesellschaft ist erreicht, wenn jemand nicht προσήγορος ist, wie es Philoktet für sich im Griechenlager befürchtet. Doch wie Sophokles zeigt, genügt es noch nicht, dass man miteinander spricht. Ein Gespräch ohne Willen zur Kooperation hat keine Aussicht auf Erfolg – beispielsweise wenn Odysseus den Agon mit Philoktet ins Leere laufen lässt (1047–1051). Philoktets Misstrauen verhindert, so Odysseus, dass ein Gespräch oder eine Rede die gewünschte Wirkung entfalten kann (1052–1053).

Odysseus konstatiert also, dass auf beiden Seiten der Wille, das Gespräch produktiv zu machen und als Mittel zu einer Lösung zu nutzen, fehlt. Selbst dort, wo Philoktet das Wohlwollen (1351 εὔνους) des Neoptolemos anerkennt und auch dessen Argument als gültig akzeptiert, kann Verständigung unerreichbar bleiben.

43 Vgl. Blundell (1987) 328–329.

44 Vgl. Gorgias' Einsatz der Rhetorik im Beweis der Nichtexistenz der Welt (82 B 3) und Protagoras' *homo mensura*-Satz (80 B 14).

45 Vgl. zu den (im Detail umstrittenen) Gegenständen der schulmässigen Rhetorik im 5. Jh. Cole (1991) 80–94.

Erst das φίλον φθέγμα des Herakles kann das letzte Hindernis überwinden. Sophokles nimmt eine Rückbindung der Sprache an die äussere Situation vor – Sprache wird greifbar als eine soziale Praxis.

Rhetorik allein (als Regelwerk zur Überredung) ist also nicht hinreichend für Überredung und Verständigung; sie ist aber, wie es scheint, nicht einmal notwendig. Sophokles führt nämlich auch die paradoxe Gegenseite vor: Wesentliche Entwicklungen vollziehen sich, während die Konversation zwischen Philoktet und Neoptolemos aus verschiedenen Gründen gestört ist: Erst Philoktets Unfähigkeit zu sprechen erweckt Neoptolemos' Mitleid in einem Masse, das diesen von seiner ursprünglichen Absicht abbringt.[46] Neoptolemos wiederum verstummt, während es in ihm arbeitet und die Rede Philoktets auf ihn wirkt. Philoktet erwartet verzweifelt eine Reaktion (934. 951), doch sein Schweigen bedeutet gerade nicht die Verweigerung von Kommunikation, die jener dahinter vermutet. Der äusserliche Zusammenbruch der Gesprächssituation spiegelt nicht die innere Verbindung, die seine Ursache ist.

Die Parteien kommen sich also in Momenten näher, in denen von aussen betrachtet die Probleme wachsen und ein Gespräch nicht zustande kommt. Die soziale Komponente stellt sich als «beredter» dar, als es die Sprache sein kann: Fortschritte in der dramatischen Situation hängen nicht davon ab, dass der Dialog, der das Drama eigentlich ausmacht, dialektisch – durch den verbalen Austausch beispielsweise von Argumenten – zum Ziel führt. Vielmehr konstatieren und thematisieren die Charaktere in den Fällen, in denen die Konversation zusammenbricht, die Schwierigkeiten, einen normalen Prozess von Kommunikation zu initiieren, um sich zu verständigen – und gerade dann nähern sich die Charaktere einer Lösung an.

Durch das Scheitern stilisierter Rede und die Wirksamkeit in Situationen, in denen keine oder nur unartikulierte Rede stattfindet, separiert der *Philoktet* die formelle Durchführung von Konversation von ihrer Wirkung. Was in der Sprechakttheorie als die perlokutive Kraft einer Äusserung bezeichnet wird, das heisst ichre Auswirkung in der aussersprachlichen (aber ichterhin innerdramatischen) Welt, wird in ichrer strikten Unabhängigkeit vom Gelingen des lokutionären Akts, also der reinen Produktion der sprachlichen Äusserung, als auch des illokutionären Akts, d.h. der sprachlichen Funktion der Äusserung, vorgeführt.

Auf der Ebene der Lokution misslingt Philoktet die Produktion von Sätzen, und bei Neoptolemos wird sie durch seine emotionale Erschütterung unmöglich gemacht. Dennoch wird ein erwünschter Effekt erzielt. Die Illokution wiederum gelingt bei den verschiedenen Versuchen, Philoktet zur Fahrt nach Troja zu überreden: Das rhetorische Ziel der Handlung wird verstanden, doch Wirkung zeitigt

46 Vgl. Rose (1976) 72: «it is precisely the direct experience of Philoctetes' hideous scream of pain [...] that precludes Neoptolemos' abandoning him. It sweeps away his narrowly selfish defenses against the genuine pity and affection he has begun to feel for Philoctetes. Thus conditions for a genuine social compact between them begin to emerge.»

diese Rhetorik nicht. Die Kluft zwischen dem Ziel der Äusserung und ichrer Wirkung wird besonders deutlich beim simplen Akt der Rückgabe des Bogens an Philoktet (1287–1292):

> (Νε.) δέχου δὲ χειρὸς ἐξ ἐμῆς βέλη τάδε.
> Φι. πῶς εἶπας; ἆρα δεύτερον δολούμεθα;
> Νε. ἀπώμοσ' ἁγνὸν Ζηνὸς ὑψίστου σέβας.
> Φι. ὦ φίλτατ' εἰπών, εἰ λέγεις ἐτήτυμα.
> Νε. τοὔργον παρέσται φανερόν. ἀλλὰ δεξιὰν
> πρότεινε χεῖρα, καὶ κράτει τῶν σῶν ὅπλων.
>
> (Ne.) Nimm aus meiner Hand diesen Bogen.
> Phi. Was sagst du da? Werde ich ein zweites Mal hinters Licht geführt?
> Ne. Nein, ich schwöre es bei der Heiligkeit des höchsten Zeus.
> Phi. Du sagst mir das Allerliebste, wenn du die Wahrheit sprichst.
> Ne. Die Handlung wird unzweifelhaft sein. Strecke deinen rechten Arm aus und nimm deine Waffe in Besitz.

Der Aufforderung, den Bogen zu nehmen, kommt Philoktet nicht nach. Die offensichtliche Illokution versteht er, traut ihr aber nicht und lehnt es daher ab, auf sie einzugehen. Erst der Verzicht auf Verbalhandlung und die praktische Umsetzung des Versprechens (τοὔργον φανερόν) kann seine Skepsis überwinden. Das Angebot gelingt also erst, wenn es non-verbal vollzogen wird.

Gleichzeitig zeigt diese Stelle, wie der illokutive Akt im Lauf des Stückes gänzlich unzuverlässig geworden ist. Philoktet hat gelernt, dass die implizierte Illokution von Neoptolemos' Aufforderung, nämlich das Versprechen des Bogens und damit von etwas Wünschenswertem, vorgeblich sein und den gegenteiligen Effekt haben kann. Die ständige Lüge hat also den Gehalt von Äusserungen entkernt oder instabil gemacht. Gleichermassen trennt Odysseus die relevante Perlokution von der beliebig werdenden Illokution, indem er sich für unempfindlich gegenüber dem erklärt, was Neoptolemos über ihn sage (64–66, s. o. §2). Die (vordergründige) Illokution, in diesem Fall Vergabe von «Information» und Beschimpfung, wird – für sich genommen – unerheblich, solange nur der gewünschte perlokutive Effekt erzielt wird.

Die Trennung der Lokution und Illokution vom perlokutiven Effekt und die Darstellung der Abhängigkeit der Perlokution von den äusseren Bedingungen gehen einerseits über die sophistische Theorie hinaus und verknüpfen andererseits Sprachreflexion und Gesellschaftstheorie. Anders als bei der Rede, wie sie die Sophistik pflegte, lässt das Drama die Verhandlungs- und Überredungsprozesse nicht in einem speziell dafür vorgesehenen Rahmen, sondern in einer breiter ausgestalteten Situation und einem weniger reglementierten Format stattfinden. Das persönliche Verhältnis der Parteien und vor allem die Vorgeschichte ist somit individueller und prominenter. Die Kommunikation ist also weniger fokussiert auf

den Gesprächsakt als solchen. Gerade dadurch aber nähert sich die «Versuchsanordnung» bei Sophokles der Perspektive der modernen Linguistik an, insofern diese Sprache und Kommunikation als einen in ein soziales System eingebetteten Teil des Handelns betrachtet.

5 Der dramatische Konflikt des *Philoktet*

Letztendlich drückt sich in dieser Rückbindung des Gesprächs an den Kontext und das soziale Miteinander ein allgemeiner Aspekt des sophokleischen Œuvres aus: die zentrale Rolle der Gemeinschaft und der Menschlichkeit. Nur wenn die Gespräche offen geführt werden, wenn jeder in der Gruppe bereit ist, sich nicht nur einzubringen, sondern auch auf den anderen einzugehen – d.h. wenn die Beteiligten die eigenen Ziele nicht absolut setzen –, kann man zu einem Konsens finden. Wo dieser Wille nicht gegeben ist, da wird jede Interaktion sinnlos.

Neoptolemos im *Philoktet* ist gefangen zwischen zwei Individuen, die von Anfang an rote Linien ziehen und somit zu keinem gemeinsamen Handeln finden können. Dies ist der Grund, weshalb er nicht auf dem Weg ehrlicher Überzeugung zum Ziele gelangen kann, der mit seinem eigenen (nämlich dem konventionell-heroischen) Moralkodex vereinbar wäre. Das moralische Dilemma, dass sich Neoptolemos entscheiden muss, ob er Ruhm mit unlauteren Mittel gewinnen oder lieber scheitern und dabei seiner ehrlichen Natur treu bleiben will (v.a. 94–95 βούλομαι δ', ἄναξ, καλῶς δρῶν ἐξαμαρτεῖν μᾶλλον ἢ νικᾶν κακῶς. «Mein Herr, ich will lieber anständig handeln und dabei einen Misserfolg erleiden als einen Sieg auf hässliche Weise erringen.»), ist in der klassischen Interpretation des Stückes als das zentrale gesehen worden.[47] Dabei ist es nicht schicksalhaft, sondern menschengemacht und hervorgerufen durch die Verwerfungen und Störungen in den Gesprächen der Handelnden. Es lässt sich also auf die kommunikative Grundsituation zurückführen: Odysseus' und Philoktets Unnachgiebigkeit und Unfähigkeit zum Konsens, die Feindschaft und Ablehnung einer Kommunikationsgemeinschaft, produzieren erst Neoptolemos' Dilemma, seinen inneren Konflikt und das Misslingen seiner Entscheidungsfindung. Sein Schwanken ist also direkt verbunden mit Sprachlosigkeit und dem Scheitern von Verständigung.

Wenn wir also nicht mehr die moralische Frage in den Mittelpunkt stellen, sondern stattdessen den zugrundeliegenden Konflikt als den eigentlichen auffassen, hat dies den Vorteil, dass alle drei Hauptcharaktere einbezogen werden. Gegenüber Neoptolemos sind die beiden anderen dann nicht als Vertreter der beiden Wahlmöglichkeiten untergeordnet. So, wie jeder der drei in seiner Weise von den Schwierigkeiten der Kommunikation betroffen ist, so trägt auch jeder auf seine Weise zu dem Patt bei, das bis kurz vor Schluss des Stückes herrscht. Das mora-

47 Lesky ([3]1972) 246, Winnington-Ingram (1980) 283–288.

lische Dilemma entpuppt sich im Stück an einem Punkt als vordergründig: Neoptolemos entscheidet sich für eine der beiden Möglichkeiten und verzichtet auf Ruhm. Diese Option hätte ihm von Beginn an offengestanden – das Dilemma war insofern selbstgewählt. Erst Herakles lenkt die Handlung abrupt so, wie sie dem Mythos gemäss enden muss.

Die Auflösung des kommunikativen Dilemmas erfolgt zudem weniger abrupt als das moralische: Zunächst zieht sich Odysseus zurück. Mit ihm verschwindet auch der eine Pol der problematischen Konstellation, die Neoptolemos' Dilemma ausmacht. Die Verhältnisse verschieben sich zugunsten Philoktets. Zwischen ihm und Neoptolemos herrscht eine weniger verfahrene Kommunikationssituation: Neoptolemos nimmt eine offene Haltung ein und lässt sich durch Argumente von seiner Position abbringen, da der entgegengesetzte Einfluss des Odysseus fehlt. So kommt es zu einer vorläufigen Lösung, doch stellt auch diese die offene Kommunikation nicht ganz her, da Philoktet nur in seinem Ton konzilianter wird, in der Sache aber nicht nachgibt, sondern weiterhin darauf beharrt, nach Hause gebracht zu werden. Neoptolemos fügt sich zwar, doch nur widerwillig (1393–1408).

Das Eingreifen des Herakles stellt vor diesem Hintergrund keinen gewaltsamen Eingriff in die Handlung, keine plötzliche Kehrtwende mehr dar. Es verschiebt nur abermals die Konstellation, die bereits in Bewegung gekommen war. Nach dem totalen Stillstand wegen des Gleichgewichts zwischen Odysseus und Philoktet und nach der vorläufigen Lösung, die durch einseitiges, widerwilliges Einlenken ermöglicht wurde, wird jetzt eine freiwillige und alle zufriedenstellende Einigung durch echte Überzeugung hergestellt: Die soziale Grundlage von Kommunikation wird wieder etabliert, indem ein kooperatives und verständnisvolles Gespräch unter Freunden stattfindet; ein reibungsfreier, idealer Diskurs zwischen den Charakteren ersetzt den bisherigen hindernisreichen und fehlerbehafteten.[48] Philoktet lässt sich gewinnen, nicht weil grössere göttliche Autorität hinter den Worten des Zeussohnes steht, sondern weil er den Freund erkennt, der ihm den Rat gibt.

Anders als in der moralischen Lesart, wo sowohl Neoptolemos' als auch Philoktets Sinneswandel jederzeit möglich gewesen wäre, bringt die kommunikative Interpretation des Konflikts eine Veränderung, die den neuen Impuls in Form von Herakles als weiterem Mitspieler nötig hatte. Die Rede am Ende transzendiert die Probleme in der Kommunikation, die sich im Verlauf des Stückes ergeben. Sie stellt den Gegenentwurf zu den bisherigen rhetorischen Strategien dar und bringt eine Lösung, der alle frei zustimmen können.

48 Man könnte hier an die Prinzipien der «idealen Gesprächssituation» nach Habermas (1973) 255 denken, «in der Kommunikationen nicht nur nicht durch äussere kontingente Einwirkungen, sondern auch nicht durch Zwänge behindert werden, die sich aus der Struktur der Kommunikation selbst ergeben», nämlich «wenn für alle Diskursteilnehmer eine symmetrische Verteilung der Chancen, Sprechakte zu wählen und auszuführen, gegeben ist.»

Wie anfangs erwähnt ist der *Philoktet* eine der gewaltärmsten unter den erhaltenen Tragödien. Die Betrachtung der Gesprächsbedingungen gibt einen Hinweis darauf, warum das so ist: Die Verwicklungen in dieser Tragödie sind zu einem guten Teil darauf zurückzuführen, dass kein freies, offenes Gespräch der interessierten Parteien zustande kommt und die bestehenden Konflikte somit nicht gelöst werden können. Nur die Herakles-Rede kann dies erreichen – in einer Weise, die Sprechakt und soziale Bedingungen glückender Kommunikation miteinander vereinbart. Da die Charaktere des Stücks im Grunde nur damit ringen, wessen Rede Wirkung entfaltet oder wie sie ihrer Rede zur Wirkung verhelfen, hat sich die Situation im Vergleich zum Anfang des Stückes nicht verändert: Der *Philoktet* endet nicht mit einem Kompromiss, nicht mit einer Versöhnung nach einer Katastrophe und nicht mit einer Situation, bei der einer der Beteiligten ein Hindernis ist, das durch seinen Tod beseitigt werden muss. Vielmehr stellt die gesamte Handlung nur eine Verzögerung des Ergebnisses dar, das am Anfang bereits angestrebt wurde, nämlich die Überredung Philoktets.

Wenn physische (d.h. non-verbale) Aktionen der Handlung eine neue Richtung zu geben scheinen – bei Philoktets Ohnmacht, beim Besitzerwechsel des Bogens und bei Philoktets Festsetzung durch Odysseus' Häscher –, so stellt sich letztlich nur deren Bedeutungslosigkeit heraus. Die handlungshemmenden Momente im *Philoktet* liegen weitgehend auf verbaler Ebene, und die Schwierigkeiten werden, wie gesehen, von den Charakteren benannt, indem sie ihr Sprechen, seine Bedingungen und sein Scheitern selbst wieder thematisieren. Während die Sprache wirkungslos bleiben kann, wenn die sozialen Rahmenbedingungen nicht damit einhergehen, kann die Unfähigkeit zu sprechen, wenn sie Ausdruck einer näheren menschlichen Verbindung ist, den vermissten Effekt erzielen.

In Philoktets letztem Satz des Stücks (1464–1468) rahmen zwei Schicksalskräfte, die das Resultat der Handlung im Hintergrund bestimmt haben (μοῖρα und δαίμων), den entscheidenden immanenten (menschlichen) Faktor ein.

χαῖρ', ὦ Λήμνου πέδον ἀμφίαλον,
καί μ' εὐπλοίᾳ πέμψον ἀμέμπτως,
ἔνθ' ἡ μεγάλη Μοῖρα κομίζει,
γνώμη τε φίλων χὠ πανδαμάτωρ
δαίμων, ὃς ταῦτ' ἐπέκρανεν.

Lebwohl, meerumflossenes Lemnierland.
Sende mich in ruhiger Fahrt ohne Tadel
dorthin, wohin mich die mächtige Moira bringt,
der Rat der Freunde und die allbezwingende
Gottheit, die dies bestimmt.

Der Rat/die Aufforderung in sprachlicher Form (γνώμη) und die soziale und emotionale Nähe des Sprechers (φίλος) sind zusammengekommen und haben der langen Diskussion ein glückliches Ende bereitet.

Literaturverzeichnis

Blundell, M.W. (1987) «The moral character of Odysseus in *Philoctetes*», *GRBS* 28, 307–329.

Carravetta, P. (2011) «Paradoxes: the sophists as philosophers of language and existence», in: S. Arduini, *Paradoxes* (Rom) 61–74.

Classen, C.J. (1976) «The study of language among Socrates' contemporaries», in: id. (Hrsg.) *Sophistik* (Darmstadt) 215–247 [zuerst veröffentlicht in: *The proceedings of the African Classical Associations* 2, 1959, 33–49].

Cole, Th. (1991) *The origins of rhetoric in ancient Greece* (Baltimore).

Craik E.M. (1980) «Sophokles and the Sophists», *L'Antiquité Classique* 49, 247–253.

Davidson, J.F. (2001) «Sophocles' *Philoctetes*. The encounter of the generations», *WüJbb* 25, 27–39.

Easterling, P.E. (1978) «*Philoctetes* and modern criticism», *ICS* 3, 27–39.

Fraenkel, E. (1950) *Agamemnon* (Oxford).

Gjørup, I. (2002) «The emporos' new clothes: ναυκλήρου τρόποις μορφην δολώσας ...», in: B. Amden (Hrsg.), *Noctes Atticae. 34 articles on Graeco-Roman antiquity and its Nachleben. Studies presented to Jørgen Mejer on his sixtieth birthday, March 18, 2002* (Kopenhagen) 130–140.

Goldhill, S. (2012) *Sophocles and the language of tragedy* (Oxford).

Habermas, J. (1973) «Wahrheitstheorien», in: H. Fahrenbach (Hrsg.), *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag* (Pfullingen) 211–265.

Hawthorne, K. (2006) «Political Discourses at the End of Sophokles' *Philoktetes*», *ClAnt* 25, 2006, 243–276.

Johnstone, Ch.L. (2006) «Sophistical Wisdom: *Politikê Aretê* and ‹Logosophia›», *Philosophy and Rhetoric* 39, 265–289.

Knox, B.M.W. (1964) *The heroic temper. Studies in Sophoclean tragedy* (Berkeley).

Kyriakou, P. (2012) «Philoctetes», in: A. Markantonatos (Hrsg.), *Brill's companion to Sophocles* (Leiden) 149–166.

Lesky, A. ([3]1972) *Die tragische Dichtung der Hellenen* (Göttingen).

Lloyd, M. (1992) *The Agon in Euripides* (Oxford).

Long, A.A. (1968) *Language and thought in Sophocles: a study of abstract nouns and poetic technique* (London).

Maggel, A.-A. (2008) «The invention of a deceptive dialogue: reconsidering the false-merchant scene in Sophocles' *Philoctetes*», *Arctos* 42, 135–146.

Manuwald, B. (2018) *Sophokles. Philoktet* (Berlin).

Nestle, W. (1910) «Sophokles und die sophistik», *CPh* 5, 129–157.

Rabel, R.J. (1976) «Sophocles' Philoctetes and the interpretation of Iliad 9», *Arethusa* 30, 297–307.

Reinhardt, K. ([2]1943) *Sophokles* (Frankfurt a.M.).

Rose (1976) «Sophocles' *Philoctetes* and the teachings of the sophists», *HarvSt* 80, 49–105.

Schauer, M. (2002) *Tragisches Klagen. Form und Funktion der Klagedarstellung bei Aischylos, Sophokles und Euripides* (Tübingen).

Schein, S. L. (2013) *Sophocles. Philoctetes* (Cambridge).

Schein, S. L. (2014) «The scene with the false merchant in Sophokles' *Philoktetes*», *Dioniso* 4, 65–81.

Taousiani, A. (2011) «οὐ μὴ πίθηται: persuasion versus deception in the prologue of Sophocles' *Philoctetes*», *CQ n.s.* 61, 426–444.

Thévenet, L. (2008) «L'Héraklès de *Philoctète*. Une synthèse théâtrale du *deus ex machina*», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 2, 37–65.

Woodruff, P. (2012) «The *Philoctetes* of Sophocles», in: K. Ormond (Hrsg.), *A companion to Sophocles* (Oxford) 126–140.

Korrespondenz:
Gunther Martin
Universität Zürich
Seminar für griechische und lateinische Philologie
Rämistr. 68
CH-8001 Zürich
gunther.martin@uzh.ch