

tiv-lexikalischen und morphologisch-grammatischen Bezeichnungsmitteln im Rahmen der beiden voreinzelsprachlich entweder nachträglich entfalteteten oder seit jeher vorhandenen Aspektkategorien auf.

φρένες — φρόνησις<sup>1)</sup>

Von BRUNO SNELL, Hamburg

Seit J. Stenzel, H. Fränkel und E. R. Dodds dargelegt haben, daß die Griechen erst allmählich etwas wie eine eigene geistige Tätigkeit des Menschen erfaßt haben<sup>2)</sup>, ist es selbstverständlich, daß Homer noch kein Wort für „denken“ gehabt haben kann;

comp. des langues slaves III, Paris 1966, 50 und 147) und gr. kypr. *ἔφεξε* aus der Erbmasse eines älteren sigmatischen Aoristes stammen dürfte. — K. Hoffmann, Hethitisch *luk(k)-*, *lukki-*, KZ 82, 1968, 214–220 = Aufsätze zur Indoiranistik I, Wiesbaden 1975, 251–257, führt heth. *lukkizzi* „anzünden“ und *lukkatta* „hell werden“ auf idg. *\*léuke-ti* und *\*luk-tó* zurück. Vgl. auch Eichner, Die Vorgeschichte des hethitischen Verbalsystems, in H. Rix (Hrsg.), a. O. (Anm. 53), 83–85, mit Vorschlag weiterer heth. Abbilder eines Präsens-Aoristsystems, die freilich teilweise auf besonders semantisch problematischen etymologischen Voraussetzungen beruhen (Eichners Beispiele c-e, a. O. 84): heth. *munnāi-* „verhüllen, verbergen“ z. B. läßt sich semantisch kaum durch Hinweis auf kompositales *āmoveō* mit lat. *movēre* verbinden, da das inhaltliche tertium comparationis beim lat. Verbum formal nur im Präverb *ā-* lokalisiert sein dürfte (vgl. *ab-dere* zur Wz. *\*dhe<sub>1</sub>-*), während es dem heth. Verbalstamm selbst eignet. Von der Tragfähigkeit derartiger Beispiele (oder auch nur weniger unter ihnen) und ihrer angedeuteten diachronischen Deutung in Konkurrenz zu allfälligen anderen Deutungen des heth. Materials wird es maßgeblich mit abhängen, ob auch das Hethitische zu denjenigen idg. Einzelsprachen zählt, die ein Präsens-Aoristsystem (oder mindestens Vorstufen davon) nachweislich einmal besessen haben.

<sup>1)</sup> Dieser Aufsatz setzt in gewisser Weise meine Dissertation über die Ausdrücke für den Begriff des Wissens aus dem Jahre 1922 (gedruckt 1924) fort — wie auch zwei weitere kürzlich erschienene Abhandlungen „Wie die Griechen lernten, was geistige Tätigkeit ist“, Journ. Hell. Stud. 93 (Festschr. Dodds), 1973, 172–184 und „*Ἀλήθεια*“, Würzb. Jahrb. N.F. 1 (Festschr. Siegmann) 1976, 9–17. — Für mancherlei Hilfe habe ich Eva-Maria Voigt, Bernhard Mader und Rudolf Führer zu danken: sie haben neue Anregungen gegeben, des öfteren für vorsichtigere Formulierungen gesorgt — und Fehler korrigiert.

<sup>2)</sup> Zu den beiden letzteren s. JHSt 93, 1973, 172. Stenzels Aufsatz „Zur Entwicklung des Geistbegriffs in der griechischen Philosophie“ (Antike 1, 1925, 244ff.) ist wieder abgedruckt in dem Band: Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, hrsg. v. H.-G. Gadamer, Darmstadt 1968, 214–245.

das Verbum *φρονεῖν* kennt er zwar schon, aber für ihn bedeutet es noch nicht „denken“. Eben darum kann uns vielleicht der Bedeutungswandel dieses Wortes manches lehren über die geistige Entwicklung der Griechen. Schon vor Homer hat das Verb eine komplizierte Geschichte, die, wie allgemein anerkannt ist, Manu Leumann<sup>3)</sup> einleuchtend rekonstruiert hat: Der Weg zum Verbum *φρονεῖν* führt von dem Substantiv *φρένες*<sup>4)</sup> über Adjektive wie *δαίφρων* (*ἄφρων*, *εὐφρων*): etwa *εὐφρων* wird erweitert zu *εὐφρονέων* und dies umgedeutet zum Partizip *εὐφρονέων*; damit gewinnt man das Verb *φρονεῖν*<sup>5)</sup>. An diesem Leitfaden läßt sich die Bedeutung von *φρονεῖν* recht genau bestimmen und weiterhin klären, was die späteren Wörter *φροντίς*, *φροντίζεω*, *φρόνησις* bedeuten.

Das Wort *phrenes*, von dem wir ausgehen, bezeichnet bei Homer zunächst einen Körperteil (etwa das „Zwerchfell“, s.u. Anm. 15); aber es habe, heißt es gelegentlich<sup>6)</sup>, bei Homer auch schon ‚abstrakte‘ Bedeutung: es müsse etwas wie ‚Geist‘ bezeichnen, weil Homer sagen kann, ein Mensch sei *ἄφρων*, „ohne *phrenes*“, ein Gott etwa könne sie ihm „wegnehmen“; das meine doch nicht, ihm sei der Körperteil fortgenommen. Doch hat etwa „Kopf“ oder „Herz“ deswegen ‚geistige‘ Bedeutung, weil wir sagen: „jemand hat den Kopf verloren“, „er ist kopflos“, oder: „er hat kein Herz“ und „ist herzlos“? Vielmehr hat solch körperliches Organ eine Funktion, und der Name des Organs kann seine Funktion bezeichnen. Die Alternative: hat das Wort ‚körperliche‘ oder ‚geistige‘ Bedeutung?, ist also falsch gestellt; ‚*phrenes*‘ erfaßt nicht das Geistige im Gegensatz zum Körperlichen, das Abstrakte hebt sich vom Konkreten nicht als Eigenständiges ab, und für Homer ist eben dies charakteristisch, daß er noch kein eigenes Wort für „Geist“ kennt<sup>7)</sup>. Was später

<sup>3)</sup> Homerische Wörter 114ff., s.u. S. 40. Im einzelnen weichen z.B. ab C. J. Ruijgh, *L'élément achéen dans la langue épique*, Assen 1957, 105f. und G. Plamböck, *Erfassen — Gegenwärtigen — Innesein*, Diss. Kiel 1959, 76ff.; darüber s.u. Anm. 25.

<sup>4)</sup> Der Singular *φρήν* ist wohl sekundär vom Plural *φρένες* abgeleitet, vgl. Witte, RE s.v. Homeros 2231, 58ff.; 2240, 40ff.

<sup>5)</sup> Das schließt natürlich nicht aus, daß einzelne Adjektive auf *-φρων* auch umgekehrt aus dem Partizipium *φρονέων* gebildet sein können, etwa *ἀταλάφρων* aus *ἀταλά φρονέων* (vgl. B. Mader, LfgrE. s.vv.).

<sup>6)</sup> Vgl. dazu J. Böhme, *Die Seele und das Ich*, passim.

<sup>7)</sup> Siehe Entd.<sup>4</sup> 18ff. Das scheint nach mancherlei Diskussionen der letzten 30 Jahre nachgerade anerkannt zu sein. Die folgenden Ausführungen helfen hoffentlich hier manches weiter zu klären. — Sehr wohl aber weiß Homer, daß manches „im Innern“ des Menschen, *ἐνδοθι*, u.ä. geschieht, s.u. Anm. 33.

das „Geistige“ heißt, ist dem Menschen nur bewußt als die Funktion eines lebendigen Organs; *phrenes* oder ein davon abgeleitetes Wort erhält 'abstrakten' Sinn erst, wenn eine Aussage ausdrücklich dem widerspricht, was man sinnvoll von dem Organ und seiner Funktion sagen kann. Das wird in verschiedenen Etappen erreicht, die sich mit unseren, dafür allzu starren Begriffen nicht leicht festlegen lassen. Bei *ἄφρων* oder „kopflös“ spricht man von einem „uneigentlichen“ Wortgebrauch, — das erfaßt nur das Negative, — oder von einer „Metapher“, was, wenn man auf die ursprüngliche Bedeutung sieht, auch nur Negatives bezeichnet; solch vages Reden verdeckt die hier vorliegenden Probleme eher als daß es etwas klärt. Das Verbum *φρονεῖν* oder vollends das Substantiv *φρόνησις* ist dann freilich von *phren* weit getrennt, — da wird niemand mehr von Metapher, von uneigentlichem Gebrauch sprechen. So bleibt nichts, als die Einzelstellen zu vergleichen und am Gebrauch von *phren* und den davon abgeleiteten Wörtern zu zeigen, wie aus diesem Stamm „abstracta“ hervorgewachsen. Schon in der Ilias, auf die ich mich hier im wesentlichen beschränke, tritt, scheint mir, Wesentliches hervor.

*Phren* oder *phrenes* ist bei Homer niemals Subjekt einer geistigen Tätigkeit. Der Nominativ kann beim Medio-Passiv stehen oder bei einem Prädikat, das einen Zustand bezeichnet: „die *phren* des Zeus hatte sich (oder: wurde) umgewandt (*ἐτρέπετο*, so im Singular nur in der Dolonie 10,45, aber im Plural von den *phrenes* in ähnlichen Wendungen oft), die *phrenes* sind „umkehrbar“ (*στρεπταί* 15,203), „heilbar“ (*ἄκεσταί* 13,115), „nicht sicher“ (*οὐκ ἔμπεδοι* 6,352), sie „zittern“ (*τρομέοντο* 10,10), sind gar „nicht vorhanden“ (*οὐκ ἔνι* 14,141)<sup>8)</sup> und „dahin“ (*οἴχονται* 24,201). Die Wendungen sind weitgehend abhängig von den sekundär zum Substantiv *phren* gebildeten Adjektiven auf *-φρων* wie *ἄφρων*, *εὐφρων*, *σώφρων*, an denen, wie noch darzulegen ist, sich ein Bewußtsein davon entwickelt, daß innere „Eigenschaften“ wechseln, zumal Gesinnungen einem anderen gegenüber. Jedenfalls sagt Homer nichts, was unserem „der Kopf denkt“, „das Herz fühlt“ oder auch nur einem „er strengt seinen Kopf an“ entspräche. Üblich ist, daß etwas „in den *phrenes*“ geschieht: (*ἐνὶ φρεσίν*, oder: „die *phrenes* entlang“, *κατὰ φρένας*, oder auch „um sie herum“, *περὶ*<sup>9)</sup>).

<sup>8)</sup> 23,104 macht Achill die Erfahrung, daß Patroklos im Hades nur *ψυχή και εἶδωλον* ist, *ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν*.

<sup>9)</sup> Auch von Armen oder Beinen heißt es übrigens nicht, wie wir erwarten, daß sie „tätig“ sind: *χείρ* z.B. erscheint als Subjekt-Nominativ nur so

Wo die *phrenes* mit dem verknüpft sind, was wir etwa Erkennen und Verstehen oder Denken nennen würden, handelt es sich immer um lebhaftes „Eindrücke“.

Viermal in der Ilias heißt es, daß jemand „in den *phrenes*“ etwas „erkannte“, *ἔγνω*. Dieser Aorist *ἔγνω* bezeichnet nicht eigentlich eine Tätigkeit, sondern ein punktuellere Ereignis: wer jemanden „erkennt“, tut nicht etwas, sondern etwas passiert ihm<sup>10</sup>). Der Zusatz *ἐνὶ φρεσὶ* sagt, wo ihm dies widerfährt. Ilias 22, 296 hat Hektor „in den *phrenes*“ erkannt, daß Deiphobos verschwunden ist und er selbst somit sterben muß; 16, 530 „erkennt“ Glaukos, daß Apoll ihn heilt; als Zeus zornig zum Olymp zurückkehrt, weil Hera und Athena den Trojanern helfen wollen, sitzen diese abseits und schweigen, er aber „erkannte“ (8, 446, d. h. merkte, was sie eigentlich wollten) und redete sie an; Achill (1, 333) sieht Talthibios und Eurybates, die ihm Briseis wegholen sollen und freut sich nicht; doch er „erkannte“ und redet sie an. Immer trifft eine Art Schock die *phrenes*<sup>11</sup>).

Noch deutlicher wird dies, wenn die *phrenes* Hörbares aufnehmen. 10, 139 weckt Nestor den Odysseus *φθρυξάμενος*, mit einem Ruf,

---

in der Ilias 5, 82: „sie fällt zu Boden“, weil sie abgeschlagen ist, 8, 328: „wird lahm“, 16, 517: „schmerzt“, 5, 417: „wird heil“, und 16, 735 als Patroklos einen Stein aufhebt, um ihn auf Hektor zu schleudern, ist ihre „Tätigkeit“, daß sie den Stein „verborg“ (*ὄν οἱ περὶ χεῖρ ἐκάλυπεν*). Wohl aber können Glieder einen „Drang“ (*μένος*) haben: 13, 75 *μαιμώωσι δ' ἔνεργθε πόδες καὶ χεῖρες ὑπερθε . . . χεῖρες ἄπτοι μαιμῶσιν καὶ μοι μένος ὄρορε*. Man kann natürlich „mit“ Armen und Beinen allerlei tun, — im Nominativ aber heißt es von allen Gliedern 17, 386f.: „sie wurden eingedreht“ (*γούνατά τε κνήμαι τε πόδες θ' ὑπένεργθε ἐκάστων χεῖρές τ' ὀφθαλμοὶ τε παλάσσετο μαρναμένοι-σιν*). Das wäre ausführlicher zu behandeln im Anschluß an Fr. Hieronymus, *MELETH*, Basel 1970, der nachweist, daß Homer noch nicht von körperlicher Anstrengung spricht, und an Paolo Vivante, *Ramus* 2, 1973, 147ff., der Aufschlußreiches über Homers Satzbildung sagt.

<sup>10</sup>) Dazu JHSt. 93, 1973, 173 mit einiger Literatur.

<sup>11</sup>) In der Odyssee (1, 420) heißt es von Telemach: *φρεσὶ δ' ἀθανάτην θεὸν ἔγνω*, und später, daß er in der Nacht auf dem Bett *βούλενε φρεσὶν ἦσιν ὁδὸν τὴν πέφραδ' Ἀθήνη* (was nicht heißt, daß er angestrengt nachdachte, sondern betroffen muß er an die ihm aufgetragene Reise denken). All das wäre ausführlicher zu interpretieren. — Die 5. Stelle der Ilias (24, 563) ist nicht ganz so deutlich: Achill sagt zu Priamos: „*γινώσκω* (Präsens: ich kann erkennen) in meinen *phrenes*, daß einer der Götter dich hierher geführt hat.“ Auch sonst rührt es jemandem an die *phrenes*, wenn er merkt, daß ein Gott gewirkt hat (wie man z. B. meint, wenn etwas in die *phrenes* dringt, daß es ein Gott dorthin gebracht hat, sei es ein mit Namen benannter oder irgendeiner, vgl. 1, 55; 8, 216; 13, 55; 19, 88).

τὸν δ' αἶψα περὶ φρένας ἤλυνθ' ἰωή, dem kam die Stimme „um die *phrenes*“. Es geht nicht darum, daß er Wörter 'verstehet', 'geistig' in sich aufnimmt, sondern daß ein Laut 'Eindruck' macht, ihn aus dem Schlaf emportreibt. 19,121 sagt Hera zu Zeus: ἔπος τί τοι ἐν φρεσὶ θήσω, „ich werde dir ein Wort in die *phrenes* legen“, — erwartet aber keine besondere Klugheit, es zu verstehen: sie schokkiert ihn mit der Nachricht, Eurystheus sei vor Herakles geboren, und die Wirkung ist: τὸν δ' ἄχος ὄξυ κατὰ φρένα τύπε βαθεῖαν (19,125), ihn traf scharfes Leid in der tiefen *phren*<sup>12</sup>). 'Tief' ist hier nicht (wie später, vgl. Anm. 13 u. 60) die eigentümliche Dimension des Seelischen, sondern das Leid dringt wie ein 'scharfer' Speer in das körperliche Organ, wo der Mensch sich 'betroffen' fühlt. 2,301 sagt Odysseus, „wir wissen in unseren *phrenes*“ um das göttliche Zeichen, das Kalchas in Aulis deutete und das wir bestaunen (320 θαυμάζομεν); auch sonst weiß man in den *phrenes*, was ein Gott kundgetan hat (2,33; vgl. 5,406; 24,563). Ein Bild macht das noch deutlicher: als Sarpedon dem Hektor vorwirft, er erfülle nicht seine Feldherrn-Aufgabe, da „biß das Wort die *phrenes* des Hektor“ (5,493 δάκε δὲ φρένας Ἐκτορος μῦθος)<sup>13</sup>).

Aus der Odyssee führe ich nur zwei Stellen an, die eine besonders sublimen Erschütterung beschreiben: 1,328 hört Penelope in ihrem Gemach, wie unten im Männersaal der Sänger Phemios die Heimfahrt der Troja-Kämpfer besingt, und „vernimmt den göttlichen Gesang in ihren *phrenes*“. 22,347 fleht derselbe Phemios den heimgekehrten Odysseus an, ihn zu verschonen: „ich bin selbst (von dem Gott) unterrichtet, er pflanzte mir die mancherlei Lieder in die *phrenes*, und ich möchte dich rühmend besingen wie einen Gott“<sup>14</sup>).

Was die *phrenes* anatomisch sind (und die *prapides*, die offenbar das Gleiche bezeichnen) ist umstritten; wenn in ihnen ein Schock spürbar wird, ist die alte Erklärung 'Zwerchfell' plausibel: wir

<sup>12</sup>) Vgl. W. Theiler, Festschr. Tièche S. 162, Anm. 48 über die Datierung der Stelle.

<sup>13</sup>) Treffend und drastisch entwickelt Aischylos die Vorstellung weiter Prom. 881: καρδία δὲ φόβῳ φρένα λακτίζει. — Vorstellungen, die von den „betroffenen“ *phrenes* ausgehen, greifen in der Lyrik über auf θυμός (δακέ-θυμος Sim. fr. 579, 5 P.), μῆτις (βαθυμήτης Pind. N. 3, 53) usw. Hierzu und zu ähnlichem vgl. V. N. Jarcho, Philol. 116, 1972, 170. Weiteres s. u. Anm. 26 und 61, ferner Entd.<sup>4</sup> 26.

<sup>14</sup>) *Phrenes* sind da nicht das bloße Gedächtnis, sondern das Organ, das göttliche Lehre aufnimmt, und es so ermöglicht, Göttliches zu preisen.

können ohne weiteres nachempfinden, daß Überraschendes uns dort trifft<sup>15</sup>).

Wenn das Organ der *phrenes* bei Homer vom *γνώναι* und *συνιέναι* betroffen sein kann, mag es auffallen, daß es mit der dritten Art des geistigen Rezipierens nichts zu tun hat, mit dem *ἐπίστασθαι*, d. h. mit dem Bezirk des „Könnens“, zu dem auch das *μαθεῖν* und die *σοφία* gehören: da spielt das Sich-Gewöhnen, Sich-Einüben eine Rolle, — das geschieht ohne „Schock“<sup>16</sup>).

Andrerseits nehmen die *phrenes* besonders häufig Ereignisse auf, die mit dem, was wir „geistiges Rezipieren“ nennen, nichts zu tun haben: Die Götter legen dem Krieger Kampfgeist in die *phrenes*, etwa *θάρος* (17,593 Mut), *μένος* (1,103 den Drang auf etwas loszugehen) oder *ἀλκή* (17,499 Abwehrkraft) oder gar *βίη* (3,45) und *σθένος* (17,499), Muskel- und Glieder-Kraft<sup>17</sup>). Auf besondere Weise verbinden sich diese Vorstellungen mit denen des sinnlichen Begreifens. Ein Bewußtsein von diesen Kräften gewinnt man nicht durch ein „Erleben“, wie wir vielleicht sagen würden, sondern durch ein *εἰδέναι*: man „weiß“ diese Kräfte, „erinnert sich“ ihrer (*οὐ πω μάλα εἰδότε θούριδος ἀλκῆς* 11,710, *μνήσασθε δὲ θούριδος ἀλκῆς* 6,112), wie man sie umgekehrt auch „vergessen“ kann (11,313; 13,269; 16,264).

Zwei verschiedene Vorstellungen von der „Rezeptivität“ dessen, was wir „Geist“ nennen würden, vereinigen sich also: einerseits werden die *phrenes* von etwas getroffen (das formuliert ein „Körperliches“, die Schärfe oder Härte des „Eindrucks“), andererseits „erinnert“ man sich an das, was in die *phrenes* gelegt ist; man „weiß“ es (*οἶδε*), als ob man es „gesehen“ hätte (*εἶδε*)<sup>18</sup>); da herrscht also

<sup>15</sup>) Siehe zuletzt S. Ireland und L. F. D. Steel, Glotta 53, 1975, 183–195. *phrenes* als 'Lunge' bei R. B. Onians, The Origin of European Thought, gebilligt von D. Sansone, Aeschylean Metaphors for intellectual Activities, Hermes Einzelschr. 35, 1975.

<sup>16</sup>) Weiteres s. übernächsten Abschnitt.

<sup>17</sup>) Selbst Tiere haben solche *phrenes*: Wölfen und Löwen ist Abwehrkraft darin (16,156; 17,111), aber den jungen Hirschen nicht (4,245). Über *ἀλκή*, *μένος*, *σθένος* vgl. Entd.<sup>4</sup> 28f. und „Tyrtaios“ 43f. Über die Sonderstellung von *ἀλκή* macht Paolo Vivante wichtige Bemerkungen (Ramus 2, 1973, 147f. mit Anm. 6).

<sup>18</sup>) Vgl. auch 1,608: Hephaistos hat jedem Gott ein *δῶμα* gemacht *ιδνίησι πραπίδεσσι*: da bezieht sich das „Wissen“ auf handwerkliches Können, das im allgemeinen nicht in den *phrenes* liegt, aber hier ist das ein göttliches Wissen. Dafür, daß man den etymologischen Zusammenhang zwischen *εἶδον* und *οἶδα* noch im 5. Jh. spürte, führt Wilh. Schulze (Kl. Schr. 860) Hdt. 4, 31,1 an: *ἄστις ἀγχόθεν ἀδρήν πίππουσαν εἶδε, οἶδε τὰ λέγω*.

das Sehen über die anderen Formen des Wissenserwerbs, obwohl kein Gegenstand, sondern die Reaktion eines Körperorgans perzipiert ist. Schon hier wird deutlich, wie verschiedene Elemente sich zusammenfinden, „sich verschränken“, um das Geistige zu benennen und zu begreifen.

„In den *phrenes*“ kann etwa Folgendes geschehen (man beachte, wieviele der Verben im Medium stehen, also Affekte bezeichnen): *βουλεύειν, βυσσοδομεύειν, γνῶναι, εἰδέναι, ἐπίστασθαι, ἰανθῆναι, ιδέσθαι, μαίνεσθαι, μερμερίζειν, μήδεσθαι, νοῆσαι, ὀλοφύρεσθαι, ὀρμαίνειν, φράζειν, φρονεῖν, τέρπεσθαι* (1,474), *χαίρειν* usw., anderes dagegen nicht, wie etwa *δαῖναι*, oder kaum (s. u. S. 42). Noch verwirrender ist, daß ein und dieselbe Erfahrung nicht nur die *phrenes*, sondern auch das Herz (*ἤτορ, κραδίη, κῆρ*), also ein anderes Körperorgan treffen kann, und oft auch der *thymos* eine Rolle dabei spielt, der nicht so sehr ein Organ, als eine Funktion ist. Wie weit sich da Bedeutungsnuancen feststellen lassen, mag im Augenblick außer Betracht bleiben; jedenfalls vermischen sich diese Vorstellungen in der Odyssee noch weiter, und das liegt auf dem Weg, eine einheitliche denkende und fühlende Seele im Gegensatz zum Körper zu sehen. Klar ist jedenfalls, wie der Schock in den *phrenes* mancherlei „innere“ Reaktionen umgreift.

Wenn nun Homer erklären will, wie die *phrenes*, die nicht tätig, sondern empfangend sind, funktionieren, ist es sehr natürlich, daß er die momentane Regung auf den Eingriff eines Gottes zurückführt, der etwa (wie an den angeführten Stellen) Kampfgeist in die *phrenes* legt. Ähnliches wird uns auch weiterhin begegnen. Wie jedoch schon die Ilias über solche „mythologische“ Kausalität hinauskommt und sich den späteren Vorstellungen vom *φρονεῖν* nähert, läßt sich auf den Spuren von M. Leumann verfolgen, der nachgewiesen hat, daß von *phren* abgeleitete Adjektive auf *-φρων* älter sind als das Verbum *φρονεῖν*, und daß das Verb verständlich wird, wenn wir von den Adjektiven ausgehen. Die Ilias kennt deren 15<sup>19)</sup>, am häufigsten kommen vor: *δαίφρων* 35 mal, *πρόφρων* 16 mal, *ἄφρων* 8 mal — dann *μελίφρων* 4 mal, *ὀλοόφρων* 3 mal, *ἄεσίφρων*, *εὐφρων*, *κερδαλέφρων*, *κρατερόφρων*, *πολύφρων* je 2 mal und je einmal *ἀγανόφρων*, *ἄταλάφρων*, *ἐχέφρων*, *ὀμόφρων*, *σαόφρων*. Wir gehen von den am häufigsten belegten aus, weil sie nicht nur der Interpretation das reichste Material liefern, sondern womöglich auch die ältesten Adjektive dieser Art sind.

<sup>19)</sup> Dazu kommen die weiteren abgeleiteten Wörter, zu denen kein Adjektiv auf *-φρων* bei Homer erhalten ist: *ἄλλοφρονέων, φιλοφροσύνη*.

Freilich ist gerade für das am häufigsten belegte Wort seit der Antike umstritten, was es meint. So sagt etwa das Scholion zu 2, 23: *δαίφρονος· συνετοῦ, παρὰ τὸ δαῖναι . . . ἐπὶ δὲ Τυδέως πολεμικοῦ*. Man zog also das Wort zu *δαῖναι*, 'lernen', oder zu *δαίς* 'Kampf', — und zwischen diesen beiden Möglichkeiten, die z.B. auch Hesych δ 22 und Sud. δ 19 anführen, schwankt man noch heute. Doch genaueres Zusehen kann wohl dies Problem lösen.

*δαίφρων* ist in der Ilias öfter ein formelhaft-lobendes Beiwort für Krieger, offenbar aus der alten konventionellen Dichtersprache: 2, 23 *Ἄτρεός νιὲ δαίφρονος ἵπποδάμοιο*, 4, 370 *Τυδέος νιὲ δαίφρονος ἵπποδάμοιο*. Hier (vgl. auch 5, 813) ist das Wort kaum mehr als ein Epitheton ornans<sup>20</sup>). — Aktuellere Bedeutung hat es 4, 252 als Beiwort des Idomeneus, der sich zum Kampf rüstet, oder gar 14, 459, wo das Prahlen des Polydamas die Griechen kränkt, *Αἴαντι δὲ μάλιστα δαίφρονα θυμὸν ὄρινε*, so daß er seine Lanze gegen Polydamas wirft. Oder 5, 181 sagt Pandaros zu Ainaias, der ihn um Hilfe gegen Diomedes bittet („wenn es nicht gar ein Gott ist, der soviel Unheil anrichtet“): „ich halte ihn für den Tydeussohn, den *δαίφρων*, . . . (185) wenn es aber der *δαίφρων Τυδέος νιός* ist, dann rast er so nicht ohne einen Gott (*οὐχ ὁ γ' ἀνευθε θεοῦ τάδε μαίνεται*). Auch sonst wird solches von einem Gott verliehene Rasen in den *phrenes* lokalisiert<sup>21</sup>); offenbar nutzt der Dichter hier die ursprüngliche Bedeutung in ihrer vollen Prägnanz: „kampfgestimmt in den *phrenes*“. Traditionell ist ja auch, daß eine Gottheit die *phrenes* des Kriegers mit Kampfeslust oder -kraft erfüllt<sup>22</sup>).

Das Wort *δαίς*, von dem wir *δαίφρων* also ableiten möchten, ist in der Ilias fast ausgestorben; es kommt nur noch 3mal vor in der Formel *ἐν δαί* und meint: in einem bevorstehenden „schweren“ oder „mühseligen“ Kampf (*λυργῆ* 13, 286. 24, 739, *λενγαλέη* 14, 385), dem der Krieger nicht ausweicht, sondern tapfer begegnet. In genau dieser Situation aber heißt an den drei oben besprochenen Stellen jemand *δαίφρων*.

Dem widerspricht freilich schnurstracks der Gebrauch an anderen Stellen der Ilias: 6, 162 erzählt, daß Anteia den Bellerophon nicht verführen konnte, den *ἀγαθὰ φρονέοντα δαίφρονα*, und 11, 123 u. 138

<sup>20</sup>) Wie es dem kriegerischen Diomedes auch sonst zukommt.

<sup>21</sup>) Vgl. auch *φρεσὶ μαίνεται* 8, 360; *φρεσὶ μαινομένησι* 24, 114 und 135.

<sup>22</sup>) S. o. S. 39. An *δαίφρων* wird man die Adjektive *δλοόφρων* (von 'mörderischen' Tieren 2, 723; 15, 630; 17, 21), *κερδαλέφρων* (voc. 1, 149; 4, 399), *κρατερόφρων* (10, 184 Raubtier; 14, 324 Herakles) anschließen. Zweifelhafter ist das bei *δολοφρονέουσα* (5mal in der Ilias) und *δολοφροσύνη* (2mal).



heißt es, Agamemnon kämpfte gegen die Söhne des Antimachos, des *δαίφρονος*, der, von Paris bestochen, sich dagegen wehrte, Helena an Menelaos zurückzugeben. Wenn da das Wort nicht korrupt oder nur leerer Schmuck ist, muß man es wohl zu *δαῖναι* ziehen. Das gilt vollends für eine Stelle der Odyssee: 8,373 heißt der Künstler Polybos *δαίφρων*, — also ähnlich wie in der Ilias 15,411 der Schiffbauer *ἐν παλάμῃσι δαίμων* ist<sup>23</sup>), oder 23,671, wo ein Mann *ἐν πάντεσσ' ἔργοισι δαίμων* heißt.

Das Adjektiv *δαίμων* ist sicher von *δαῖναι* abzuleiten, und es ist verständlich, dem Handwerker, der *σοφία* besitzt (15,412), ein *δαῖναι* zuzuschreiben. Aber ihn *δαίφρων* zu nennen befremdet, weil die Ilias die *phrenes* anscheinend mit dem *δαῖναι* nicht verknüpft, wohl aber mit der *δαῖς*. In der Odyssee (8,448) schlingt dann freilich Odysseus um einen Kasten den kunstvollen Knoten, *ὄν ποτέ μιν δέδαε φρεσὶ . . . Κίρκῃ*<sup>24</sup>). All dies bestätigt, was Chantraine in seinem Lexikon vorsichtig über *δαίφρων* sagt: die Bedeutung 'tapfer' sei die ältere; die jüngere 'klug' sei sekundär, da man das Wort zu *δαῖναι* usw. gezogen hätte<sup>25</sup>).

Kurz zusammengefaßt ergibt sich aus dem Besprochenen für die Ilias folgendes: Ein Krieger hat „Kampfeslust“, wenn ein Gott sie ihm in die *phrenes* legt. Wiederholt sich dies, kann es eine Eigenschaft des Kriegers werden: nun „ist“ er kampflustig, kampftüchtig, *δαίφρων* — wie der, der immer wieder sein Handwerk beherrscht, *πολυμήχανος* ist, oder wer, wenn es darauf ankommt, stets schnell laufen kann, *ὠκύπους* (oder *ποδώκης*) ist. Der homerischen

<sup>23</sup>) Vgl. den Eigennamen *Χειρίσοφος*.

<sup>24</sup>) Anders ist es, wenn Achill unerwartet den Lykaon wiedersieht und ihn nun wirklich töten will, um 'in den *phrenes* zu sehen und zu erfahren' (21, 61: *ὄφρα ἴδωμαι ἐνὶ φρεσὶ ἧδὲ δαείω*), ob er ihm wieder entkommen wird oder . . .; da gehört *ἐνὶ φρεσὶ* zu *ἴδωμαι* und nicht zu *δαείω* und bezeichnet einen aufregenden Eindruck, s.o. S. 37.

<sup>25</sup>) Sehr eindrucksvoll hatte G. Plamböck in seiner Kieler Dissertation (s.o. Anm. 3) 78–80 versucht, *δαίφρων* „kundig“ zurückzuführen auf die Kunst, Pferde zu behandeln, was tatsächlich an einigen Stellen überraschend gut in den Zusammenhang paßt, zumal in der Wendung *δαίφρονος ἵπποδάμοιο*. Außer dem oben Vorgebrachten wäre dazu zu sagen, daß ein homerisches Epitheton ornans deutlicher sagen sollte, was es meint, ohne Rücksicht auf untergeordnete Züge der akuten Situation. — Wieder anders schließt Frisk in seinem Etymologischen Wörterbuch *δαῖ-* < \**δασι-* an ai. *das-ra* 'wundertätig' an (vgl. Risch, Wortbildung d. hom. Spr.<sup>3</sup> 220). Ich habe darüber kein Urteil, möchte aber zum mindesten annehmen, daß die homerischen Sänger das Wort zunächst mit *δαῖς*, dann mit *δαῖναι* verknüpft haben.

Sprache sind solche „schmückenden Beiworte“ so geläufig, daß man zunächst nicht daran denkt, sie könnten komplizierter sein als die Adjektive, die eine unmittelbar wahrnehmbare „Eigenschaft“ bezeichnen wie „schönlockig“ *καλλιπλόκαμος* oder „breitstirnig“ (*εὐρυμέτωπος* von Rindern). Das Wort *δαίφρων* geht nun aber über *πολυμήχανος* oder *ποδώκης* dadurch hinaus, daß das sich stets wiederholende auf ein „Inneres“ im Menschen zielt: Die griechische Sprache schafft sich mit dem Adjektiv auf *-φρων* ein Instrument, um Menschen nach „inneren“ Eigenschaften zu unterscheiden.

Das zeigt sich sehr schön an einem schon oben S. 41 zitierten Vers (14, 459): als Polydamas prahlt, er hätte den Prothoenor getroffen, „kränkte das die Griechen, aber am meisten bewegte es (*ῥοινε*) den *thymos* dem Aias, dem *δαίφρων*, denn der Getroffene war in seiner Nähe gefallen“. Er hat kämpferische *phrenes*, wie das Epitheton besagt, doch ein besonderer Anlaß „bewegt“ ihm den *thymos*, seine Lanze zu werfen. Zwei getrennte Vorstellungen verknüpften sich hier: Was den *phrenes* eines jeden Kriegers geschieht, daß sie sich mit Kampfmut füllen, wird durch das Adjektiv die ständige Eigenschaft eines bestimmten Menschen, — im Augenblick wird dann sein *thymos* „bewegt“. *Thymos* und *phrenes* nähern sich insofern, als beide auf einen ähnlichen inneren Vorgang zielen (wobei sehr wohl die Bewegung des *thymos* eher Mitleid bezeichnen kann), aber einmal eine dauernde Eigenschaft, das andere Mal eine aktuelle Regung ansetzen.

Wie *phrenes* und *thymos* sich in der epischen Sprache annähern, zeigen manche Wendungen der Odyssee, die von der Ilias abweichen, wenn etwa 21, 105 *ἄφρονι θυμῷ* auftaucht und 17, 531 *θυμὸς εὐφρων*<sup>26</sup>) oder 10, 463 das Wort *ἄθυμος* (und im nächsten Vers *οὐδέ ποθ' ἔμιν θυμὸς ἐν εὐφροσύνῃ*), oder 14, 63 das offenbar in Analogie zu *εὐφρων* gebildete *εὐθυμός*<sup>27</sup>). Sicher hat die Wendung *κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν* dazu beigetragen, die beiden Wörter für Synonyme zu halten, aber in der Ilias taucht sie z. B. auf, wenn jemand einerseits von einem Schock (etwa der Todesdrohung) getroffen ist,

<sup>26</sup>) Schon in der Ilias *πρόφρονι θυμῷ* (s. u. S. 45) und *ὁμόφρονα θυμόν* (s. u. S. 58), — aber an beiden Stellen behält das Adjektiv noch altertümlichen Sinn.

<sup>27</sup>) Chr. Voigt, Überlegung und Entscheidung S. 19 u. ö. hat darauf verwiesen, wie die Odyssee solche Dinge weiter entwickelt als die Ilias. Darüber, daß *thymos* bei Homer anders als *phrenes* eine Regung „auf etwas hin“ bezeichnet, s. Tyrtaios S. 9f.; wie sich *thymos* bei Homer von *phrenes* unterscheidet zeigt auch D. Sansone (s. Anm. 15) 56f.

andererseits den Drang oder die Verlockung spürt, aus seiner Situation herauszukommen, und deswegen „überlegt“<sup>28)</sup>.

Auf dem Weg, sich einen einheitlichen Geist vorzustellen, liegt es auch, daß man *δαίφρων* nicht mehr mit *δαίς*, sondern mit *δαῖναι* verknüpft. Denn dadurch, daß sich das Betroffensein durch den Schock, der den Menschen ursprünglich aus seiner Gelassenheit herausriß, verbindet mit dem gutwillig-rezeptiven „Erfahren“, dem *δαῖναι*, wird der *δαίφρων* zum innerlich Reichen, dem Klugen. In der Odyssee sind die *phrenes* dann so wenig Sitz eines Schocks, daß auch das geruhssame *δαῖναι* sich dort ansiedeln kann (s. o. S. 42).

Noch klarer als diese Entwicklung von *δαίφρων* zeigen andere Adjektive auf *-φρων* solche „Intellektualisierung“. Das in der Ilias zweithäufigste Adjektiv auf *-φρων* ist *πρόφρων*. Es ist mit *δαίφρων*, wenn wir dies von *δαίς* ableiten, dadurch verbunden, daß es oft einen Krieger im Kampf charakterisiert. Doch der Unterschied ist groß: *πρόφρων* ist nie 'ständiges' Beiwort, wie es *δαίφρων* sein konnte, und die besondere Situation, in der sich ein Krieger als *πρόφρων* befindet, ist komplizierter als das Losgehen des kampfeslustigen *δαίφρων*. Il. 17, 353 heißt es, daß auch Asteropaios (*καὶ ὁ*, wie der eben gefallene Apisaon) *ἴθυσεν . . . πρόφρων Δανάοισι μάχεσθαι*, „drauflos losging, gesonnen, gegen die Danaer zu kämpfen“, das ist nicht nur der Schock des Kampfgeistes, sondern ein Antrieb nach vorn, um zu helfen, wie jemand etwa *πρὸ παίδων καὶ πρὸ γυναικῶν* „vor“ Kindern und Frauen und „für“ sie zu kämpfen bereit ist (8, 57) oder gar *πρὸ πόλης ἀπολέσθαι*, „vor“ der Stadt und „für“ sie zu sterben (22, 110)<sup>29)</sup>. Das Wort ist aber nicht beschränkt auf die aktuelle Waffen-Lust und auf die feste Gruppe, „für“ die man da ist. 1, 150 sagt Achill zornig zu Agamemnon: „Wie soll einer der Achaiier wohl *πρόφρων* deinen Worten gehorchen, entweder einen Weg mit dir zu tun oder mit Gewalt gegen Männer zu kämpfen?“ „Tatbereit“ heißt schon hier, wer am Kriegszug teilnimmt. Noch weiter entfernt von der momentanen Kampfwut ist Achill, den

<sup>28)</sup> *ᾠρμαινε* 1, 193 (s. auch u. Anm. 59); 11, 411; 17, 106; 18, 15; *μερμήριξε* 8, 169; *φραζέσθω* 15, 163. Außerdem steht die Wendung zweimal mit *οἶδα*: Agamemnon (4, 163) und Hektor (6, 447) sagen: „Ich weiß . . . einst wird kommen der Tag . . .“, und schließlich heißt es von Achill (20, 264): *οὐδ' ἐνόησε . . .*, daß sein göttlicher Schild die Lanze des Aeneas aushalten würde.

<sup>29)</sup> Vgl. *πρόμαχος*, *προμάχομαι*, *προμαχίζω*. *πρόθυμος* ist bei Homer nicht belegt, doch steht 2, 588: Menelaos ging zu Schiff *ἧσι προθυμίησι πεποιθώς*, wobei aber das Ziel nicht so unmittelbar vor Augen steht: *μάλιστα δὲ ἴετο θυμῷ (!) τείσασθαι Ἑλένης ὀρμήματα . . .*

Kalchas auffordert (1, 77): „Schwöre mir, als ein *πρόφρων* mit Wort und Händen mir zu helfen“, oder Zeus, von dem Hektor 8, 175 sagt, er hätte ihm als *πρόφρων* Sieg und großen Ruhm verheißen. Daran schließt sich offenbar an, was Zeus 22, 184 zu Athena sagt, nachdem diese sich beklagt hat, Zeus wolle dem Hektor das Leben retten: „Ich rede jetzt nicht *θυμῶ πρόφρονι*, sondern will dir freundlich sein.“ Nach dem Gesagten kann das wohl nur heißen: „Ich stelle meine hilfsbereite Gesinnung dir zuliebe zurück.“<sup>30)</sup> Ähnlich wird das Femininum zu *πρόφρων*, *πρόφρασσα*, verwandt: 10, 290 betet Diomedes zu Athena um Beistand, „so wie du einst meinem Vater *πρόφρασσα παρέστης*“. Jedoch 21, 500 sagt Hermes zu Leto, sie möge sich als *πρόφρασσα* unter den Göttern rühmen, ihn besiegt zu haben mit Gewalt, — wie sie im Kampf hervorgetreten ist, soll sie es nun auch im Sich-Rühmen tun<sup>31)</sup>.

Weiterhin bezeichnet *πρόφρων* allerdings nicht nur den Helfer gegen einen Feind, sondern auch den, der allgemein „fürsorglich“ oder „freundlich“ ist. Phoinix sagt (9, 480), Peleus hätte ihn empfangen *πρόφρων* wie ein Vater, oder Nestor dankt Achill für sein Geschenk (23, 647): ich nehme es *πρόφρων* und mein Herz (*ἦτορ*) freut sich<sup>32)</sup>. Es ist klar, wieviel mehr das Adjektiv *πρόφρων* über einen Menschen aussagen kann als das ursprüngliche *δαίφρων*, indem es eine friedlich-soziale Gesinnung im Hause anerkennt.

So wichtig die beiden häufigsten und wohl ältesten Adjektive auf *-φρων*, *δαίφρων* und *πρόφρων* für den Beginn des weiten Wegs hin zum *φρονεῖν* gewesen sind, für die weitere Entwicklung spielen sie kaum eine Rolle, da von ihnen keine wichtigen neuen Wörter abgeleitet sind. Das ist anders bei dem nur 8mal belegten *ἄφρων* und

<sup>30)</sup> Die Verse kehren wieder 8, 40, wo sie aber Aristarch athetiert. Von der Sympathie des Zeus für Hektor spricht auch Achill 24, 140: *εἰ δὲ πρόφρονι θυμῶ Ὀλύμπιος αὐτὸς ἀνώγει*.

<sup>31)</sup> K. Keyssner, Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus, Würzb. Stud. 2, 88f. stellt zusammen, wo eine Gottheit als *πρόφρων* oder *εὐφρων* angerufen wird. Der Bezug von *πρόφρων* zum Kampf geht bald verloren, aber es ist kaum Zufall, daß in der Ilias Hera *πρόφρασσα* („gnädig“ in der Hilfe beim Kampf) sein soll. Daß das Wort nur auf Göttinnen bezogen wird, hat dann seinen Grund darin, daß sterbliche Frauen keinen Schlacht-Beistand leisten. Über das ähnliche *ιδὺς φρονέων* im Kampf s. u. S. 58. Auch das homerische *δμόφρων* entstammt der Kampfsituation, s. u. S. 58.

<sup>32)</sup> So kann auch der *θυμὸς πρόφρων* sein (s. o. zu 22, 184 und in der vorvorigen Anm. 24, 140; ferner 10, 244), oder jemand kann *προφρονέως* (freundlich) handeln oder sprechen. In der Odyssee ist Kirke *πρόφρασσα*, Odysseus zum Essen und Trinken einzuladen (10, 386), und Kalypso, ihn nach Hause ziehen zu lassen (5, 161).

vollends bei *εὔφρων*, das 2mal vorkommt. Um zu verstehen, was *ἄφρων* bedeutet, sind wir nicht nur angewiesen auf das Vorkommen des Adjektivs: Häufiger erwähnt die Ilias, daß jemandem die *phrenes* abhanden kommen, als daß er *ἄφρων*, *phrenes*-los sei, und so erfahren wir, wie es zur *phrenes*-Losigkeit kommt: „ein Gott nahm die *phrenes* fort“, „beschädigte sie“, oder auch „die *phrenes* kamen abhanden“, oder: „in den *phrenes* waren nicht die Kräfte, die man dort erwartete“<sup>33</sup>). Solche Stellen sagen klar, in welchen Situationen und aus welchen Gründen man das Nicht-Vorhanden-Sein der *phrenes* annahm, d. h. was „*phrenes*-Losigkeit“ ursprünglich meinte. Das Adjektiv *ἄφρων* verrät das nicht mehr, — wird uns dann aber desto deutlicher machen, was für ein Mensch der ist, dem solches geschieht. In den genannten Sätzen haben die *phrenes* bisweilen die gleiche Funktion, die wir bei *δαίφρων* kennengelernt haben: in sie war die Kampfeslust gelegt. 15,724 mahnt Hektor die Trojaner anzugreifen, wozu sie früher nicht bereit waren: „damals beeinträchtigte (*βλάπτει*) Zeus unsere *phrenes*.“ 16,805: Atē nahm Patroklos die *phrenes*, . . . der aber stand verstört (*ταφών*). 4,243ff. sagt Agamemnon zu den Griechen: „Was steht ihr blöd und hilflos (*τεθηπότες*) da wie Hirschkälber, die sich müde gelaufen haben, und in ihren *phrenes* ist keine Abwehrkraft (*ἀλκή*) mehr.“ Dem, der in Todesangst an den *phrenes* getroffen ist, sind sie nicht mehr die gleichen wie früher (*ἐκ δέ οἱ ἠνίοχος πλήγη φρένας, ἄς πάρος εἶχεν* 13,394 — vgl. 16,403). Selbst im Kummer kann man seine *phrenes* schwächen (*ἔφθειν* 18,446) und machtlos-untätig werden.

Wichtig wird dann, daß man die Wendung „ein Gott nahm die *phrenes*“ auch gebraucht, wenn jemand etwas Verkehrtes getan hat. Im 18. Buch der Ilias geraten die Freunde Polydamas und Hektor aneinander: „Polydamas war in seinen Reden überlegen, Hektor bei weitem mit der Lanze“ v. 252, „Polydamas allein schaute voraus und rückwärts“ v. 250; Polydamas warnt die Trojaner vor Achill, der wieder in den Kampf eingreift und empfiehlt ihnen den Rückzug in die Stadt, Hektor aber fordert sie auf zu kämpfen (v. 285–309). Da stimmen ihm die Troer zu, „denn Athena hatte ihnen die *phrenes* genommen (*ἐκ γὰρ σφρων φρένας εἴλετο* v. 311). Hier ist also der Gebrauch umgekehrt: nicht dem Kämpfer sind die *phrenes*

<sup>33</sup>) Über diese Eigentümlichkeit des epischen Stils s. Anm. 9 — Wenn Homer auch noch nicht Körper und Seele (oder Geist) voneinander trennt, so weiß er doch, daß *φρένες*, *ψυχή*, *θυμός*, *ἦτορ* „drinnen“ im Menschen sind: 14, 141 *ἐπεὶ οὐ οἱ ἐνι φρένες*, 21, 568f. *τραυλὸς χρώς . . . ἐν δὲ ἴα ψυχή*, 22, 242 *ἐμὸς ἐνδοθε θυμὸς ἐτείρετο πένθει λυγρῶ*, passim *ἐν δὲ οἱ ἦτορ* sim.

gesund, — sondern dem, der Kampflust hat, sind sie genommen (womöglich denkt sich der Dichter dieser Verse einen *δαίφρων* nicht mehr als einen, der *ἐν δαί* sich bewährt, sondern als einen *δαήμων*, auch *πρόφρων* zeigte ja solche Entwicklung zum „Zivilen“). Was den Polydamas auszeichnet, daß er „voraus und rückwärts blickte“ (250) und „einen edlen Rat ersann“ (*ἔσθλήν φράζετο βουλήν*), ist nun weitgehend das, was dem fehlt, der seine *phrenes* verliert. So sagt Hektor 12,233ff. zu Polydamas: „Die Götter haben dir die *phrenes* zerstört (*ᾤλεσαν*), wenn du mir befehlst, die *βουλαί* des Zeus zu vergessen, die er mir selbst gegeben hat“ (ähnlich spricht Paris zu Antenor 7,358ff.). 9,374ff. lehnt Achill es ab, sich je wieder mit Agamemnon zu *βουλαί* und gemeinsamem Werk zusammenzufinden, weil Zeus dem die *phrenes* fortgenommen habe (*ἔξείλετο* 377). 17,469 fragt Alkimedon den Automedon: „Welcher Gott hat dir den unvorteilhaften Plan in die Brust gelegt und die edlen *phrenes* herausgenommen? (*νηκερδέα βουλήν ἐν στήθεσσι εἶθηκε καὶ ἔξείλετο φρένας ἔσθλάς*)<sup>34</sup>). Wenn Menschen etwas vorhaben und darüber beraten, tauchen womöglich zwei Vorschläge auf; einer wird dann gebilligt und ausgeführt. Doch nachträglich kann sich herausstellen, daß er „nicht gewinnbringend“ (*νηκερδής*) und dumm war und ein Gott dem, der ihn vortrug, die *phrenes* genommen hatte, — ja, schon während der Beratung kann jemand sagen: dir hat ein Gott die *phrenes* zerstört<sup>35</sup>).

Noch weiter führt, was Agamemnon sagt, als er einsieht, daß er in einer bestimmten Situation, als zwei Möglichkeiten vor ihm lagen, den Zorn des Achill verursacht und damit ungeheures Leid über die Griechen gebracht hat: „Ich bin nicht schuld (*αἴτιος*), sondern Zeus und Moira und die Erinys, die mir in der Versammlung die wilde Verblendung (*ἄτη*) in die *phrenes* warfen“ (19,88ff.)<sup>36</sup>); dann erzählt er, wie einst auch Zeus der Atē verfiel (95ff.), als Hera

<sup>34</sup>) Auch dem, der eine simple Dummheit macht, kann Zeus die *phrenes* genommen haben: als Glaukos seine goldenen Waffen gegen ehernen tauscht (6,234). Die Situation bleibt die, daß man das Kluge oder das Dumme tun kann; s. auch u. S. 56.

<sup>35</sup>) In der Ilias kann die Gottheit jemandem etwas Gutes oder etwas Schlechtes in die *phrenes* legen oder ihm die *phrenes* nehmen. Anscheinend erst in der Odyssee taucht der Gedanke auf, daß ein Gott *phrenes* „gibt“ (8,168 „nicht allen“). — Das Abhandenkommen der *phrenes* kann auch bezeichnet werden mit *φρένες οἴχονται* Il. 24,201, — ihre einzige „Tätigkeit“, — sie sind weg.

<sup>36</sup>) Vgl. auch schon 9,116ff. (zumal 118 *ἀασάμην φρεσὶ ληνγαλέησι πιθήσας*). Weiteres dazu s. nächsten Abschnitt.

(die *δολοφρονέουσα* 106) ihn überlistete und Eurystheus eher zur Welt kommen ließ als Herakles: „Dies scharfe Leid traf ihn tief in der *phren*“ (125)<sup>37</sup>); in seinem Zorn warf er die Atē aus dem Himmel und beseufzte sie immer wieder, wenn er sah, wie Herakles unter Eurystheus zu leiden hatte; „so konnte auch ich nie die Atē vergessen, durch die ich anfangs verblendet war. Da ich mich nun aber einmal habe verblenden lassen und Zeus mir die *phrenes* genommen hat, will ich unermessliche Buße leisten“ (136ff.).

Während in den vorher angeführten Fällen jemand vor zwei ihm von außen zugetragenen Ratschlägen stand (oder auch nur vor einem) und ein anderer dann von ihm (oder zu ihm) sagte: „ihm“ (oder: „dir“) hat der Gott die *phrenes* zerstört, spricht Agamemnon von sich selbst: „Götter haben mir Verblendung in die *phrenes* geworfen“, „Zeus hat mir die *phrenes* genommen.“ Das heißt aber für ihn: ich bin nicht schuldig (*αἴτιος*). Man beachte jedoch: er sagt: Gott nahm mir die *phrenes*, spricht sich aber nicht die Eigenschaft der *ἄφρων* zu.

Uns liegt es nahe, hier zu sagen: Wenn du einsiehst, daß du eine Dummheit gemacht hast, ist das deine Schuld, du hättest besser nachdenken können. Streng deinen Kopf, streng dein Gehirn an. Aber wo soll das bei Homer geschehen? Die *phrenes* eignen sich nicht dazu, da sie, soweit wir sie jedenfalls bisher kennengelernt haben, gewissermaßen nur automatisch reagieren. Dies Problem taucht immer wieder auf, je mehr Material wir zusammentragen, und wir müssen es scharf im Auge behalten.

*ἄφρων*, das Adjektiv, das das Ergebnis des *phren*-Verlustes als menschliche Eigenschaft faßt, erscheint in solchem Zusammenhang erst in der Odyssee; Telemach sagt zu den Freiern, eine Gottheit hätte ihn *ἄφρων* gemacht (21, 102):

*ὦ πόποι, ἦ μάλα με Ζεὺς ἄφρονα θῆκε Κρονίων . . .*

105 *αὐτὰρ ἐγὼ γελῶω καὶ τέρπομαι ἄφρονα θυμῷ.*

Dies ist freilich nicht ernst gemeint. Doch später sagt Penelope zu Eurykleia (23, 11):

*Μαῖα φίλη, μάργην σε θεοὶ θέσαν οἷτε δύνανται  
ἄφρονα ποιῆσαι καὶ ἐπίφρονα περ μάλ' ἔοντα.*

Diese beiden Stellen unterscheiden sich von allem, was in der Ilias vorkommt, auch durch die Art, wie *θυμός* und *φρήν* in der Wendung *ἄφρονα θυμῷ* zusammengekoppelt sind, und wie das in der Ilias

<sup>37</sup>) Zu dieser Wendung s.o. S. 38.

noch nicht belegte *ἐπίφρων* „klug“ den Gegensatz bildet zu *ἄφρων*<sup>38</sup>).

Singulär ist der Gebrauch von *ἄφρων* Il. 11, 389: Paris hat den Diomedes verwundet, freilich nur leicht, und rühmt sich dessen; da antwortet ihm Diomedes (er redet ihn *παρθενοπίπα* an): „Darum kümmere ich mich nicht, so als ob mich eine Frau getroffen hätte oder ein *πάις ἄφρων*, ein *phren*-loses Kind, stumpf ist nämlich das Geschoß eines Mannes ohne Abwehrkraft, *ἄνδρός ἀνάγκιδος*.“ Da steht *ἄφρων* im Gegensatz zu *δαίφρων*.

Sonst knüpft der Gebrauch von *ἄφρων* daran an, daß einem Menschen, wenn zwei Möglichkeiten vor ihm liegen, die *phrenes* fehlen können und er in seinem Tun töricht oder dumm ist. Das säkularisiert gewissermaßen den Gedanken, daß ein Gott die *phrenes* fortnimmt. 16, 842 sagt Hektor zu dem sterbenden Patroklos, den er 833 mit *νήπιε* „du Tor“ anredet: „Achilles hat dir Törichten die *phrenes* beredet“, *σοὶ δὲ φρένας ἄφροσι πεῖθε*, d. h. als er dir sagte, du solltest nicht heimkehren, ehe du nicht Hektor getötet hättest. Der Eingriff von außen trifft die *phrenes*, — aber die *phrenes* von jemandem, der *phrenes*-los ist<sup>39</sup>). Die Paradoxie dieses Satzes stammt natürlich daher, daß die *phrenes* etwas sind, was man „hat“, daß das Adjektiv aber, das ursprünglich den bezeichnet, der keine *phrenes* hat, nun aussagt, was einer ist. Gerade diese Zusammenstellung macht deutlich, wie solche Schelte es offen läßt, ob das Töricht-Sein nur momentan oder dauernd ist. Dabei unterscheidet sich *ἄφρων* von *νήπιος* (wie Hektor den Patroklos auch nennt) dadurch, daß es den Menschen in ein System einordnet: er kann — sei es im Augenblick oder immer — *δαίφρων* sein oder *πρόφρων* oder jedoch *ἄφρων*, und es lassen sich weitere Adjektive bilden wie *ἐπίφρων*, um jemanden „klug“ zu nennen. *νήπιος* dagegen ist einfach „kindisch“.

Andere Stellen der Ilias befreien das Wort *ἄφρων* von dem Bezug auf die einzelnen Situationen, in der jemand eine Dummheit gemacht hat, dadurch noch weiter, daß sie es vollends in den Bereich des *εἰδέναι* einfügen. So beschreibt Antenor den Odysseus, dessen

<sup>38</sup>) Nach Analogie etwa von *ἐπεικές* (Il. 7mal) zu *ἀεικές* (Il. 21mal) o.ä., cf. *ἔπεισι*. — Aber *θυμὸς πρόφρων* und *δμόφρων* schon in der Ilias (s. o. S. 44), da diese beiden Adjektive hier die „Richtung auf etwas hin“ implizieren.

<sup>39</sup>) In den gleichen Worten heißt es von Athena 4, 104 *τῷ δὲ φρένας ἄφροσι πεῖθεν*, als sie in der Gestalt von Laodokos den Pandaros veranlaßt, auf Menelaos zu schießen. Da greift also noch die Gottheit ein, aber das Wesentliche ist auch hier die „Eigenschaft“ des Menschen, die einen Vergleich des Wertes möglich macht.



äußeres Auftreten mit seiner wahren Qualität nicht übereinstimmt: er glich einem „unwissenden Mann“ *ἀίδρει ἀνδρὶ εἰκώς*, man sollte meinen, er sei ein *ἄφρων* (3, 219)<sup>40</sup>, — aber dann ließ er seine große Stimme los und Worte wie einen Schneewirbel. Oder Hera nennt den Ares (5, 761) *ἄφρονα . . . δς οὔτινα οἶδε θέμιστα*, — da spielt das Wissen, obwohl in der Ilias *γυναῖκες ἀμόμονα ἔργα ἰδύϊαι* vorkommen (9, 270), doch hinüber in jenes, das Homer prägnanter *ἐπίστασθαι* nennt<sup>41</sup>). Ähnlich bezeichnet dann Ares seinerseits (5, 875) Athena als *ἄφρονα κούρην*, die immer nur nach „frevelfhaften Taten“ (*ἀήσυλα ἔργα*) trachtet.

Wenn wirklich, wie ich zu zeigen gesucht habe, *ἄφρων* ursprünglich im Gegensatz zu *δαίφρων* den im Schrecken hilflosen Kämpfer bezeichnete, dann aber weit über diesen kriegerischen Bereich hinausgriff, und wenn infolgedessen auch das Substantiv *phren* (oder *phrenes*) ein immer weiteres Feld des Könnens und Wissens umspannte, wobei die Schockwirkung eines inneren Eindrucks an Bedeutsamkeit verlor, so machten erst die Adjektive es möglich, geistige Qualitäten zu vergleichen. Eine Aussage mit dem Substantiv *phrenes*, die über die bloße Lokalangabe: „in den *phrenes*“ hinausging, war zunächst die Alternative: sie sind da oder fortgenommen. So wurden von den differenzierenden Adjektiven das negierende *ἄφρων* besonders fruchtbar, — nicht etwa durch von ihm abgeleitete Substantive oder Verben (s. Anm. 19, 22, 40), sondern weil es neue Adjektive herausforderte, die neben dem negierten Vorhandensein auch positive Eigenschaften begreifen konnten, nicht nur auf dem kriegerischen Feld von *δαίς*, sondern auf dem zivilen, menschlichen, wo das Wort *phren* inzwischen durch die Adjektive *πρόφρων* und *ἄφρων* an Boden gewonnen hatte.

Diese Adjektive werden zwiefach verwandt: Sie können eine wechselnde Eigenschaft des Einzelnen bezeichnen, wenn etwa jemand *ἄφρων* wird, da ein Gott ihm die *phrenes* nimmt; auf dergleichen zielen adjektivische Charakterisierungen der *phrenes* wie

<sup>40</sup>) Od. 7, 187 sagt Nausikaa zu Odysseus: *οὔτε κακῶ οὔτ' ἄφρονα ἀνδρὶ εἰκίας* und 20, 227 Odysseus das gleiche zu dem Kirten Philoitios. — Über die von *ἄφρων* abgeleiteten Wörter *ἀφρονέων* (15, 104) und *ἀφροσύνη* (7, 110; auch Odyssee 14, 278; 24, 457) s. u. S. 53.

<sup>41</sup>) Ähnlich ist der Gebrauch von *οὐκ ἄφρων*: 24, 157 = 186 ist das soviel wie besonnen und rechtlich denkend, und dementsprechend ist der, der „gesunde *phrenes*“ hat, der *σώφρων* (oder *σαόφρων*, wie es an der einzigen Ilias-Stelle heißt, wo das Wort vorkommt: 21, 462) „besonnen“, „vernünftig“

στρεπταί (s. o. S. 36) oder *μαινόμεναι* (o. Anm. 21). Sehr viel bedeutungsvoller aber wurde, daß die Qualität der *phrenes* den dauernden Charakter eines Menschen bestimmen konnte: Im Gegensatz zu einem *ἄφρων*, der schlechthin dumm ist, lassen sich durch oppositionelle Adjektive auf *-φρων* auch Menschen charakterisieren, bei denen auf verschiedene Weise die *phrenes* gut funktionieren; so erschließen sich „innere“ Differenzen.

Wie etwa die Ilias den *πολυμήχανος* (7mal) im Gegensatz zum *ἀμήχανος* (8mal) benennt, heißt nun ein „Kluger“ *πολύφρων*, was nach archaischer Art die Fülle der einzelnen Klugheiten hervorhebt, — aber nicht etwa die Intensität „der“ Klugheit; jemand ragt hervor durch die „vielen“ Einzelfälle bei zahlreichen Reaktionen der *phrenes*<sup>42</sup>). Die Ilias nennt sowohl den Hephaistos *πολύφρων* wegen seines immer wieder hervortretenden handwerklichen Könnens (21, 367), wie jemanden, der nicht leicht dem Zorn verfällt (18, 108). Später hieß ein solcher *σώφρων*, d. h. er hatte „gesunde“ *phrenes*: dies Adjektiv begreift nicht bloß die häufigen Fälle, daß jemand nicht *ἄφρων* war, sondern die dahinter liegende Lebens-Qualität und fördert so die Menschen-Interpretation. *σώφρων* kommt (in der Form *σαόφρων*) nur einmal in der Ilias vor (21, 462), wo Apoll zu Poseidon sagt: „Du magst sagen (und meinen, *μυθήσαιο*), daß ich nicht *σαόφρων* bin, wenn ich gegen dich auf der Seite von Sterblichen kämpfe.“ Poseidon hatte für sich in Anspruch genommen: *πλείονα οἶδα*, und Apoll angeredet als *νηπύτιε, ἄνοον* (dies Wort nur hier) *κραδίην ἔχες* („du merktest nichts“), *οὐδέ . . . μέμνηαι . . .* (441ff.), und diesen differenzierten Vorwurf faßt Apoll zusammen: „du meinst, ich sei nicht *σαόφρων*, also *ἄφρων*.“ Er möchte sich jedoch dem Poseidon fügen als *σώφρων* und versucht, über die Alternative „mit oder ohne *phrenes*“ hinauszukommen und charakterisierte den positiven Wert dessen, der nicht „*phrenes*-los“ ist.

Andere Wörter, die dies Positive bezeichnen, sind von *σώφρων* unterschieden. *ἐχέφρων* steht 8mal in der Odyssee (zumal als Beiwort der Penelope), aber nur einmal in der Ilias; 9, 341 sagt Achill: „Jeder Mann, der *ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρων* (edel und verständig) ist, liebt die eigene Frau und kümmert sich um sie (*φιλέει καὶ κήδεται*),

<sup>42</sup>) Vgl. Entd.<sup>4</sup> 15ff. z.B. über *γυῖα* — *σῶμα*. Zu beachten ist, wo sich *πολύφρων* von *πολυμήχανος* unterscheidet: *πολυμήχανος* ist einer „mit vielen *μηχαναί*“, *πολύφρων* aber nicht „einer mit vielen Zwerchfellen“, sondern einer, bei dem das körperliche Organ vielfältig funktioniert.

so wie auch ich jene (sc. Briseis) von Herzen liebte (*ἐκ θυμοῦ φίλεον*), obwohl sie eine Kriegsgefangene war“. Man könnte das Wort erklären wie *ἐχέθυμος* Od. 8,320, wo Hephaistos von Aphrodite sagt, sie sei *οὐκ ἐχέθυμος* und habe sich von Ares verführen lassen: sie hat ihren Thymos nicht „zurückgehalten“<sup>43</sup>). Das würde anschließen an die *phrenes*-Vorstellungen von *δαίφρων* und den *φρένες μαινόμεναι* (24,114 usw.)<sup>44</sup>), aber beim kampflustigen Krieger ist der Drang der *phrenes* das moralisch Wertvolle. Im friedlich-häuslichen Kreis ist eher der „gut“ (*ἀγαθός*), der seine *phrenes* „hat“, der nicht *ἄφρων* ist.

Ähnlich sind dann in der Odyssee *ἐπίφρων* und *ἐπιφρονέων*. Wie diese im Gegensatz zu *ἄφρων* stehen, hat schon (s. o. S. 48) Od. 23,12 gezeigt: Die Götter können jemand *ἄφρων* machen, selbst wenn er *ἐπίφρων* ist.

*περίφρων*, das Beiwort von Frauen, zumal (wie *ἐχέφρων*) von der „überverständigen“ Penelope in der Odyssee, sagt ebenso wenig über die spezifische Qualität der *phrenes* aus. Die Etymologie des Wortes ist klar:<sup>45</sup>) 13,631 ruft Meneloas Zeus an: „Sie sagen von dir, daß du an *phrenes* anderen überlegen seist (*πέρι μὲν φρένας ἔμμεναι ἄλλων*), aber du begünstigst die *ύβρισταί*, die Trojaner“. Menelaos erwartet, daß Zeus mit (oder in) seinen *phrenes* die Menschen richtig beurteilt. Ähnlich sagt Hektor zu Glaukos 17,171: „Ich habe gesagt, daß du an *phrenes* anderen überlegen seist, — aber jetzt behauptest du, ich würde Aias nicht standhalten“. Ferner werden die überlegenen *phrenes* der Hippodameia (13,432) gerühmt: sie zeichnet sich aus *κάλλει καὶ ἔργοισιν ἰδὲ φρεσί*, durch ihre Schönheit, durch ihre „Werke“ (nämlich ihre Handarbeiten) und durch ihre „Vernünftigkeit“, — das heißt dann wohl auch: im Umgang mit anderen Menschen (vgl. auch 1,115 über Chryseis).

Diese „soziale“ Funktion hatten die *phrenes* auch bei den Adjektiven *μελίφρων* (4mal in der Ilias), *εὖφρων* (2mal) und *σαόφρων* (1mal), von denen die beiden letzteren besonders wichtig werden sollten für die Entwicklung von *φρονεῖν*.

<sup>43</sup>) Il. 12, 165 Asios, der Troer: „ich hatte nie geglaubt, die Achäer würden *σχήσειν ἡμέτερόν γε μένος καὶ χεῖρας ἀέπτους*. Vgl. E. M. Voigt, LfgrE. *ἄσχετος* B 2, auch das spätere *ἐχεμυθία* (schon τ 502 *ἔχε σιγῇ μῦθον*) usw. — Zu *ἔχω* vgl. M. Meier, Mus. Helv. 33, 1976, 181.

<sup>44</sup>) S.o. Anm. 21

<sup>45</sup>) So wie ein Mann *πέρι . . . κρατερός* sein kann, Il. 9, 53 oder *πέρι . . . πρόφρων* 10, 244. Vgl. auch *περιφραδέως*. 1, 466; 2, 429.

*μελίφρων* als Beiwort für „Wein“<sup>46)</sup> ist das Gegenteil von *δαίφρων* in Hektors Worten an seine Mutter (6, 264): Hole mir nicht den „honig-sinnigen“ Wein, damit du mir nicht die Glieder an Kraft schwächst (*μή μ' ἀπογοιώσης μένεος*) und ich die *ἀλκή* vergesse“. Der Wein nimmt also auf angenehm betörende Weise Kampflust und Kräfte. So heißt der Wein, der bei der Aussöhnung der Griechen und Troer getrunken werden soll, 3, 246 auch *εὐφρων*, „heiter“, und an der anderen Stelle, an der dies Wort vorkommt, erinnert Hera daran, wie der Streit der Menschen übergreift auf die Götter, obwohl mancher noch „heiter“, ohne Streit, beim Mahl sitzt (15, 99)<sup>47)</sup>. Ähnlich ist *σαόφρων* („der heile *phrenes* hat“), wer nicht mit einem anderen streitet (*πτολεμίζει*, 21, 462).<sup>47a)</sup> Hier wird vollends spürbar, wie Komposita auf *-φρων* ein Gegenbild zum Kriegshelden zeichnen; auch etwas anderes kann wertvoll sein als die Kampfeslust des *δαίφρων*.

Die Adjektive *ἄφρων*, *εὐφρων*, *σάφρων* öffnen, so selten sie selber in der Ilias vorkommen, durch ihre Ableitungen den Weg zur weiteren Entwicklung<sup>48)</sup>; wichtig vor allem wurde *εὐφρων*.

Die Adjektive mit *εὐ-* schreiben einem Menschen die Eigenschaft zu, „mit etwas gut oder schön versehen“ zu sein. Die Ilias kennt davon zwei Typen: der eine *ἐυκνήμις*, *ἐυμμελής*, „mit guter Waffe versehen“, der andere, sehr viel häufigere, *εὐειδής*, *ἠύκομος*, *ἐυπλόκαμος*, *εὐθύριξ*, *εὐπεπλος*, *εὐζωνος*, „mit schönem Aussehen, Haar, Gewand, Gürtel . . .“. Die erste Gruppe charakterisiert Männer, die zweite Frauen, und zwar unterscheiden sich die Frauen nicht

<sup>46)</sup> Wobei die Stellen 8, 506; 8, 546; 24, 284 nichts ausgeben. Honig-Metapher ferner *γλυκύθυμος* 20, 467. 18, 109 Zorn geht selbst dem *πολύφρων* süßer ein als Honig. Hierzu gehört auch *ἀγανόφρων* (20, 467 verbunden mit *γλυκύθυμος*, 'freundlich'; vgl. *σῆ τ' ἔγανοφροσύνη καὶ σοῖς ἀγανοῖς ἐπέεσσιν* 24, 772. Zum „süß“-redenden Nestor s. u. S. 54.

<sup>47)</sup> Der Gegensatz ist v. 104ff.: „in Wahrheit *μενεαίνομεν ἀφρονέοντες* mit Wort oder Gewalt“, — und 98: „nicht allen in gleicher Weise den *thymos* erfreuen.“ Zu *εὐφρων* (und zumal zu dem „heiteren“ Wein) s. die ausgezeichneten Bemerkungen von Ed. Fraenkel zu Aisch. Ag. 806 (besonders II 367); ferner J. Latacz, Zum Wortfeld „Freude“ in der Sprache Homers, 1966, 161 ff.

<sup>47a)</sup> Vgl. den Gegensatz *βλάπτειν φρένας* 15, 724, — wo es auch um Zurückhaltung beim Kampf geht.

<sup>48)</sup> Die anderen Adjektive auf *-φρων* in der Ilias lohnen kaum eine ausführliche Besprechung: außer den o. Anm. 22 genannten vgl. *ταλασίφρων* 4, 421 u. 11, 466, „der eine schlimme Kampfsituation ohne Angst besteht“; *ἄασίφρων* 20, 183 u. 23, 603 „verblendet“; *ἀγανόφρων* 20, 467 opp. *ἐμμεμαῶς*, der einen umbringt. — Ferner *ἀλλοφρονέων* 23, 698; *φιλοφροσύνη* 9, 256; *ἀγανοφροσύνη* 24, 772.

nur wie die Männer durch Dinge, die sie angelegt haben, sondern auch durch körperliche Eigenschaften. Da scheint es verständlich, daß *εὐφρων* in Gegensatz zu *δαίφρων* geriet<sup>49)</sup>.

Die Ilias kennt zwei Weiterbildungen zu *εὐφρων*: *εὐφραίνω* und *εὐφρονέων*. *εὐφραίνω* bedeutet 4mal in der Ilias (5, 688; 7, 294; 7, 297; 16, 28): durch Heimkehr die Seinen „erfreuen“. Ähnlich ist die 5. Stelle (24, 102): als Thetis zum Olymp zurückkehrte, reichte ihr Hera einen goldenen Becher *καί ῥ' εὐφρονηε ἔπεσσι*, „und erfreute (sie) durch (heitere) Worte.“ An jeder dieser fünf Stellen klingt der Gegensatz zum schlimmen Krieg bei glücklicher Heimkehr an, — genau wie sich die Welt der *εὐφρονες* scheidet von der der *δαίφρονες* (und es bestätigt sich, daß *εὐφρων* wirklich „heiter“, „freudig“ bedeutet).

Sehr viel wichtiger wurde die zweite Ableitung von *εὐφρων*, die, wie Leumann gezeigt hat, zu dem Verbum *φρονεῖν*, „denken“, geführt hat: Die Erweiterung *εὐφρονέων* kommt neunmal in der Ilias vor, — in dem Formelvers:

*ὁ σφιν εὐφρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν.*

1, 253 leitet dieser Satz die Rede Nestors ein, mit der er den Streit zwischen Agamemnon und Achill zu schlichten sucht. Vorher heißt es von ihm, „er sei *ἠδυνεπής* (248) „süßwortig . . . und von seiner Zunge floß ihm süßer als Honig die Stimme“. Da liegt es nahe, *εὐφρονέων* nach Analogie von *μελίφρων* und *εὐφρων*, wie es die Ilias gebraucht, als „heiter“ zu fassen. Aber die Rede beginnt mit den Worten: „Großes Leid kommt über das Land der Achaier“. So bezeichnet das Wort wohl eher die friedliche Gesinnung Nestors, der den Streit beizulegen versucht. Zu übersetzen wäre dann etwa: „bedachtsam sprach er zu ihnen“ — wobei der Dativ *σφιν* zu *ἀγορήσατο* gehören würde (hinter das erste Wort des Satzes gestellt nach der Wackernagelschen Regel).

Nestor heißt an der angeführten Stelle nicht nur „süßredend“, — er hat auch (250f.) „zwei Geschlechter überlebt und beherrscht jetzt das dritte“, er hat also viel Erfahrung und ist nicht *ἄφρων*, — wie etwa Odysseus, der vieler Menschen Städte gesehen hat, *πολύφρων* ist<sup>50)</sup>. Tatsächlich ist Nestor seiner Klugheit wegen berühmt; das heben ausdrücklich zwei andere Stellen hervor, wo der angeführte Vers eine Rede von ihm einleitet (7, 325; 9, 95): *οὐ καὶ*

<sup>49)</sup> In der Odyssee taucht dann als neues Wort 4mal *εὐφροσύνη* „Heiterkeit“ auf.

<sup>50)</sup> Dazu s. o. Anm. 42.

πρόσθεν ἀρίστη φαίνεται βουλή, sein „Rat glänzte auch früher als der beste“, also in Situationen, wo sich der „Kluge“ vom ἄφρων unterscheidet<sup>51</sup>). Der Vers mit ἐυφρονέων erscheint noch einmal, bevor Nestor spricht (2, 76), doch ohne daß sich etwas für den Sinn des Wortes ergibt, — dann aber vor Worten des Kalchas (1, 76), „der das Seiende, das Zukünftige und das Vergangene wußte“, als Achill ihn wegen seiner Wahrsagekunst (μαντοσύνη) um Rat fragt; des Odysseus (2, 283), der einen „Rat“ (βουλή 284) erteilt; des Priamos (7, 367), der ein „göttergleicher Ratgeber (μήστωρ 366) ist“; des Thoas (15, 285), „den wenige Achaier im Reden (ἀγορῆ 283) besiegten“; schließlich des Polydamas (18, 253), „der allein vorwärts und rückwärts schaute“ (250) und „mit seinen Reden siegte“ (252). Es sind also einander erstaunlich ähnliche Situationen, in denen jemand ἐυφρονέων heißt: zu einem bestimmten Zeitpunkt stehen zwei Möglichkeiten offen: dazu äußert sich jemand, der im Ruf steht, „im Besitz guter φρένες“, also kein ἄφρων zu sein, — und guten Rat geben zu können.

Es stände aber auch noch eine weitere Möglichkeit offen. Nach Stellen wie 16, 701 τῷ δ' ὄλοα φρονέων, Τρώεσσι δ' ἀρήγων, 16, 373 Τρωσὶ κακὰ φρονέων könnte man ἐυφρονέων in zwei Wörter zerlegen und den Dativ dazu ziehen: ὃ σφιν ἐν φρονέων „ihnen wohl-denkend“ sprach er. Es wäre sogar möglich, wie Leumann höchst geistreich vermutet, daß sich in diesem (oder einem ähnlichen) Satz der geradezu revolutionäre Bedeutungswandel vollzogen hat: der Dichter kann ἐυφρονέων gemeint haben, ein Hörer aber verstand ἐν φρονέων, d. h. ein Partizipium und schuf damit das Verbum φρονέω. Danach konnte man die eben erwähnten Wendungen ὄλοα und κακὰ φρονέων bilden, weiterhin κακὰ φρονέουσιν (s. u. S. 58) und so fort . . .

Selbst wenn man aus dem besprochenen Formelvers ein Partizip φρονέων heraushörte, bedeutete das noch etwas anderes als unser „denkend“. Der εὔφρων hat „gute Vorstellungen“ entweder, weil er göttlich inspiriert ist, oder weil er Erfahrung von drei Generationen hat, — oder er ist einfach als solcher anerkannt, da er mit seinen Ratschlägen ständig die anderen besiegt hat; nie aber heißt es, daß er durch Nachdenken, durch eigenes Überlegen zu seiner Einsicht gekommen ist.

Schon Adjektive wie σώφρων und εὔφρων lassen vermuten, es gäbe „gesunde“ oder „gute“ φρένες. Das ist in der Ilias nur in

<sup>51</sup>) S.o. S. 49. — Zu Nestor sagt Agamemnon 2, 370 ἀγορῆ νικᾶς. 11, 627 heißt es von ihm βουλήν ἀριστεύεσκεν ἀπάντων.

begrenztem Maße der Fall. Als „heil“ oder „gesund“ werden die *phrenes* offenbar stillschweigend vorausgesetzt, solange ein Gott sie nicht „beschädigt“ (*βλάπτει*); Gesundheit ist (was wir noch heute durchaus nachempfinden) Freiheit von Krankheit. Wenn die Ilias „gute“ *phrenes* erwähnt, dann mit Negation: 6,352 sagt Helena von Paris, seine *phrenes* seien nicht *ἔμπεδοι* (etwa „solide“), — er ließe sich verleiten zu Dingen, die seinem guten Ruf schadeten; Apoll meint 24,40, die *phrenes* des Achill seien nicht *ἐναίσιμοι*; Athena sagt 8,360 im Zorn von ihrem Vater, „er rase in seinen *phrenes*, den nicht guten“, *φρεσὶ μαίνεται ὄνκ ἀγαθῆσι*. Wir wissen zwar, daß der *δαίφρων* „wütet“ (*μαίνεται* s. Anm. 21); das wäre dann eine „gute“ Wut, doch wo man Vernünftiges von ihnen erwartet, spricht man nicht von „guten“ *phrenes*. Ähnlich ist 17,469 die Rede von „edlen *phrenes*“ in einem negativen Zusammenhang (s. o. S. 47): ein Gott legt einen unvoreilhaften Plan in die Brust und nimmt die *ἑσθλαὶ φρένες*. So waren auch die positiven Adjektive auf *-φρων* im Gegensatz zu *ἄφρων* gebildet und eine Unterscheidung der „inneren“ Qualitäten des Menschen ging von der Alternative aus, ob jemand *phrenes* „hat“ oder „nicht hat“, wobei das Auffallende und zunächst Formulierende das „Nicht-haben“ ist. Das Haben ist das Natürliche, von dem man nicht redet.

In der Odyssee jedoch (24,194) sagt die Seele Agamemnonns im Hades zu Odysseus: *ὡς ἀγαθαὶ φρένες ἦσαν ἀμύμονι Πηνελόπειῃ· περίφρων* war ständiges Beiwort der Penelope (s. o. S. 52); daß sie „gute *phrenes* hatte“ erläutert offenbar das Beiwort, und hebt die Qualität des „inneren“ Organs hervor, dem sonst eigentlich nur etwas zustößt.

Noch weiter führt es, wenn drei Stellen der Odyssee von einem Menschen, der sich ordentlich und vernünftig benimmt, sagen: *φρεσὶ γὰρ κέχρητ' ἀγαθῆσι*, „er (oder sie) gebrauchte gute *phrenes*“, d. h. handhabte sie wie ein Werkzeug oder Organ, das verschiedene Qualitäten haben kann. Das impliziert eine Tätigkeit, die man mit den *phrenes* ausübt, ist jedoch vom „Denken“ noch weit entfernt, — das müßte eine Tätigkeit der *phrenes* selbst sein. Die erste Stelle (3,268) zielt auf Klytaimestra, die der Verführung des Aigisth zunächst widerstand und „gute *phrenes* gebrauchte“; dies tat auch Eumaios (14,421), der vor dem Mahl das Opfer nicht vergaß, und schließlich (16,398) der Freier Amphinomos, der am Mordplan gegen Telemach nicht teilnahm, und dessen Reden der Penelope am besten zu gefallen pflegten. Aber trotz der positiven Wendung taten die *phrenes* nicht eigentlich das Gute, unterließen vielmehr

das Nicht-Gute: Klytaimestra widerstand der Versuchung, Eumaios vergaß nicht das Opfer, Amphinomos nahm nicht teil an den bösen Plänen. Wo jemand ἄφρων hätte sein können, würdigt man seine „guten“ *phrenes*. So erleichtern die adjektivischen Wendungen eine moralische Differenzierung. Aber die Wendung „gute *phrenes* gebrauchen“ bleibt beschränkt auf die dritte Person der Vergangenheit, d. h. auf die Feststellung des Faktisch-Geschehenen.

Darüber hinaus macht das Verbum *φρονέω* es möglich, daß jemand sagt: „ich tue etwas in (oder mit) meinem Geist.“ Freilich ist Vorsicht geboten, bei homerischen Verben ohne weiteres im Aktiv eine „Tätigkeit“ zu sehen, denn erstens steht im Gegensatz zum „Aktiv“ nicht nur das Passiv, sondern (bedeutsamer sogar) das Medium, das so etwas wie „innere“ Beteiligung bezeichnet<sup>52</sup>), und zweitens hebt der Unterschied von Präsens- und Aorist-Stamm den Gegensatz von Dauer und Punktuell hervor, und macht vor allem den Unterschied von „Zustand“ und „Ereignis“ wichtig.

Immerhin wird deutlich, wie sich der Aspekt ändert, ob man substantivisch von den *phrenes*, adjektivisch von einem ἄφρων, einem εὔφρων spricht, oder verbal vom *φρονεῖν*: von den *phrenes* kann man nur sagen, was „in“ ihnen geschehen oder was ihnen zugestoßen ist, ob sie sind oder nicht sind, — oder höchstens, in welchem Zustand sie sind infolge eines Betroffenseins (daß sie etwa zittern). Das Adjektiv erschließt solche „gegenwärtigen“ Zustände viel differenzierter und „geistiger“, und die zunehmende Zahl der -φρων-Adjektive, die sich im Gegensatz zu dem negativen ἄφρων bilden, erschließt eine Fülle von Eigenschaften, momentanen und dauernden.

Im Verbum *φρονεῖν* tritt dann die Person hervor, deren *phrenes* tätig sind, und es wäre lohnend, im einzelnen zu verfolgen, wie sich so das Wissen um eine geistige Tätigkeit herausbildet und wie das Verbum weiter noch als die Adjektive über „Vorstellungen“ von Gegebenem hinausgreift und „Gedachtes“ zu seinem Objekt macht<sup>53</sup>). Dabei wäre nicht nur die eigentümliche Linie vom Substantiv über das Adjektiv zum Verbum — und dann zu dem neu-

<sup>52</sup>) Aufbau der Sprache S. 99.

<sup>53</sup>) Wenn Ph. N. Lockhart, Cl. Phil. 61, 1966, 102 meint, *φρονεῖν* wäre „atmen“ (*φρένες* seien die Lunge, s. Anm. 15), und das bestätigt findet durch die Wendung μέγα φρονεῖν, die nur „tief atmen“ bedeuten könne, so ist zu erinnern an *μεγάθυμος*, *μεγαλήτωρ*, *μεγαλιζομαι θυμῷ* usw., — und daß Tiere in der Ilias „tief atmend“ genannt sein sollen (11, 325; 16, 758), ist nicht sehr wahrscheinlich.



artigen Substantiv, dem „Abstraktum“ *φρόνησις* genauer zu beschreiben, sondern vor allem das merkwürdige Phänomen zu erklären, daß die Bezeichnung für die geistige Tätigkeit des Denkens nicht abgeleitet ist von einem Wort, das schon Ansätze zeigte für eine aktive Auseinandersetzung mit der Außenwelt (wie *γνώναι*, *συνιέναι* usw., aber auch *νόος*<sup>54</sup>) o. ä.); die *phrenes* hatten zwar den Nachteil, nur rezeptiv zu sein, aber den großen Vorteil, allen „Eindrücken“ offen zu stehn: „sinnlichen“ Erfahrungen, Emotionen, sogar Erinnerungen.

Wenn (wie erwähnt) für die Bedeutung von *φρονεῖν* das Adjektiv *εὐφρων* wichtig geworden ist, verknüpfen doch einige wenige Stellen der Ilias das Verbum auch mit anderen Adjektiven auf *-φρων*. 4, 361 sagt Agamemnon zu Odysseus, als sie über den Verlauf der Schlacht sprechen: *τὰ γὰρ φρονεῖς ἄ τ' ἐγὼ περ*, — sie sind *ὁμόφρονες* und so erscheint denn dies Adjektiv neben dem Verb 22, 264:

*οὐδὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσιν,  
ἀλλὰ κακὰ φρονέουσι διαμπερὲς ἀλλήλοισιν.*

Vgl. auch 15, 50 (Zeus zu Hera) *εἰ . . . ἴσον ἐμοὶ φρονέουσα μετ' ἀθανάτοισι καθίζοις* und 5, 441: *μηδὲ θεοῖσιν ἴσ' ἔθελε φρονέειν* (hier fast = *μέγα φρονέειν*). Auf *δαίφρων* oder *πρόφρων* wird man drei andere Stellen zurückführen müssen: 6, 79 sagt der Seher Helenos zu Äneas und Hektor: ihr beiden seid die besten *ἐπ' ἰθὺν . . . μάχεσθαι τε φρονέειν τε* (vgl. etwa 12, 124 *τῇ ᾧ ἰθὺς φρονέων ἵππους ἔχε*). 13, 135: *οἱ δ' ἰθὺς φρόνεον, μέμασαν δὲ μάχεσθαι*. 17, 286: die Troer *φρόβειον δὲ μάλιστα ἄστν ποτὶ σφέτερον ἐρύειν* (sc. Patroklos' Leiche) *καὶ κῆδος ἀρέσθαι*.

Viel wichtiger wurde der Zusammenhang des *φρονεῖν* mit dem Reden, den der Formelvers mit *εὐφρονέων* herstellte (s. o. S. 54). Denken und Reden setzen auch wir einander gegenüber, und zwar mit großen Unterschieden. Wir können etwa sagen: denke darüber einmal nach und sage mir deine Meinung. Da ist das Reden Folge des Denkens. Die Ilias kennt dergleichen noch nicht. 14, 195 sagt Aphrodite zu Hera (ebenso 18, 426 Hephaistos zu Thetis):

*αὔδα ὅτι φρονεῖς· τελέσαι δέ με θυμὸς ἄνωγεν,  
εἰ δύναμαι τελέσαι γε καὶ εἰ τετελεσμένον ἐστίν.*

Wir können das angemessen wiedergeben durch die Worte: „Sage mir, was du denkst“, aber das bedeutet nur: „teile mir mit, was

<sup>54</sup>) Vgl. K. v. Fritz, Die Rolle des *ΝΟΥΣ*, in: Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, hrsg. v. H.-G. Gadamer, Darmstadt 1968, S. 246–363.

du im Sinn hast“, genau wie der Formelvers mit dem Partizipium besagt: „er sprach Gutes (d. h. Kluges) im Sinn habend“, ohne daß dies durch „Nachdenken“ gewonnen wäre. Immerhin setzt in diesen Versen jemand bei seinem Gesprächspartner „unausgesprochene Gedanken“ voraus: er sagt dann weiter, sein *thymos* gebiete ihm, diesen Gedanken, wenn er könne, zu „vollenden“ (τελέσαι, d. h. in die Realität umzusetzen), „wenn er so ist, daß er ‘vollendet sein’ kann“ (εἰ τετελεσμένον ἐστίν). Was man φρονεῖ, kann man also aussprechen (αὐδᾶν), und es ist dann die Frage, ob es „vollendet“, realisiert werden kann<sup>55</sup>).

Etwas weiter führen die letzten drei Stellen, an denen das Verb φρονεῖν in der Ilias vorkommt, — nun aber in der 1. Person. In den Worten des Menelaos 3, 98 ist φρονεῖν „etwas persönlich, wirklich meinen“. Hektor hat vorgeschlagen, den Krieg durch einen Wettkampf zwischen Paris und Menelaos zu entscheiden. Darauf sagt dieser: „ich bin überzeugt“, daß schon die Griechen und Trojaner voneinander getrennt sind (also der Frieden wiederhergestellt ist). Wichtiger sind die beiden Stellen aus dem 9. Buch, an denen Achill sagt: φρονέω, „ich habe eine Meinung“. In v. 309 antwortet er Odysseus, der ihn zu bereden versucht, wieder am Kampf teilzunehmen, nun sei es nötig, „das Wort rücksichtslos hinauszusagen (τὸν μῦθον ἀπηλεγέως ἀποειπεῖν), wie ich es im Sinn habe (φρονέω) und wie es vollendet sein wird (ὡς τετελεσμένον ἔσται), denn der ist mir verhaßt wie der Tod, der Eins in den *phrenes* verbirgt, aber Anderes sagt (ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπη)<sup>56</sup>). Ich aber werde reden, wie es mir am besten zu sein scheint“. Die drei Stufen des φρονεῖν, λέγειν und τελεῖν kehren wieder, doch neu tritt hervor, daß der „Denkende“ sein Denken handhabt, freilich nur insofern er es ausspricht oder verbirgt: Davon, wie die Meinung gewonnen ist, ob durch göttlichen Eingriff oder durch eigenes Nach-

<sup>55</sup>) Vgl. auch die Worte Heras an Zeus 1, 542:

αἰεὶ τοι φίλον ἐστὶν ἐμεῦ ἀπονόσφιν ἐόντα  
κρυπτάδια φρονέοντα δικαζέμεν· οὐδέ τι πῶ μοι  
πρόφρων τέτληκας εἰπεῖν ἔπος ὅτι νοήσης.

<sup>56</sup>) Die *phrenes* als „Versteck“, in dem man Gedanken „verbirgt“, tauchen hier zum ersten Mal auf, offenbar im Zusammenhang mit dem neuen Sinn von φρονέω, vgl. auch κρυπτάδια φρονέοντα o. Anm. 55. Das listige κεύθειν und κρύπτειν spielt in der Odyssee eine viel größere Rolle als in der Ilias. Jedenfalls sagt Thetis 1, 361 zu Achill, ohne an List zu denken: τί δέ σε φρένας ἵκετο πένθος; ἐξαύδα, μὴ κεύθε νόω, ἵνα εἶδομεν ἄμφω. Beim νόος geht es darum, καταλέγειν ἀλήθειαν, alles aufzuzählen, ohne etwas zu vergessen.

denken oder durch „Einfall“ (in die *phrenes*), verlautet nichts. Auch über das „Vollenden“, *τελεῖν*, heißt es nur passivisch, daß es vollendet wird, während an der kurz zuvor zitierten Stelle (14, 195) zumindest der Gesprächspartner ein *τελεῖν* des Gedachten in Aussicht stellt (der Denkende selbst spricht nur vom „vollendet werden“). Wenn hier *φρονεῖν* „eine Meinung haben“ heißt, so ist es eine dezidierte und persönliche, eine Überzeugung. Ähnlich sagt Achill bald darauf (9, 608) zu Phoinix, der ihm seine Ehre mit Geschenken wiederherstellen will: „Solcher Ehre bedarf ich nicht; ich denke (*φρονέω*), durch die *αἴσα* des Zeus (d. h. durch das, was dieser mir zuteilt) geehrt zu sein.“

Das Wichtigste an diesen Worten Achills aber ist, wie er den konventionellen Anschauungen entgegentritt. Er will *ἀπηλεγέως ἀποειπεῖν*, hinausreden ohne *ἀλέγειν*, d. h. ohne sich um das zu kümmern, was die Konvention eigentlich erfordert. Die „Ehre“, die dem Menschen seinen Wert in der Gesellschaft verleiht, gibt er preis, da Zeus ihn ehrt, — und ihm ist verhaßt wie der Tod, nicht unverhüllt zu sagen, was er meint. Die Vorgeschichte ist, daß Agamemnon dem Achill seine Ehre genommen, Thetis aber von Zeus erreicht hatte, daß er sie durch die Niederlage der Griechen wiedergewann. Dies Urteil des Zeus ist ihm wichtiger als sein „guter Ruf“. Der Edelste und Beste der Griechen lehnt sich also auf gegen seine Gesellschaft, — aus eigener Überzeugung. Aber, — worauf es in unserem Zusammenhang vor allem ankommt, — von eigenem Nachdenken ist in diesem *φρονεῖν* Achills nichts zu spüren. Der Grund für seine Überzeugung ist, daß er die Meinung der Götter kennt; er macht sich zum Richter, weil er vom Richtspruch des Zeus weiß.

Man mag die Frage aufwerfen, ob der epische Dichter diese „mythische“ Selbstinterpretation ernst genommen hat, ob das allenfalls nur „poetische“ Sprache ist. Wer jedoch verfolgt, wie wenig „Philosophisches“ im Gebrauch von *φρονεῖν* bei Homer liegt, wird kaum Zweifel hegen, zumal das Auftauchen einer neuen Auffassung des „Geistes“ innerhalb der epischen Dichtung klar nachzuweisen ist, diese aber selbst in der Odyssee erheblich hinter einem „aufgeklärten“ Denken zurückbleibt.

Zu dieser Erörterung über *φρονεῖν* sei eine Prioritäten-Frage aufgeworfen in den sog. Entscheidungsszenen<sup>57)</sup>. Dreimal erscheint in der Ilias der Dativ

<sup>57)</sup> Über diese vgl. Chr. Voigt (s. o. Anm. 27), dessen Ergebnisse ich hier als einleuchtend voraussetze; auf S. 11–17 behandelt er die Frage, wie weit man in *μερμηρίζειν* und *ὄρμαινεω* ein „Denken“ sehen darf.

des Partizipiums φρονέοντι in einem Zusammenhang, in dem man das Verbum φρονεῖν besonders gern mit „denken“ übersetzt: ὧδε δέ οἱ φρονέοντι δοάσσατο κέρδιον εἶναι „als er so darüber nachdachte, erschien ihm das Folgende besser“ (eig. „gewinnbringender“). Jedesmal geht voraus: er überlegte (διάνδιχα μερμήριξε 13, 455; ὄρμαινε δαϊζόμενος 14, 20; φράζετο 16, 646), ob er dies oder jenes tun sollte. Daneben kann die Ilias eine Entscheidungsszene mit einem anderen Satz abschließen: ἦδε δέ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνεται βουλή<sup>58</sup>), „dieser aber erschien in seinem *thymos* als der beste Plan“. Anders als in der vorigen Formel überlegt hier jemand nicht, ob er das eine oder andere tun soll, sondern, wie er etwas Bestimmtes erreicht (μερμήριξε κατὰ φρένα, ὡς ... 2, 3; μερμέριξε ... ὅπως ... 14, 159; πολλὰ φρεσὶν ὄρμαινῶν 10, 4 (daß es um ein „Wie“ geht, zeigt sich im folgenden).

Da, wie sich herausgestellt hat, der in der ersten Gruppe stets auftauchende Dativ φρονέοντι in eine verhältnismäßig späte Zeit der Entwicklung homerischer Sprache gehört, könnte man vermuten, daß dieser Typus der „Entscheidungs-Szenen“ jünger sei als der, in dem die ἀρίστη βουλή auftaucht. Ein näheres Eingehen auf die konkreten Situationen kann das vielleicht klären. Die beiden Typen (ich nenne sie 1.) den κέρδιον- und 2.) den βουλή-Typ) zerlegen die Beschreibung in zwei Teile: der erste beschreibt die Hilflosigkeit und das μερμηρίζειν, der zweite dessen Überwindung. Die beiden Typen unterscheiden sich zunächst dadurch, daß sie Hilflosigkeit (a) und Überwindung (b) auf verschiedene Weise im „inneren“ lokalisieren:

- 1) κέρδιον a) 13, 455 διάνδιχα μερμήριξε ohne Lokalisation, 14, 20 ὄρμαινε δαϊζόμενος κατὰ θυμὸν, 16, 646 φράζετο θυμῶ.  
b) φρονέοντι δοάσσατο κέρδιον εἶναι.
- 2) βουλή a) 2, 3 μερμήριξε κατὰ φρένα ὡς ... 14, 159 μερμήριξε (ohne Lokalisation) ... ὅπως ... 10, 4 πολλὰ φρεσὶν ὄρμαινῶν ...  
b) ἦδε δέ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνεται βουλή.

Bei 1a erscheint zweimal θυμός, bei 1b φρονέοντι (das immerhin von φρήν abgeleitet ist), bei 2a dagegen zweimal φρένες, bei 2b θυμός. Das sieht nicht nach Zufall aus, — vielleicht ist es nicht sinnlos.

Am ausführlichsten von diesen sechs Szenen beschreibt den „inneren Vorgang“ der Anfang der Dolonie (2a, 3): Den Atriden Agamemnon hielt nicht der süße Schlaf πολλὰ φρεσὶν ὄρμαινοντα so, wie wenn Zeus ein Gewitter sendet ... oder den großen Rachen des scharfen Krieges öffnet, so seufzte Agamemnon in der Brust, tief aus dem Herzen (καρδίης), und seine *phrenes* zitterten ihm im Innern. Zweimal ist ausdrücklich gesagt, daß Agamemnon in seinen *phrenes* betroffen ist, — auch daß er schlaflos ist (wie übrigens auch Menelaos v. 25) und zittert, paßt zu dem allzu starken Schock, durch den jemand ἄφρων wird (s.o. S. 46), — „verstört“ (ταφών) und hilflos. Als „bester Rat erscheint“ ihm dann, zu Nestor zu gehen, „ob der mit ihm

<sup>58</sup>) Vgl. auch die Formel (s.o. S. 54) οὗ καὶ πρόσθεν ἀρίστη φαίνεται βουλή, die als Tatsache feststellt, daß jemand sich mit dem besten Rat bewährt hat.

einen trefflichen Plan bauen könne“, *εἴ τινα οἱ σὸν μῆτιν ἀμόμωνα τεκτῆραυτο* (10, 19).

Schlaflos ist auch Zeus am Anfang des 2. Buches, als er *κατὰ φρένα μερμηρίζει*, wie er die Ehre des Achill wiederherstellen kann. Der Schock, den Zeus erfahren hat, ist gewiß nicht so jäh, wie der Agamemnons, aber daß er schlaflos ist, verrät, wie „betroffen“ er war. Die 3. Stelle, an der unser Schema vorkommt, sagt nicht, daß das *μερμηρίζειν* in den *phrenes* stattfindet: Hera überlegt, wie sie Zeus davon ablenken kann, den Troern zu helfen, — in der Tat ist sie da nicht von einem überraschenden Ereignis „betroffen“: sie hat sich in ihrem *thymos* gefreut (14, 156), daß Poseidon den Griechen hilft, — als sie Zeus sieht, wird ihr dieser in ihrem *thymos* verhaßt (158), da „erscheint ihr in ihrem *thymos* als der beste Plan“ (161), ihn zu verführen und damit abzulenken.

Dreimal reagiert also ihr *thymos*, einmal in Sympathie, einmal in Antipathie, das dritte Mal, als ihr „der beste Plan“ vor Augen „erscheint“, *φαίνεται*, — ja, „erglänzt“, wie man noch treffender übersetzen kann: auch hier setzt etwas „Lockendes“ jemandem, dem ein Licht aufgeht, den *thymos* in Bewegung.

Noch einmal erscheint die Wendung *διάνδιχα μερμήριξεν*, freilich ohne Bezug auf die *phrenes* und auf „die beste *bulé*“, im 1. Buch der Ilias (189): Als Agamemnon dem Achill die Briseis fortnehmen will und ihm *ἄχος* erregt: *ἐν δέ οἱ ἦτορ στήθεσσι λασίοισι διάνδιχα μερμήριξεν*, — ob er ihn mit dem Schwert angreifen soll oder nicht . . . *ἦος ὁ ταῦθ' ὤρμαινε κατὰ φρένα(!) καὶ κατὰ θυμόν*<sup>59</sup>) — da kam Athena und löste den Konflikt. Hier erschien (*ἐφαίνετο*) kein Rat, sondern Athena „ihm allein erscheinend“ (*οἶψ φαινομένη*) „... und furchtbar leuchteten, erglänzten ihre Augen“ (*δεινῶ δέ οἱ ὄσσε φάανθεν*).

So verschieden diese Stellen sind, so weit sie auch zeitlich auseinander liegen mögen (die Agamemnon-Szene gehört zur Dolonie), scheinen sie doch in ihrem Gebrauch von *phrenes* und *thymos* den alten Sinn dieser Wörter zu bewahren.

In der anderen Gruppe typischer Entscheidungs-Szenen ist die Abschluß-Formel wohl nicht nur des Wortes *φρονέοντι* wegen die jüngere; auch *δοάσσατο κέρδιον εἶναι* klingt „aufgeklärter“ als *ἀρίστη φαίνεται βουλή*: das Abwägen des Gewinnbringenderen (Komparativ) impliziert eher menschliches Überlegen als das Erscheinen des besten Rats.

Wie wenig wir bei Homer voraussetzen dürfen, was wir „denken“ nennen, zeigen die Wendungen, die etwa besagen, daß jemand „sich etwas ausdenkt“, *μήδεται*, *μερμηρίζει*, denn Ziel ist hier nicht die Wahrheit oder die Tugend: *μήδεσθαι ἔργα* etwa bedeutet vornehmlich: Übles aussinnen, und *μερμηρίζειν* hat in der Odyssee List und Mord zum Objekt<sup>60</sup>). Vor allem aber ist *βυσσοδομεύειν* in der Odys-

<sup>59</sup>) Es war nicht nur ein Schock für ihn, sondern lockte ihn auch, das Schwert zu ziehen (s. Anm. 28).

<sup>60</sup>) Über Imperative wie *μῆσαι*, *φράζεο* s. Entd.<sup>4</sup> 323.

see, das „in die Tiefe Bauen“, ein heimliches, böses Planen, — die Tiefe ist nicht die Intensität, wie bei den Lyrikern (s. Anm. 13), sondern die Verborgenheit<sup>61</sup>).

Daß „Tiefe“ des Denkens nötig ist, um sich persönlich, moralisch zu entscheiden, formuliert zuerst und am großartigsten Aischylos, wenn er Pelagos in den Hiketiden v. 407 ff. sagen läßt:

δεῖ τοι βαθείας φροντίδος σωτηρίου  
 δίκην κολυμβητήρος ἐς βυθὸν μολεῖν  
 δεδορκὸς ὄμμα μηδ' ἄγαν ὤνωμένον,

und der Chor (v. 418) ihm einprägt:

φρόντισον καὶ γενοῦ  
 πανδίκως εὐσεβῆς πρόξενος.

Da ist es nicht mehr damit getan, daß man „an etwas denkt“ oder sich ein bestimmtes festes Ziel „ausdenkt“ und plant, sondern die Frage ist, wie in einer problematischen Situation das Rechte und Fromme zu tun ist, — *μῶν οὐ δοκεῖ δεῖν φροντίδος σωτηρίου*; „meint ihr nicht, daß es da des rettenden Denkens bedarf?“ Das ist dann die Tätigkeit: „über etwas nachdenken.“<sup>62</sup>)

Wie sich diese Motive zusammenfinden und sich ein „philosophisches“ Denken entwickelt, zeigt nun freilich die Geschichte des Wortes *φρονεῖν* nur sehr unvollkommen an der trümmerhaften Überlieferung der Vorsokratiker; vollends bleibt im Dunkeln, wie

<sup>61</sup>) Diese „Metapher“ vom Pläne-„Bauen“ („Schmieden“ würden wir sagen) „in den *phrenes*“ verknüpft zwei schon in der Ilias vorkommende Wendungen: *κακὰ φρονέων* (s.o. S. 54) und *μητιν* oder *δόλον ὑφαίνειν*. 7, 324 heißt es, daß Nestor „als erster seinen Plan webte“ in der Versammlung der Helden bei Agamemnon, d.h. ihn vor den anderen entwickelte. Das ist ein Formelvers, der 9, 93 wiederkehrt. 6, 187 versucht der König der Lykier, den Bellerophon durch immer neue Aufgaben zu töten: *πυκινὸν δόλον ἄλλον ὑφαυε*, „er webte ihm eine dichte neue List“. In der Odyssee (4, 739) kommen dann (wie übrigens auch 3mal bei *βυσσοδομεύω*) die *phrenes* ins Spiel: Penelope möchte, daß Laertes in seinen *phrenes* einen Plan webte, *ἐνὶ φρεσὶ μητιν ὑφήνας*, herkäme und vor dem Volk klagte, ob sie Telemach vernichten wollen. Anderes bezeichnet dann *βαθύφρων* bei Solon fr. 33, 1 W.: „die Leute verlachen mich und sagen: *οὐκ ἔφην Σόλων βαθύφρων οὐδὲ βουλήεις ἀνὴρ*, Solon war kein tief-wissender noch ein überlegender Mann . . .“. Über das homerische *πολύφρων* „viel-wissend“ (das ständige Beiwort des Odysseus) hinaus begreift das Wort die Klugheit nicht als Quantität von Wissen und Erfahrung, sondern als Intensität. Vgl. auch Theogn. 1049 ff.

<sup>62</sup>) *φροντίς* und *φροντίζειν* erscheinen hier zum ersten Mal. — *φροντίδα βαθύβουλον* will der Chor Aisch. Pers. 142 anstellen, *πάπταινε καὶ φρόντιζε* sagt Hermes Aisch. Prom. 1034.

und wo zum ersten Mal die neue substantivische Wende vollzogen ist, die „Abstraktion“ *φρόνησις*, die dann „das Denken“ zum Gegenstand der Philosophie machen konnte.

Immerhin geben die wenigen uns erhaltenen Belege wertvolle Hinweise. Für Heraklit ist die Phronesis der Weg zum „gemeinsamen“ Ziel, d. h. zur Wahrheit, die für alle Menschen verbindlich ist, denn er sagt (fr. 2): „Man soll dem Gemeinsamen folgen. Obwohl aber der Logos gemeinsam ist, leben die Meisten, als hätten sie eine eigene *Phronesis*,“ Danach ist auch fr. 113 zu verstehen: „Gemeinsam ist allen das *φρονεῖν*.“ So nennt er fr. 112 das *σωφρονεῖν* die höchste Tugend und die *sophia* besteht ihm darin, das Wahre zu sagen und zu tun, indem man auf die Natur „hinhört“. Dies „Folgen“ und „Hinhören“ ist das tätige Bemühen um verborgene Wahrheit. Dies Neue macht die Philosophie bewußt<sup>63</sup>). Von solchem *φρονεῖν* sprechen Parmenides (fr. 16,2) und Empedokles (108,2; 110,10 auch *φρόνησις*); Sokrates und Platon entwickeln es weiter und vollends bei Aristoteles und in der Stoa wird die *Phronesis* zentrales Thema der Selbstinterpretation des Menschen.

## The Accent of Adverbs in -θεν: A Historical Analysis

By DONALD A. RINGE, Jr., Lexington (Kentucky)

1. No historical explanation for the anomalous and apparently haphazard accentual pattern of Greek adverbs in -θεν has ever been successfully proposed. In an attempt to explain the accent of those in -όθεν, and similar case forms in -όφι, derived from barytone *o*-stems, Jerzy Kuryłowicz has remarked that “la limitation de l’accent [i.e., the fact that it can stand no farther leftward than the *o*] paraît . . . conditionnée par la voyelle „de composition“ ou „de liaison“ -o-, cf. *κοτυληδον-ό-φι* < *κοτυληδών*, *ἔσχαρ-ό-φι* (pour \**ἔσχαρηφι*).”<sup>1</sup>) However, this does not explain *οἴκοθεν* and similar forms, nor does it in any case provide more than a general and rather vague idea of the historical developments that might be

<sup>63</sup>) Weiteres über diesen „Weg“ zur Erkenntnis s. Entd.<sup>4</sup> 219, zumal Anm. 18 (S. 316).

<sup>1</sup>) Jerzy Kuryłowicz, *L’Accentuation des langues indo-européennes*, 2nd ed., Prace Językoznawcze, 17 (Wrocław: Polska Akademia Nauk, 1958), p. 138.