

WIE DIE GRIECHEN LERNTEN, WAS GEISTIGE TÄTIGKEIT IST

MEIN LIEBER DODDS,

in dem ersten Kapitel Ihres grundlegenden Buches 'The Greeks and the Irrational'¹ machen Sie einige Bemerkungen über *psyche*, *noos*, *thymos* bei Homer (S. 15 f.), über den Gebrauch von *εἰδέναι* = 'wissen' und 'gesehen haben' und schließlich über das 'Sich-Erinnern' oder 'Vergessen' bei der Besinnung auf moralisches Verhalten wie etwa der Tapferkeit (S. 16 f.). Sie schließen diese allgemeinen Erörterungen mit den Worten: 'Such a habit of thought must have encouraged the belief in psychic intervention. If character is knowledge, what is not knowledge is not part of the character, but comes to a man from outside. When he acts in a manner contrary to the system of conscious dispositions which he is said to 'know', his action is not properly his own, but has been dictated to him. In other words, unsystematised, nonrational impulses, and the acts resulting from them, tend to be excluded from the self and ascribed to an alien origin.'

Wenn das für Homer richtig ist (und mir scheint es evident) und wenn die späteren Griechen ein ausgeprägtes Bewußtsein dafür hatten, daß der freie und überlegene Mensch durch eigene geistige Kraft Klarheit gewinnen muß über das, was wahr, gut und schön ist, kann man diesen Weg dahin vielleicht verfolgen an der Art, wie jeweils die Griechen das Erkennen aufgefaßt haben.

Vor 50 Jahren habe ich in meiner Dissertation über die Ausdrücke für den Begriff des Wissens versucht zu zeigen, wie sich in Wörtern wie *γινῶναι*, *κυνιέναι*, *ἐπίστασθαι*, *σοφία*, *ἱστορεῖν*, *μαθεῖν* verschiedene Vorstellungen vom Wissen äußern, aber das entscheidende Problem, das Sie mit Ihrem eben zitierten Satz aufwerfen, habe ich damals überhaupt noch nicht gesehen. Darf ich Ihnen als ein Zeichen der Dankbarkeit, daß Sie solche Fragen angeregt haben, und als Zeichen der Freude darüber, daß unsere philologische Arbeit in manchem sich so verträglich entwickelt hat, diese Zeilen zu Ihrem 80. Geburtstag überreichen? An ein paar Beispielen läßt sich vielleicht zeigen, wie die nachhomerische Zeit den Gedanken entwickelt hat, daß man suchen und forschen muß, um zu höherem Wissen zu kommen.²

I. γινῶσκειν

Bei Homer bezeichnet *γινῶσκειν* noch kein 'Erkennen', das mit Anstrengung oder Nachdenken verbunden ist. *γινῶναι* ist ein primär aoristisches Verb; das Präsens ist durch Reduplikation und das Suffix *-σκ-* sekundär gebildet. Die ursprüngliche Bedeutung ist also am Aorist *ἔγνω* und nicht am Präsens *γινῶσκω* abzulesen:³ Homer sagt z.B. *ἔγνω* 'er erkannte' jemanden, d.h. 'er erkannte ihn wieder'. Dies Identifizieren: 'Ah, das "ist" der,

¹ Berkeley and Los Angeles, 1951.

² Schon früh hat Hermann Fränkel ähnliche Probleme verfolgt und seine Ergebnisse zusammengefaßt in seinem Buch *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (1950, 2. Aufl. 1962), als dessen Ziel er bezeichnet, 'die spezifische Denkart der Epoche in ihrem Wesen zu erfassen und in ihrem geschichtlichen Wandel zu verfolgen'. Über die homerische Auffassung des Menschen sagt er (S. 88): 'Der Mensch . . . hat keine verborgenen Tiefen. . . . In dem sachlichen Bericht, den das alte Epos vom Tun und Reden der Menschen erstattet, wird alles ausgesagt, was die Menschen sind, weil sie eben nur

das sind, was sie tun und reden und leiden. . . . Wenn so der Mensch wie ein Kraftfeld ist, dessen Linien in Raum und Zeit hinausziehen ohne Grenze und Schranke, so können ebenso ungehindert auch andre Kräfte in ihn hineinwirken, ohne daß es Sinn hätte zu fragen, wo das Eigene anfängt und das Fremde aufhört.' Vergl. ferner etwa J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965 S. 239 über die Beziehungen zwischen Gott und Mensch bei Homer und J. Russo u. Bennett Simon, 'Homeric Psychology and the Oral Epic Tradition', *J. Hist. Ideas* 29, 1968, 483-98; *Quaderni Urbin.* 12, 1971, 40 ff.

³ Dazu und zum folgenden s. *Tyrtaios* S. 54 ff.

den ich schon kenne', ist nicht eigentlich eine Tätigkeit, sondern etwas, das einem zustößt und zwar plötzlich; mit dem 'Erblicken', dem *ἰδεῖν*, tritt es selbstverständlich ein.⁴ Das drückt der punktuelle Aorist angemessen aus. Demgegenüber bezeichnet das Präsens einen Zustand und bedeutet 'erkennen können', etwa in den Wendungen *οὐ γιγνώσκω*, *ὄσσον ἔγωγε γιγνώσκω*, *ἀλλὰ καὶ αὐτὸς γιγνώσκω*, oder das Imperfekt bezeichnet ein allmähliches Erkennen: als Hektor, den seine Gefährten umringen, aus seiner Ohnmacht aufwachte, da erkannte er sie, d.h. einen nach dem anderen.⁵

γνώναι kann mit den *φρένες* verbunden sein, dem Zwerchfell, in dem man sich 'betroffen' fühlt, wie bei Angst, Trauer, Freude. L.S.J. führt aus Homer ein Beispiel an, wo *ἐνὶ φρεσὶ* mit *γνώναι* verbunden ist und zwar unter der Bedeutung 'mind, as seat of the mental faculties, perception, thought'. Aber es geht auch hier nicht um geistige Fähigkeit oder Denken. Hektor hat seinen Speer gegen Achills Schild geworfen; er ruft nach Deiphobos und bittet um dessen Speer. Doch der ist verschwunden. "*Ἐκτωρ δ' ἔγνω ἐνὶ φρεσὶ φώνησέν τε* (*Il.* 22.296): 'So haben mich denn die Götter zum Tode bestimmt.' *ἐνὶ φρεσὶ* bezeichnet offenbar den furchtbaren Schock, den er empfängt. Ich verfolge das nicht weiter.⁶

Daß das Erkennen eine geistige Anstrengung ist, erfahren wir zum ersten Mal durch Archilochos. Im *fr.* 128 W. sagt er zu seinem Thymós: Freu dich über das Freudige, traure über das Traurige, aber nicht zu sehr, *γίνωσκε δ' οἶος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει*. Der Imperativ fordert den Thymós auf, sich zu bemühen, das zu erkennen, was verborgen hinter dem Offenbaren steckt.

Den Aorist-Imperativ *γῶθι* hat es wohl schon vor Archilochos gegeben, denn der Delphische Spruch *γῶθι κατὸν* wird älter sein. Das ist gewiß auch eine Ermunterung, seinen Geist in Bewegung zu setzen, aber noch keine Aufforderung zum Grübeln (wie Sokrates später gemeint hat). Es heißt: 'Mach die Augen auf, dann siehst du, was du bist: ein Mensch und kein Gott.' Man spricht hier von einem 'gnomischen' Aorist und von dessen 'quasi-Präsentischer Verwendung'.⁷ In Wahrheit hat *γῶναι* hier einfach seine

⁴ Wie das Erkennen vornehmlich an das Sehen, das Verstehen an das Hören, das Begreifen eines Zwecks an das praktische Können geknüpft ist, wie ferner im Sehen, Hören, Können jeweils schon eine 'geistige' aber unreflektierte Interpretation gegeben ist, zeigt Helmuth Plessner, *Die Einheit der Sinne*, 1923; vgl. jetzt auch den Abschnitt: 'Anthropologie der Sinne', in dem Sammelband: *Philosophische Anthropologie* 1970, 189–251. Der Satz: 'er sah, daß das Hektor war', meint schon 'er erkannte'. Um dies 'implizit' Mitgegebene schärfer zu explizieren, bedarf die Sprache der Verschränkungen verschiedener Aspekte, der Metaphern usw. In meinem Buch über den 'Aufbau der Sprache' habe ich versucht, die philosophisch-phänomenologischen Erwägungen mit sprachgeschichtlichen zu verknüpfen, damit sie sich womöglich wechselweise erhellen.

⁵ Vgl. zwei weitere Beispiele u., Anm. 6.— Daß das *γιγνώσκω* vor allem mit dem Sehen verknüpft wurde, zeigt besonders schlagend Hipp. *π. ἱερ. νούσου* 14, wo in einer Erörterung über die Empfindungen *βλέπειν* und *διαγιγνώσκω* zusammengehören. Den Vorrang des Sehens für die Erkenntnis betont vor allem Aristoteles am Anfang der Metaphysik.

⁶ Vgl. *Il.* 1, 333: Achill erkennt die Herolde Talthýbios und Eurybates, *Il.* 8, 446: Zeus kommt zum Olymp zurück und sieht Athena und Hera,

Il. 12, 530: *Γλαῦκος δ' ἔγνω ἦεν ἐνὶ φρεσὶ γήθησέν τε*, daß Apoll sein Gebet erhört und ihn heilt, *Il.* 24, 563: *Ἀχιλλ καὶ δέ σε γιγνώσκω* (ich kann dich erkennen), *Πηλεΐδης, φρεσὶν οὐδέ με λήθεις, ὅττι θεῶν τίς εἴηγε*, *Od.* 1, 420: *φρεσὶ δ' ἀθανάτην θεὸν ἔγνω*, *Od.* 22, 501: Odysseus erkannte nacheinander mit Ergriffenheit all seine alten Mägde, *γίνωσκε δ' ἄρα φρεσὶ πάσας*. Charakteristisch ist auch ein Gebrauch wie, *Il.* 5, 492: *δάκε δὲ φρένας Ἐκτορι μῦθος*. Ebenso eindrucksvoll ist die Wendung *φρεσὶ σύνθετο θέσπιν ἀοιδῆν*, *Od.* 1, 327: Penelope hört in ihrem Gemach, wie Phemios die 'traurige Heimkehr der Achaier besingt', oder *Od.* 20, 227: wo Odysseus dem Philoittios bestätigt, *πυντή* sei ihm in die *φρένες* gekommen.—Heute lokalisieren wir geistige Tätigkeit im Gehirn. Tatsächlich spüren wir es im Kopf, wenn wir einmal angestrengt nachgedacht haben. Solche Anstrengung ist mit Homers *γῶναι* eben nicht verbunden.— Weiteres über *φρένες* etwa bei Max Treu, *Von Homer zur Lyrik* (vgl. den Index); über die Zusätze *θυμῶν, φρεσὶ, κῆρ, ἦτορ* J. Latacz, *Zum Wortfeld 'Freude' in der Sprache Homers* 218 ff.—Die oben gegebene Erklärung scheint mir zum mindesten der Ausgangspunkt für die Bedeutung der *φρένες* zu treffen. Wieweit die homerische Sprache darüber hinauskommt, müßte eine umfangreiche Untersuchung aufweisen.

⁷ E. Schwyzer, *Gr. Gramm.* 2, 285, der aber schon mit Recht Bedenken gegen solche Auffassung äußert.

genuine punktuelle Bedeutung,—wie etwa *θανεῖν* in dem oft als Beispiel für den gnomischen Aorist angeführten Vers (*Il.* 9, 320) *κάθ' ἄν' ὁμῶς ὁ τ' ἀεργὸς ἀνὴρ ὁ τε πολλὰ ἐοργῶς*, wo es sich um ein punktuell Sterben handelt, nicht um ein *θνήσκειν*, was 'im Sterben liegen' heißt.⁸

Das Präsens *γίγνωσκε* bei Archilochos bedeutet also, daß das Erkennen nicht punkthaft eintritt, sondern eine Zeitlang andauert; es zielt auf Mühe und Anstrengung. Auch der Gegenstand des Erkennens ist hier ein anderer. Bei Homer geht das 'erkennen' immer auf etwas, das 'ist', sei es—das wird das Ursprüngliche sein—auf eine Person, die man wiedererkennt, oder auf ein Ding, das man als solches erkennt, oder, wie in der Hektor-Szene, auf ein Faktum, von dem man plötzlich sieht, daß es 'ist'. 'Welcher Rhythmus (was immer das sein mag) die Menschen hält' ist etwas, das über längere Zeit beobachtet sein will, ehe man es erkennt. Wer bei Homer einen anderen nicht gleich erkennt, hat als Hilfsmittel dagegen nicht, sich zu besinnen oder dergleichen, sondern dem anderen ins Gesicht zu schauen: *Il.* 17, 334 *Αἰνείας . . . Ἀπόλλωνα ἔγνω ἑάντα ἰδὼν* (Vgl. *Lex. frühgr. Epos* s.v. *ἄντα* I 913, 66 u. 914, 52 ff.). Schließlich ist unhomerisch, daß Archilochos seinen Thymós auffordert zu erkennen. Der Thymós ist bei Homer das Organ, mit dem der Mensch reagiert,⁹ und hat nichts mit dem *γνώναι* zu tun.¹⁰ Dafür ist höchstens der *νόος* zuständig, oder, wie wir gesehen haben, bei einem schockierenden Erkennen, die *φρένες*. Archilochos spricht den *θυμός* deswegen an, weil er Träger der Freude und des Leids ist. Aber schon die Anrede: *θυμέ, θύμ', ἀμηχάνοισι κήδεσιν κυκώμενε* ist unhomerisch: wenn der Thymós 'von hilflosen Sorgen aufgeführt' ist, konstituiert diese innere Spannung, die körperliche Organe nicht besitzen, ein Bewußtsein vom Seelischen, das für die archaischen Lyriker charakteristisch ist.¹¹

Wenn Archilochos mahnt, an den Wechsel zu denken, der hinter den Erscheinungen steht, könnten wir vielleicht erwarten, daß er nicht ein 'Erkennen', sondern ein 'Verstehen' fordert, also wie Homer *ξυνίει* (oder *ξύνει*) und nicht *γίγνωσκε* sagt; *συνιέναι* heißt ja eine Rede begreifen, also einem sich in der Zeit vollziehenden Prozess zu folgen, während das 'Erkennen' bis dahin etwas Punktuelles war. Aber *συνιέναι* bezeichnete damals nicht lediglich das theoretische Verstehen, sondern impliziert, daß der Hörende folgt und womöglich tut, was ihm gesagt ist (s.u.S. 180). Doch Archilochos will gerade das Objektiv-Sachliche hervorheben. Andererseits geht er davon aus, dass sein Inneres aufgewühlt ist,—dafür stellt sich das Wort *θυμός* ein, das eigentlich die 'Reaktion' bezeichnet. Wenn Archilochos dann dem Thymós den Befehl zu 'erkennen' gibt, verschränkt er Vorstellungen, die bis dahin getrennt waren und steuert auf einen Begriff von einer einheitlichen Psyche, die sowohl empfinden wie erkennen kann. Außerdem wird hier zum ersten Mal das Paradoxon der Wissenschaft sichtbar, daß objektive Erkenntnis subjektive Anstrengung erfordert.

Solon führt diese Gedanken weiter in *fr.* 16D.:

*γνωμοσύνης δ' ἀφανές χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι
μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μῶνον ἔχει.*

Vier neue Motive tauchen dabei auf: Objekt des Erkennens ist das *ἀφανές*, das, was sich nicht unmittelbar den Sinnen darstellt; dies Erkennen des Unsichtbaren ist 'höchst schwierig', *χαλεπώτατον*, die Mühe wird also ausdrücklich hervorgehoben; dies Erkennen wird abstrakt mit einem Substantiv, *γνωμοσύνη*, bezeichnet; die Vorstellung von der Mühe der geistigen Tätigkeit erscheint nicht nur (wie übrigens in der Frühzeit auch bei anderen Verben, s.u.S. 176) in einer Mahnung, sondern als sachliche allgemeine Feststellung. Das sind vier weitere Schritte auf die Philosophie hin.

⁸ Vgl. *Tyrtaios* 55 und die dort angeführte ungedruckte Dissertation von Gerda Knebel.

⁹ Vgl. *Tyrtaios* 9 ff.

¹⁰ *γνώ κατά θυμόν* heißt es von Aias *Il.* 16, 119, der

schaudernd merkt, daß Zeus sich von ihm abgewandt hat, und sich deshalb zum Rückzug wendet (vgl. *Entd.*³ 31). S. auch u. S. 183.

¹¹ *Entdeckung*³ 99.

Leider sagt das Fragment nicht, auf welchen Gegenstand Solon dies Erkennen richtet; doch wird er hier wie sonst auf die Dike, das Recht spekulieren. Jedenfalls geht die Frage nach dem Erkennen auf etwas, das 'ist', auf ein Seiendes, das nun aber ein ἀφανές ist, also nicht sichtbar, wie Personen, Dinge, ja, auch Situationen, die bei Homer Objekte des Erkennens sind,—eines Erkennens ohne Anstrengung.

2. εἰδέναι

Wie sich Ausdrücke aus dem Feld des Schens von der sinnlichen Erfahrung lösen, zeigt vor allem das Verb εἰδέναι, das eigentlich 'gesehen haben' bedeutet.

Homer hat eine sehr genaue Vorstellung davon, was das vollkommene Wissen sei. In dem Musen-Anruf vor dem Schiffskatalog (*Il.* 2, 484 ff.) sagt er: 'Ihr seid dabei und habt alles gesehen und wißt es (πάρεστέ τε ἴστε τε πάντα).¹² Den Inhalt solchen umfassenden Wissens bezeichnet er, als er von dem Seher Kalchas spricht (*Il.* 1, 70): ὅς ἤδη τὰ τ'έοντα τὰ τ'έσσομένα πρό τ' έόντα, 'das Seiende, das künftig Seiende und das früher Seiende'; freilich ist es nicht 'das' Seiende in der Form, wie es später die Philosophie faßt, singularisch—abstrakt als τὸ έόν, sondern pluralisch als τὰ έόντα in der reichen Mannigfaltigkeit, die dem sehenden Auge erscheint.

Auf das 'Seiende' zielte, wie sich zeigte, auch das Erkennen,—jedoch auf das Singularisch-Konkrete, wenn es feststellte: dies 'ist' Hektor, dies 'ist' ein Baum, dies 'ist' eine peinliche Lage. Wenn dies Erkennen eng mit dem Sehen verknüpft war, nimmt es nicht Wunder, daß die Interpretationen des Sinnlich-Gegebenen durch das γνῶναι und das εἰδέναι mancherlei Verwandtschaft zeigen,—εἰδέναι entfaltet dies aber reicher.

Der Zusammenhang, in dem der Dichter der Ilias die Musen anruft, zeigt, daß er 'Faktisches' von ihnen wissen möchte: 'welches die Anführer und Herren der Danaer waren.' Er zählt die griechischen Abteilungen auf, ihre Anführer, deren Herkunft und die Schiffe. Die Musen schaffen nicht poetische Begeisterung, sondern vermitteln das nüchternste Wissen über die schwer übersehbare Fülle der Details, wie gerade der Schiffskatalog sie ausbreitet. Ähnlich ruft Homer auch sonst die Musen an, wenn, etwa in einer Schlacht, die Menge der Einzelheiten 'unübersichtlich' zu werden droht, und vor allem, wenn es dem Dichter darauf ankommt zu sagen, wer oder was 'zuerst' war.¹³ Zu diesem Wissen der Musen steht im Gegensatz, was den Menschen zuteil wird (*Il.* 2, 486): 'Wir hören nur das κλέος und haben kein Wissen (haben nichts gesehen).'

Das Gesehene ist zuverlässiger als das Gehörte, ist dem Tatsächlichen näher. Aber das Wort κλέος läßt uns aufhorchen. Hat das Epos nicht gerade darin seinen Sinn, daß es das κλέος verkündet, das κλέος ἀνδρῶν? daß dies im Sang 'unvergänglich' wird?¹⁴

Solches 'Rühmen' ist an das Wort gebunden. Das 'Bedeutsame' vernimmt das Ohr, nur die Rede kann es herausheben aus der Fülle des Geschehens und es unsterblich machen. Wenn das Wissen der Musen ein Wissen von Sehenden ist, wie verwandeln sie es dann in das Wissen um das Rühmenswerte? Homer reflektiert offenbar nicht darauf, was rühmenswert sei. Er nimmt es als das Tatsächlich-Vorhandene.

Anders sieht das schon für Hesiod aus. Ihm haben die Musen gesagt, sie wüßten viel Trügerisches zu erzählen, dem Tatsächlichen Ähnliches, aber auch, wenn sie wollten, Wahres (*Theog.* 27 f.).¹⁵ Für Homer ist nur das menschliche Gerücht unsicher; für Hesiod auch das Zeugnis der Musen. Er persönlich vertraut den Musen, die ihm am Helikon

¹² Vgl. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*², 27 Anm. u. 433 f.

¹³ *Il.* 11, 218 f., *Il.* 14, 508 f., ὅστις δὴ πρότος, *Il.* 16, 113, ὅππῃ δὴ πρότον πῦρ ἔμπησε νηυσὶν Ἀχαιῶν.

¹⁴ Adalbert Kuhn, *K.Z.* 2, 1853, 467, und Jacob Wackernagel, *Philologus* 95, 1943, 16 = *Kl. Schr.* 1,

201 haben gezeigt, daß die homerische Wendung 'unvergänglicher Ruhm', ihr genaues Gegenstück in der vedischen Dichtung hat.

¹⁵ Vgl. K. Latte, *Antike und Abendland* 2, 159 ff. = *Kl. Schr.* 69 ff.

erschienen sind, und verläßt sich auf ihr Wort. Wie das Wahre vom Trug zu unterscheiden ist, darüber äußert er sich nicht, doch die Aufgabe der Zukunft klingt an: wie ist wahres Wissen auszumachen? Homers Verdienst war es, diese Frage geradezu provoziert zu haben, da er die Zuverlässigkeit der Augenzeugen so ernst nahm.

Es klingt fast gleich, wenn Homer den Musen ein Wissen zuschreibt um $\tau\acute{\alpha}\ \tau'\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ $\pi\rho\acute{\omicron}\ \tau'\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$, dem Seher Kalchas dagegen um $\tau\acute{\alpha}\ \tau'\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\ \tau'\ \acute{\epsilon}\acute{\kappa}\acute{\sigma}\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha\ \pi\rho\acute{\omicron}\ \tau'\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$. Sieht man den Kontext genauer an, in dem Kalchas das 'Seiende', das 'Zukünftige' (das 'Sein-Werdende') und das Vergangene weiß, zeigt sich, daß er nicht eine beliebige Zukunft voraussagt, sondern die Konsequenzen, die ein bestimmtes Handeln haben wird: eine Gewalttat erzeugt eine Gegen-Gewalttat. Er durchschaut den Zusammenhang von Ereignissen. Homer sagt auch nicht, daß er schlechthin $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ weiß, sondern $\tau\acute{\alpha}\ \tau'\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\ \tau'\ \acute{\epsilon}\acute{\kappa}\acute{\sigma}\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha\ \pi\rho\acute{\omicron}\ \tau'\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$, das heißt offenbar ihre Beziehungen zueinander.¹⁶

Wenn Hesiod *Theog.* 32 mit dieser Formel das Wissen der Musen beschreibt (bei Homer kannten die Musen nur das Vergangene und Seiende), so bezieht sich das auf das Werden der Götter und auf den dauernden Bestand und Gehalt der Welt.

Dies 'Seiende' ist noch weniger als jenes, das Homers Musen wissen, etwas, das man 'gesehen' hat. Man mag dem 'Seher' ein 'inneres' Auge, eine 'Vision' zuschreiben, um sein Wissen einzufügen in die geläufigen Kategorien,—solche 'übertragene' Bedeutung vom 'Sehen' zeigt die Not der Sprache, zu einem allgemeinen Wissensbegriff zu kommen: das 'Verstehen' innerer Zusammenhänge ist, wenn diese als 'faktisch' und 'seiend' gelten, 'Einsicht'. Die Vorstellung des Sehens, das als Quelle des zuverlässigen Wissens gilt, verdrängt die Vorstellung vom 'Verstehen'—oder, um es genauer zu sagen: Homer hat noch kein Wort, das ein Verstehen in diesem Sinne bezeichnet (s.u. über *συνιέναι*).

$\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ steht auch in Positionen, die ein späterer Sprachgebrauch mit $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ besetzt. Zum Beispiel sagt er $\omicron\acute{\iota}\delta\epsilon\ \mu\acute{\alpha}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. 'Er weiß zu kämpfen' können wir auch im Deutschen sagen, und vollends das Französische kennt solchen Gebrauch von *savoir* mit Infinitiv. Aber wir werden Homer genauer beim Wort nehmen dürfen, als diese modernen Entsprechungen es nahelegen. Er sagt nicht nur $\omicron\acute{\iota}\delta\epsilon\ \mu\acute{\alpha}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, sondern auch $\omicron\acute{\iota}\delta\epsilon\ \mu\omicron\lambda\epsilon\mu\acute{\eta}\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\rho\gamma\alpha$, er wußte—nicht etwa: *das* Kriegs(hand)werk—sondern *die* Kriegswerke.¹⁷ Das heißt, er hatte 'Vorstellungen' von all dem, was man im Kriege wirkt,—und mehr: was der Mann im Kriege wirken *soll*. Diese verpflichtenden Vorstellungen bestimmen unmittelbar das Verhalten.¹⁸

So mahnt man denn zur Tapferkeit; 'Erinnere dich' der $\acute{\alpha}\lambda\kappa\acute{\eta}$, der Abwehrkraft, 'vergiß' die Feigheit, usw. Homer appelliert noch nicht an seelische Kräfte wie Mut oder Willen.¹⁹ Die homerische Gesellschaft hat feste 'Ansichten' über das, was richtig ist, zumal über die Tapferkeit; wer diese aus der 'Erinnerung' hervorhebt, folgt ihnen. So 'erinnert' man sich auch der großen Vorbilder der Vergangenheit, um es ihnen gleichzutun, orientiert sich aber nicht durch Reflexion über ethische Begriffe.

Bei Homer verbinden sich also die verschiedenen modi der Wissenserwerbung (durch Erkennen, Verstehen, praktisches Erfahren) zu einer Einheit, in der das Gesehen-Haben und Erkennen gewissermaßen die Dominanz gewinnt. Die Einheit des Gewußten liegt im Gedächtnis; die $\mu\eta\acute{\eta}\mu\eta$ nimmt als eine Art Behälter die Menge des Gesehenen, Gehörten,

¹⁶ Das gleiche Wissen schreibt Solon der Dike zu: *fr.* 1,15 D.—Von Polydamas heißt es *Il.* 16, 250 $\acute{\omicron}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\omicron}\iota\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\rho\alpha\ \pi\rho\acute{\omicron}\sigma\omega\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\pi\acute{\iota}\sigma\omega$: er setzt sehr nüchtern auseinander wie die Kampfaussichten waren, als Achill zürnte, und wie sie sind, seit er in den Kampf zurückgekehrt ist. Darüber, wie solche Vorstellungen auf die Entwicklung des historischen Bewusstseins bei den Griechen gewirkt haben, s. *Social Research* 39, 1972, 679 ff.

¹⁷ Vgl. Dodds, *The Greeks and the Irrational* 16 ff. Adkins, *From the many . . .* 47.

¹⁸ Auch Wendungen wie $\acute{\alpha}\gamma\gamma\iota\alpha$, $\nu\acute{\eta}\mu\iota\alpha$, $\pi\epsilon\pi\tau\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$ $\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ wären hier zu besprechen, die auf das Verhalten einem anderen gegenüber zielen. Vgl. F. Kraft, *Vergleichende Unters. z. Homer u. Hesiod* 153 f.

¹⁹ s.u.S. 179.

Gekannt in sich auf; daraus kann man dann das Erfahrene wieder hervorholen. Der Geist rezipiert, kann auch Rezipiertes reproduzieren; selber schaffen kann er nicht, noch kann er 'tiefer' in die Bedeutung des Gegebenen eindringen. Seine Tugend ist die Fülle des Wissens. Odysseus, der so vieler Menschen Städte sah und ihre Gesinnungen erkannte, ist, wenn man so sagen darf, der für die homerische Zeit typische Intellektuelle: *πολύφρων, πολύμητις, πολυμήχανος, πολύδρις*.²⁰ Ausser der Vielfalt der auf ihn eindringenden Erfahrung hat er noch eine andere Quelle des Wissens: immer wieder tritt Athena ihm ratend zur Seite. Wo das Gedächtnis so wichtig ist für alles 'Geistige', nimmt es nicht Wunder, dass Mnemosyne zur Mutter der Musen wird.²¹ Diese 'mythische' und doch so plausible Art, die Ursprünge menschlichen Wissens zu deuten, ist die erste Stufe des griechischen Denkens.

Wie die 'Erinnerung' sich gewissermaßen aktiviert, zeigt Sappho. Auch ihr Dichten will Erinnerung wahren, doch neu ist, daß ihre Verse festhalten, was sie im Kreise ihrer Freundinnen an Schöner erfahren hat; dies Schöne ist aber nicht etwas als seiend Vorgefundenes, sondern zum guten Teil von Sappho und den Ihren geschaffen, um die Erinnerung daran zu pflegen und so ein geistig-seelisches Band zu knüpfen, wie es frühere Zeiten nicht gekannt haben.²²

Pindar gibt dem erinnernden Rühmen des Epos damit einen neuen Sinn, dass er nicht auf den ausgefahrenen Gleisen des Homer den geflügelten Musenwagen fährt: Mnemosyne und ihre Töchter sollen ihm helfen, tiefere Einsicht zu künden, als der blinde Sinn der Menschen sonst erfaßt (*paë*. VII b 5–15). Als Zeus die Welt geordnet hat, erzählt Pindar, fragt er die Götter, ob sie noch etwas vermißten. Da antworteten sie: es fehlen Göttheiten, die die großen Werke und die Ordnung der Welt in Wort und Musik feiern: so treten die Musen, die Töchter der Mnemosyne ans Licht (*fr.* 31). Das Erinnern des Dichters wird zur Aufgabe des 'weisen' Dichters, der das Große und Schöne nicht einfach übernimmt und weiterreicht, sondern es erkennt, offenbart und hervorkehrt (zu dieser *σοφία* s.u. Anm. 32).

Den homerischen Gedanken, daß das vollkommene Wissen die Erinnerung an viel Gesehenes ist, entwickeln die weiter, die an Seelenwanderung glauben: man kann die in einem früheren Leben gewonnenen Erkenntnisse bewahren. Von Pythagoras etwa sagt Empedokles (*fr.* 129), er hätte so den größten Reichtum an Erkenntnissen gewonnen.²³ Für sich selbst nimmt Empedokles in Anspruch, daß er schon einmal Knabe und Mädchen, Baum, Vogel und Fisch gewesen sei (*fr.* 117). Orphische Dichtungen aber sprechen davon, daß die gestorbenen Seelen vom Wasser der Mnemosyne trinken und damit in das selige Leben eingehen können (DK 1 B 17 usw.). Von hier gehen die Fäden zu Platons Lehre von der Anamnesis. Wenn Wissen Erinnerung an Gesehenes ist, aber mehr umfaßt, als jemand hat sehen können, muß das Erinnern zurückreichen in die Zeit vor der Geburt. So tauchen die alten Vorstellungen noch in einer Philosophie auf, die auf das eigene Denken gegründet ist, aber doch die Sicherheit des Wissens dadurch garantieren möchte, daß es ein Gesehen-Haben ist.

Handgreiflich ist der Zusammenhang zwischen dem Heldenepos und Herodot, der seine Historien schreibt, 'damit die Taten der Menschen nicht ausgelöscht und "ruhlos" (*ἀκλεᾶ*) werden'. Wo aber der grundlegende Unterschied zwischen Homer und Herodot liegt, wird leicht deutlich an dem Wort 'Historie', das Herodot für sein Werk gebraucht (s.u.S. 181).

²⁰ Zudem ist er auch *πολυτήμων, πολύτροπος*. Über die späteren Adjektive *βαθύφρων* usw. s. *Entd.* 3 37.

²¹ vgl. J.-P. Vernant, 'Aspects mythiques de la Mémoire en Grèce', *Journ. de Psychologie* 1959, 1–29 (abgedruckt in *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965 Kap. 2)—Bezeugt ist Mnemosyne erst bei Hesiod

Theog. 54, 135, 915; *h. Merc.* 429. Aber Homer sagt im Musenanruf vor dem Schiffskatalog immerhin (*Il.* 2, 492), daß sie 'sich erinnern'.

²² *Dichtung und Gesellschaft* S. 96 ff.

²³ *ὅς δὲ μῆκιστον πρασιῶν ἐκτίχεται πλοῦτον . . . ῥεῖ ὃ γὰρ τῶν ὄντων πάντων λεύσεσκεν ἕκαστον.*

3. *κοφός*

Wenn der *κοφός*²⁴ ursprünglich ein *χειρίκοφος* war, wie dieser Eigenname eines frühen kretischen Holzschnitzers bezeugt,²⁵ ein *χειροτέχνης*, wie man später sagte, so war bei diesem 'Hand-Kundigen' das Praktische nicht vom Theoretischen geschieden; das ist natürlich für eine Zeit, der der Gegensatz Körper-Geist, Leib-Seele noch fremd ist.²⁶

Bei Homer kommt ein Wort vom Stamm *κοφ-* nur einmal vor: *Il.* 15, 412 ist *κοφίη* die Fertigkeit des Zimmermanns. Nach dem, was *εἰδέναι* und *μιμνήσκεισθαι* gezeigt haben, nimmt es nicht wunder, daß der Handwerker seine Kunst besitzt durch 'Zuweisung' der Athene (*ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης*) und er durch diese zuständige Göttin von seiner ganzen Kunst etwas 'weiß', als ob er etwas davon 'gesehen' hätte, *πάσης εἰ εἰδῆ κοφίης*. Das *εἰδέναι* zielt hier auf Praktisches wie in der Wendung *οἶδε μάχεσθαι*.²⁷

Wenn im Frühgriechischen der *κοφός* etwas besonders gut handhaben kann, wie etwa der Steuermann oder der Reiter, oder wenn er in einem Handwerk geschickt ist und eine Kunst meistert, die aus dem Rahmen der frühen Hauswirtschaft herausfällt und eines 'für die Gemeinde werkenden' Spezialisten bedarf, eines *δημιουργός*, so fasst man seine Fähigkeit und Tätigkeit zunächst nicht als persönliche Leistung. Das zeigt nicht nur der Glaube, von den Göttern abhängig zu sein (s.u. Anm. 31), sondern auch der Gebrauch der Verben für 'herstellen', 'handeln', usw.

Ein altes Wort für handwerkliches 'Herstellen' ist *τεύχειν*, Sein Produkt ist das *τεῦχος*.²⁸ Es gehört zu *τυχεῖν* wie *φεύγειν* zu *φυγεῖν*.²⁹ Man hat das bestritten, aber die Partizipien *εἰς τετυγμένους* und *τετυχώς* 'glücklich' oder 'schön hergestellt' zeigen, daß man keinen wesentlichen Unterschied zwischen *τεύχειν* und *τυχεῖν* sah: das Hergestellte wächst gleichsam unter den Händen des Handwerkers, er 'bildet' und 'es trifft sich gut'.³⁰

Schon Hegel³¹ sah eine wichtige Errungenschaft der Griechen darin, daß Künstler ihr Werk zu signieren begannen: *ὁ δέῖνα ἐποίησεν*, und damit dokumentierten: dies ist meine eigene persönliche Leistung. Stolz kann sich dann auch ein Bildhauer als *κοφός* bezeichnen, wie der Athener Phaidimos um das Jahr 550 v. Chr. (Friedl. 169, Peek 74), oder der Bildhauer Onatas kann sich etwa 80 Jahre später rühmen (Paus. 5, 25, 10): *πολλὰ μὲν ἄλλα κοφοῦ ποιήματα* (dies Wort hier zum ersten Mal) *καὶ τὸδ' Ὀνάτα . . .* Ähnlich ist, wie bekannt, die Entwicklung bei den Dichtern, deren *κοφία* als erster Solon rühmt (I, 52 D.;

²⁴ An neuerer Literatur nenne ich: U. Wilckens, 'Sophia', *Theol. Wb.* 7, 1964, 465 ff.; B. Gladigow, *Sophia & Kosmos*, Spudasmata 1, 1963; F. Maier, *Der κοφός—Begriff*, Diss. München 1970, 370 S.

²⁵ Paus. 8, 53, 7.—H. D. Zimmermann, *Historische Untersuchungen zu attischen Personennamen*, Diss. Halle 1963, zeigt, daß Namen mit *κοφ-*, *-κερδος*, *ὄνησι-*, *-κτημων*, *μνη-* im allgemeinen aus handwerklichem Milieu stammen.

²⁶ s. *Entdeckung*³ S. 25 ff.

²⁷ s.o.S. 176.

²⁸ Vgl. Frisk, *Gr. etym. Wb.* s.v.

²⁹ Wir lernen die griechischen Verben so, als ob das Präsens die Grundform und 'dazu' ein Aorist gebildet sei. Das stimmt nicht; es gibt drei Arten von Verben:

- die primär präsentischen, die nach dem Präsens einen Aorist bilden, also etwa mit einem s, wie *παιδεύω—ἐπαίδευσα*;
- die primär aoristischen, die nach dem Aorist ein Präsens bilden mit *-άνω*, *-σκω*, Reduplikation des Stammes usw.;
- die Verben, bei denen, soviel wir sehen, von

vornherein Präsens und Aorist nebeneinanderstanden.

Diese letzteren haben im Aorist kurzen Stammvokal, der im Präsens als e-Diphthong auftaucht, wie *λείπειν-λιπεῖν* (da lassen—verlassen), *φεύγειν-φυγεῖν* (fliehen—entfliehen). Das ist eine Art von Mimesis: Das Präsens, das Dauer bezeichnet, hat einen längeren Stamm, der punktuelle Aorist einen kürzeren. Nicht hierher gehören natürlich Formen wie *νέμω-ἐνεῖμα*, *μένω-ἔμεινα*, das ist ursprünglich ein s-Aorist: **ἐνεμ-σ-α* usw.

³⁰ Vgl. auch [Hom.] *Marg. fr.* II Allen:

τὸν δ' οὐτ' ἄρ κηπτῆρα θεοὶ θέσαν οὐτ' ἀροτῆρα οὐτ' ἄλλως τι κοφόν· πάσης δ' ἡμάρτανε τέχνης.

³¹ *Philosophie der Geschichte* II 1 S. 314 (Ausg. v. Glockner 1949). Über die Bedeutung von Hephaistos und Athena für das Schaffen der frühen Künstler vgl. Hanne Philipp, *TEKTONΩΝ ΔΑΙΔΑΛΑΑ*, 1968, 62–9: dort S. 67 über die ältesten Künstlersignaturen. Die älteste Töpfer-Inschrift ist jetzt anscheinend die von Buchner veröffentlichte aus Ischia (*Archaeological Reports* 17, 1971, 67).

vgl. *h. Merc.* 482 u. 511): an die Stelle des Vortragenden, des anonymen Sängers, des Rhapsoden tritt der 'Verfertiger', der ποιητής. Als solcher galt den Späteren schon Homer.³²

Ein bemerkenswertes Symptom dafür, daß schon in früharchaischer Zeit das ποιεῖν als 'selber machen' mit dem Bewußtsein eigener Anstrengung verbunden war, ist Tyrtaios' Mahnung zur Tapferkeit (*fr.* 6, 17 D.) ἀλλὰ μέγαν ποιεῖσθε καὶ ἄλκιμον ἐν φρεσὶ θυμόν. Wie hier durch Verschränkung von verschiedenen homerischen Vorstellungen eine neue Auffassung vom 'Mut' und von einer Einheit des Seelischen hervortritt, habe ich im Anschluß an M. Treu an anderer Stelle zu zeigen versucht (*Tyrtaios* S. 9 ff.). In unserem Zusammenhang ist wichtig, daß auch hier das Neue im Imperativ hervortritt: wenn Homer von einem μεγάθυμος spricht, der einen großen Thymós 'hat' (d.h. auf großartige Weise reagiert), sagt Tyrtaios mit der Metapher ποιεῖν: 'verfertigt euch einen großen Thymós'. Für die Konzeption geistiger Anstrengungen waren ähnlich die Imperative 'erkenne' (s.o.S. 173) oder 'versteh' oder 'lerne' (s.u.S. 180) wichtig. Leider ist nicht deutlich, was Archilochos *fr.* 98, 16 meint, wenn er in einer Kampfschilderung sagt: μ]έγαν δ' ἔθεντο θυμὸν ἀμφ[. Vielleicht ging eine Ermahnung nach Art des Tyrtaios voraus.³³ Erst in der Tragödie bricht dann die Forderung an die eigene Person auf, mit Verantwortung eine geistige Entscheidung zu treffen.

Auch πράττειν bezeichnet in der Frühzeit nur wenig Aktivität. Es ist eigentlich 'einen Weg zurücklegen', wobei man weniger an die eigene Mühe denkt als daran, daß 'es' vorwärtsgeht. Noch im Attischen heißt εὖ πράττω 'es geht mir gut'.

Hierher gehört auch ein Kapitel der griechischen Grammatik, zur Konjugation des Verbuns. Ein klares Bewußtsein von der persönlichen Leistung im menschlichen Tun entwickelt sich, wenn man unterscheidet zwischen Aktiv und Passiv. Vorher kannte man nur (oder vorwiegend) den Gegensatz zwischen Aktiv und Medium. Das Medium bezeichnete, daß der Mensch affektiv an der Tätigkeit beteiligt war; etwa κόπτομαι hieß: ich schlage mich, ich schlage für mich (etwa einen Baum) oder ich werde geschlagen. Daß der Schlag bedeutsam ist, sticht stärker hervor als *wer* den Schlag führt. Man könnte vielleicht umschreiben: κόπτομαι heißt: es geschieht ein Schlag, bei dem sich mein θυμός regt. Aber das bedürfte einer ausführlicheren Behandlung.³⁴

* * * * *

Daß man suchte, mit geistiger Mühe σοφία zu erreichen, führte schnell zu der Einsicht, daß Sophia nicht zu erreichen sei und der Mensch sich mit der Liebe zur Sophia, der Philosophie, zu begnügen habe. Freilich ist der Prozess nicht ganz so einfach verlaufen, wie ich ihn früher dargelegt habe (*Ausdr.* 18). W. Burkert³⁵ hat inzwischen gezeigt, daß φιλόσοφος zunächst der ist, der mit der Weisheit auf vertrautem Fuß steht. Sokrates, der von sich behauptete, kein σοφός zu sein, sondern nur ein φιλόσοφος, d.h. einer, der die Weisheit liebt und nach ihr strebt, macht das persönliche Forschen charakteristisch für die Philosophie. Bei Lysias (24, 10) oder Platon (*Symp.* 203 D) heißt denn auch φιλοσοφεῖν soviel wie 'seinen Verstand anstrengen'. Die 'menschliche' Weisheit, ἀνθρωπίνῃ σοφία (Plat. *apol.* 21a), ist als unzulänglich entlarvt, aber nun nicht, wie bei Homer, auf göttliche Inspiration angewiesen; doch kann sie durch Denken zunehmen.

³² Darüber, wie das Bewußtsein der persönlichen 'Weisheit' und des 'neuen' Liedes bei den Dichtern immer stärker wird und sich zumal bei Pindar ausspricht, vgl. H. Maehler, *Die Auffassung des Dichterberufs* 66 ff., 94 ff.; Verdenius, *Pindar's Seventh Olympian Ode* 1972, 99 zu v. 8.

³³ Vgl. Archil. *fr.* 23, 10 West θυμὸν ἴλαον τίθεο, eine Stelle, auf die Treu auch schon hingewiesen hat. —Bernh. Mader macht mich aufmerksam auf Hes.

Sc. 96, wo Herakles den Iolaos ermahnt: μέγα δὲ φρεσὶ θάρρος ἀέξων ἴθυς ἔχειν θεὸν ἄρμα (vgl. auch 434).

³⁴ Einiges hierzu: *Aufbau d. Sprache*³ 98 f.

³⁵ 'Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes Philosophie', *Hermes* 88, 1960, 159–77. Vgl. auch F. J. Weber in der Einführung zu seiner Ausgabe von Platons Apologie, Paderborn 1968. Über die Entwicklung des Wortes bis zum 4. Jhd. n. Chr. s. Anne-Marie Malingrey, *Philosophia*, Paris 1960.

4. *συνιέναι* und *συντίθεσθαι*

Gingen *γνώναι* und *εἰδέναι* vornehmlich auf Gesehenes, *σοφία* jedoch auf das Können, so gehen *συνιέναι* und *συντίθεσθαι* auf das Gehörte, meinen also in erster Annäherung 'verstehen', und wie *γνώναι* neben *ιδεῖν* erscheint, heißt es etwa (*Il.* 6, 334 u.ö.) *ὧ δὲ κύθηο καὶ μοι ἄκουσον*. Auch *συνιέναι* und *συντίθεσθαι* bezeichnen bei Homer genau so wenig wie *γνώναι* und *σοφία* eine geistige Anstrengung, mit der man etwa sich bemüht, etwas zu 'verstehen'. Während sie dieser 'geistigen' Aktivität ermangeln, knüpft Homer sie doch (und das ist ähnlich bei *σοφία*) an ein praktisches Tun: dem Sprechenden zu folgen, ja, auf ihn zu hören (ge-horchen, oboedire) oder zum mindesten sich das Gesagte zu Herzen zu nehmen. Wer *συνίησι*, tut, was der Gesprächspartner empfiehlt.

In der Odyssee kann *συνιέναι* auch heißen: lauschend etwas verstehen, einer Rede folgen, die nicht für den Zuhörenden bestimmt ist (*Od.* 18, 34 oder 4, 76—hier im Medium).

Ich will nicht auf die Schwierigkeiten eingehen, was *συνιέναι* ursprünglich bedeutet. Seinerzeit (*Ausdrücke* 40 ff.) habe ich gemeint, es hieße: 'ein Wort mit-aussprechen';³⁶ das ist mir zweifelhaft geworden, da bei Homer die Verbal-Komposita mit *συν-* noch nicht bedeuten: gemeinsam etwas tun, sondern: auf ein Ziel hin sich bewegen.³⁷ Man müßte alle Metaphern, die hier ins Spiel kommen, ausführlich besprechen: *συντίθεσθαι* (*θυμῶ*, über *φρεσί* s.o.S. 173), *ἔπος εἰρύσασθαι*, *ἐν φρεσί βάλλεσθαι* oder *θέεσθαι* (*Od.* 4, 729 'auf einen Gedanken kommen'), *μῦθον ἐντίθεσθαι θυμῶ*, später *συλλαμβάνειν*, *καταλαμβάνειν*, vgl. lat. *cogitare* (= *cogere* nach Varro, *L.L.* 6, 43), *comprehendere* (*animo, cogitatione, mente*), *condere pectore* usw.

Hören und Verstehen stellt Semonides *fr.* 29, 4 D. einander gegenüber, allerdings ohne das Wort *συνιέναι* zu gebrauchen:

*παῦροι μὲν θνητῶν οὔασι δεξάμενοι
στέρνοις ἔγκατέθεντο.*

Sie hören das Wort (nämlich: 'die Menschen sind vergänglich wie die Blätter'), doch wenige nehmen es sich zu Herzen,—aber das ist (wie lat. *condere pectore*) auch noch kein rein theoretisches Verstehen, aber sofern der Satz zur Besinnung auffordert, ist er verwandt mit Archilochos' *γίγνωσκε*.³⁸

Grundsätzlich und philosophisch faßt diesen Gedanken dann Heraklit: Für den Logos, den er verkündet, sind die Menschen *ἀξύνετοι*, ehe sie ihn gehört und wenn sie ihn gehört haben (*fr.* 1), *οὐδὲ μαθόντες γίγνωσκουσιν* (17), *ἀξύνετοι ἀκούσαντες . . .* (34), nur durch Suchen läßt sich das eigentliche finden (18, 22), der Seele Grenzen kann man nicht finden . . . so tief ist ihr Logos (45) usw. Heraklit setzt dieses Verstehen des Logos, den man nur durch Nachdenken und Forschen verstehen kann, in ausdrücklichem Gegensatz zur alten 'pluralistischen' Auffassung vom Wissen (*fr.* 40) *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει*,—sonst hätte sie Hesiod, Pythagoras, Xenophanes, Hekataios belehrt, und er verschränkt (wie gerade dies Fragment zeigt, doch s. auch *fr.* 17, 104, 114) die Vorstellung vom Logos, den man hört und versteht, mit der Vorstellung von Noos, der 'Einsicht', die eher zum Sehen und zum Erkennen gehört. So beginnt der Noos zum Organ des Denkens, des *νοεῖν*, zu werden (s.u.S. 183).

³⁶ Über Wendungen wie *ἔπος ἰέναι* und die Metapher des Pfeils in *ἔπεα πτερόεντα* vgl. jetzt J. Latacz, *Glotta* 46, 1968, 27 ff.

³⁷ *Dichtung und Gesellschaft* 71 f. So heißt denn auch *συνιέναι*, wenn es nicht auf Gehörtes geht 'zusammenhetzen', *συνίεσθαι* 'sich einigen', *σύνεσις* 'Vereinigung', *συνθελαί* 'Vertrag'.

³⁸ Später heißt *συνιέναι* nicht nur 'folgen',

sondern bezeichnet die kritische Besinnung auf die Bedeutung der Wörter, wenn man nach der *ὀρθο-έπεια* fragt: sind die Wörter *φύσει* oder *νόμῳ*? Dies wird dann wichtig für die *ψηχαγωγία* durch Sprache, für Manipulation und Forschung nach 'Wahrheit'. Darüber zuletzt Fr. Solmsen, *Hermes* 99, 1971, 385 ff. mit ausführlichen Literaturangaben.

5. ἱστορία

ἵστωρ ist 'der Wissende', 'der Augenzeuge, der gesehen hat'; das dazu gebildete Verb ἱστορέω heißt zunächst 'ich bin Wissender'. Daß es die Bedeutung 'ich erforsche' bekommt, wird klar aus Aisch. *Eum.* 455: nachdem Athena als Richterin Orest nach Heimat, Geschlecht und Schicksal gefragt hat, sagt er: Ἀργεῖός εἰμι, πατέρα δ' ἱστορεῖς καλῶς, 'du hast recht, daß du nach meinem Vater fragst'.³⁹ Leumann⁴⁰ hat die Zeugnisse zusammengestellt, an denen die Götter als Schwurzeugen ἱστορεῖς heißen: als solche halten sie das Verhör und 'erkundigen sich'.

Wenn Herodot seine Geschichte 'Darstellung einer Erkundigung' (*ἱστορίας ἀπόδειξις*) nennt, geht sein Interesse weit über das hinaus, was den Zeugen-verhörenden Richter interessiert und knüpft in vielem an die epische Dichtung an. Er hat wie Odysseus (*Od.* 1, 3) 'viele Städte der Menschen gesehen und ihre Sinnesart erkannt'. Aber Odysseus trieb nicht wie Herodot *ἱστορίη*: er ist nicht umhergereist, um zu 'erkunden', sondern wurde von Stürmen verschlagen, *πλάγχθη* (v. 2); er 'erlitt' mehr (*πάθεν ἄλγεα . . .*), als daß er Erfahrung suchte. Sicher ist Odysseus bei Homer neugierig, die Kyklopen zu besuchen, die Sirenen zu hören, aber geistige Aktivität, die wir 'forschen' nennen, ist das noch nicht; er sagt zu den Gefährten, als er die Kyklopen besuchen will (9, 174): 'Ich gehe und werde einen Versuch machen, was für welche sie sind (*πειρήσομαι, οἳ τινές εἶσιν*), ob sie Frevler sind und Wilde und nicht Gerechte, oder Gastfreundliche, mit einer die Götter scheuenden Gesinnung (*νόος θεουδής*, vgl. *νόος Od.* 1, 3). Er findet die Behausung des Polyphem, der 'geschaffen war als ungeheures Wunder', *θαῦμα' ἐτέτυκτο πελώριον*. Diese momentan lockende Neugier richtet sich auf Gegenstände, die auch Herodot reizen: das Wunderbare (*θαυμαστά* prooem.) und die fremden Völker. Und wenn ihn die Sirenen locken, 'die honigsüße Stimme von ihren Mündern zu hören' (12, 187),—er würde 'heimkehren, ergötzt und mehr wissend', denn 'wir wissen alles, was vor Troia geschehen ist . . . wir wissen, was immer geschieht auf der Erde',—so gleichen sie darin den Musen, die, wie wir gleich sehen werden, ein Wissen verkündeten, das die Historie vorbereitete.

Aus solcher Neugier hat Hekataios, der Vorgänger Herodots, systematisches Forschen gemacht; schon Solon ist, wie Herodot 1, 29 u. 30 sagt, *θεωρίης εἵνεκεν* nach Ägypten und Kleinasien gereist,—der 'Theorie', der 'Anschauung' wegen; so bricht auf diesem Feld der Geist zum wissenschaftlichen Tätigsein auf.

Wenn das Epos Gesehenes und Gehörtes so verschränkt, daß die Musen alles sehen, es dem Dichter sagen und dieser danach den Ruhm der Helden kündigt, so sucht auch die 'Historie' die Zuverlässigkeit des Augenzeugen, muß sie aber durch Verhör und Forschung, also durch menschliches Bemühen, gewinnen. Dabei geht der praktische Bezug des ursprünglichen Zeugenverhörs verloren, das Finden des Rechts. Dagegen entsteht ein allgemeiner Begriff der 'Erfahrung' und Forschung, der dann die *historia naturalis* mit einschließen konnte. Solche Historie geht aus vom Gesehenen, wie die 'Erkenntnis', zielt aber nicht wie diese auf die Einheit des Seienden, τὸ ἓόν, sondern auf dessen Vielfalt, τὰ ἕόντα.

6. μανθάνειν

In seiner interessanten Baseler Dissertation zeigt Frank Hieronymus,⁴¹ daß die Verben ἀσκεῖν, γυμνάζεσθαι, μελετᾶν, μανθάνειν und ähnliche ursprünglich keine menschliche Anstrengung meinen, und Homer diese nicht sprachlich formuliert. Ein schlagendes Beispiel ist, daß Homer noch kein Wort für 'sich üben, trainieren' kennt. Er sagt z.B.

³⁹ *Ausdrücke* S. 62. Die falsche Übersetzung: 'Meinen Vater kennst du gut' hält sich zäh am Leben.

⁴⁰ *Homerische Wörter* (1950) 277 f.

⁴¹ *MEΛETH. Übung, Lernen und angrenzende Begriffe.* 1. Band Text, 2. Band Anmerkungen, Register. Basel 1970.

Il. 2, 774 δίσκοισιν τέρποντο καὶ αἰγανέριον ἕντες τόξοισιν τε sie 'vergnügten' sich⁴² mit Diskos und Lanzenwerfen und mit Bogenschießen. Sicher hängt das, wie Hieronymus sagt, mit den herrschenden Vorstellungen des Adels zusammen. Heißt dies aber, daß es außerhalb dieser herrschenden Gesellschaft andere Vorstellungen gegeben hat,—hat geben können? Daß also andere Meinungen unterdrückt wurden?

Der früheste Beleg für *μανθάνειν*⁴³ steht Il. 7, 444; Hektor entgegnet Andromache, die ihn vom Kampf fernhalten will: 'Ich schäme mich vor den Troern und Troerinnen, wenn ich mich wie ein Schlechter dem Kampf fernhalte. Auch mein Thymós (meine "Reaktion") fordert mich nicht dazu auf, ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλός αἰεὶ, und unter den erstern Trojanern zu kämpfen.' ἔμαθον ist hier nicht so sehr 'ich habe gelernt' immer edel zu sein, sondern nach einem Gebrauch des Worts, der sich über das Jonische bis ins Neugriechische gehalten hat, 'ich habe es erfahren und es ist meine Gewohnheit geworden',—das meint, wie allgemein anerkannt wird, 'nach meinem Herkommen, nach der Tradition, in der ich aufgewachsen bin, verhält man sich so'. Darin liegt: es ist selbstverständlich für mich—dergleichen 'lernt' man zu jener Zeit in solcher Gesellschaft nicht.

In der Odyssee beschimpft der Ziegenhirt Melanchtheus den noch als Bettler verkleideten Odysseus (17, 226): ἀλλ' ἐπεὶ οὖν δὴ ἔργα κάκ' ἔμαθεν, οὐκ ἐθέλησει ἔργον ἐποίχασθαι, 'da er schlechte Werke gelernt hat (sie gewohnt ist, bei ihnen groß geworden ist), mag er sich nicht auf Arbeit einlassen', sondern will nichts als betteln. Man kann also stolz in der 1. Person sagen: 'Das ist mein Herkommen', wie in der 3. Person verächtlich: 'Der ist das nicht anders gewohnt'. Beide Wendungen spiegeln aristokratische Vorstellungen, aber ihr Nebeneinander zeigt, daß man nicht lediglich aus Standesdünkel in dem *μανθάνειν* die Anstrengung des Lernens überhört. Hieronymus zeigt ausführlich, wie sich erst allmählich am (sekundären) Präsens *μανθάνειν* die Vorstellung von der Mühe des Lernens entwickelt. Das entspricht dem, was sich am sekundären Präsens von *γιννώσκειν* gezeigt hat. Hier kommt hinzu, daß man den Vorgang des Lernens ursprünglich als ein Belehrt-Werden (*διδάσκεισθαι*) faßte, als Resultat einer Einwirkung von außen, wobei die geistige Aktivität des Lernenden auch nicht ins Spiel kam. Wie das 'Belehrt-Werden' und 'Lernen' zu einem Vorgang in der Zeit wird, zu dem offenbar der Mensch Eigenes hinzutun kann und muß, zeigt Solons *γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος* (*fr.* 22, 7 D.).⁴⁴ Inhalt des Belehrt-Werdens ist noch, wie Homer sich ausgezeichnetes Wissen vorstellt, das 'Vielerlei', *πολλά*, aber da Solon es an den Prozess seines Altwerdens knüpft, werden die einzelnen Anweisungen von Lehrenden zur Einheit einer stetigen Selbst-Erfahrung. Wie bei dem 'Erkennen' des Archilochos bildet sich auch hier ein neues Bewußtsein vom Innern des Menschen dadurch, daß zwei verschiedene Phänomene sich verschränken: hier das Erfahren von Einzelheiten und der biologische Vorgang des Altwerdens. Solon hat viel rezipiert—und ist dadurch ein anderer geworden.

Zweifellos hat Hieronymus recht, daß das Fehlen von Ausdrücken für 'sich einüben', 'sich bemühen um etwas', 'lernen' usw. der aristokratischen Geisteshaltung Homers entspricht. Aber wie ist dies zu erklären?

Man könnte meinen, die Rhapsoden hätten in ihrem Vortrag vor den Adligen 'unpassende' Wörter vermieden, hätten womöglich für die herrschende Gesellschaft die Sprache manipuliert.⁴⁵ Daß das kaum richtig ist, zeigt das zu *γνώναι* Bemerkte. Daß ein 'Erkennen' nicht als geistige Tätigkeit gefaßt wird, kann man nicht davon trennen, daß das

⁴² Ausführlich über *τέρπεσθαι* J. Latacz, *Zum Wortfeld 'Freude' in der Sprache Homers* 174 ff.: = 'einem Trieb nachgeben', so auch dem Spieltrieb und sich tummeln.

⁴³ Über *μανθάνω* vgl. jetzt den inhaltsreichen Artikel von Rengstorff in *Kittels Theol. Wörterb.* IV (1942) 392 ff. und H. Dörrie, *Leid u. Erfahrung* 1956 (über das Motiv *πάθει μάθος*). Über die Entwicklung des

Wortes *μαθηματικός* W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft* 1962, S. 201, 97 u. 399.

⁴⁴ Dazu Hieronymus I 20.

⁴⁵ Hieronymus S. 15: 'Gewiß hat man schon damals geübt, hat man üben müssen. Aber man hat nicht darüber gesprochen'. Doch man sprach davon, daß man sich mit den Waffen tummelte,—und der Effekt war derselbe.

gleiche für *μαθεῖν* gilt; niemand wird auf die Idee kommen, es beruhe auf einem gesellschaftlichen Tabu, wenn Homer nicht von einem Erkennen spricht, wie es dann etwa Archilochos tut. Wer vermutet, Homers Vorstellung von geistiger Tätigkeit stimme zusammen mit gewissen sozialen Erscheinungen, wird annehmen müssen, daß beide Male etwas Primitives sichtbar wird: daß die Standesordnung genau so als gegeben genommen wird, wie auch Erkenntnisse, Erfahrungen, Fähigkeiten dem Menschen gegeben sind. Doch das ist ein Thema der vergleichenden Völker-Psychologie.

7. ἐπίστασθαι

ἐπίστασθαι 'sich auf etwas verstehen' ist zunächst eher praktische Fähigkeit als theoretische, während beim εἰδέναι 'wissen' = 'gesehen haben' das Theoretische überwiegt. In Wendungen wie οἶδε μάχεσθαι (s.o.S. 176) bekommt εἰδέναι einen Bezug auf das Praktisch-Intentionale, und umgekehrt kann es ἐπίστασθαι gehen: In der Odyssee schildert Penelope, als Telemach heimlich abgereist ist, ihre Dienerinnen (4, 729 f.): 'Jede einzelne von euch hat es nicht in ihre φρένες gelegt, mich aus dem Bett zu wecken, ἐπιστάμεναι κάφα θυμῷ, wann er auf das Schiff ging.' Sie haben es offenbar nicht selber gesehen (so spricht Penelope nicht von einem εἰδέναι), sie haben es mit dem Thymós gewußt, d.h. geahnt,⁴⁶ und doch 'klar' (κάφα) gewußt: bei dieser etwas ungewöhnlichen Form des Wissens greift der Dichter zum Verbum ἐπίστασθαι, das in der kleinen Wortakrobatik, die der Dichter aufführt, seinen Bezug zum Praktischen verliert.

Ich habe früher auseinandergesetzt, wie Platon ἐπιστήμη als höchsten Wissensbegriff setzt, weil Gegenstand des Wissens das Gute, d.h. das Ziel des Handelns ist; andererseits erstrebt er das sichere Wissen, das seinen Ursprung im Gesehen-Haben, εἰδέναι, hat, und macht deswegen zum Ziel der Philosophie die 'Theorie', die An-Schauung, die im Gegensatz zur Praxis steht. Die angeführte Odyssee-Stelle zeigt, wie das Verbum ἐπίστασθαι schon früh für solche Verschränkung geeignet war.

8. νοεῖν

Auch das νοεῖν, das später zum 'Denken' wird, verbindet Homer noch nicht mit geistiger Mühe und Arbeit. Es bedeutet 'wahrnehmen, einsehen, durchschauen', und ist, wie die beiden letzten Übersetzungen es andeuten, eng mit dem Sehen verbunden, also wie εἰδέναι und γινῶναι, und hebt, ähnlich wie diese, von der sinnlichen Wahrnehmung etwas darin enthaltenes Unsinnliches ab.⁴⁷

K. v. Fritz umschreibt die Bedeutung von νοεῖν mit 'Erfassen einer Situation', das aber 'bei Homer den Menschen immer nur als ein plötzliches "Gewahrwerden" zum Bewußtsein kommt, obwohl uns, wenn wir uns überlegen, wie ein solches "Gewahrwerden" zustandekommt, notwendig erscheint, daß eine Art unbewußtes Zusammenfügen verschiedener Eindrücke vorausgegangen sein muß, das einem logischen Schlußverfahren aus verschiedenen Praemissen nahekommt, daß aber ein solches Reflektieren auf den psychologischen Vorgang, der zu dem Gewahrsein führt, bei Homer noch nicht zu finden ist, sondern erst bei späteren Philosophen auftritt.' Diese Erkenntnis bestätigt sich, scheint mir, auf das schönste durch die hier angestellten Untersuchungen, und ich begnüge mich damit, auf das von K. v. Fritz im einzelnen Dargelegte zu verweisen.

Wenn, wie K. v. Fritz zeigt, Parmenides als erster 'bewußt logisches Schließen in die

⁴⁶ Zu dieser Bedeutung von Thymós s. *Entd.*³ 31.

⁴⁷ Grundlegend darüber K. v. Fritz in 3 Aufsätzen: 'Noûc and νοεῖν in the Homeric poems', *Class. Philol.* 38, 1943, 79-93; 'noûc, νοεῖν and their derivatives in

Pre-Socratic philosophy, I', *ib.* 40, 1945, 223-43; II, *ib.* 41, 1946, 12-34. Die 3 Aufsätze sind, ins Deutsche übersetzt, vereint in dem Sammelband *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1968, 246-363.

Tätigkeit des νόος einbezog' (S. 315), so tauchen damit Charakteristika des menschlichen Denkens auf, die wir im Deutschen durch Wörter wie 'untersuchen', 'nachdenken', 'überlegen', 'herausfinden' usw. bezeichnen. Es wäre eine reizvolle Aufgabe zu verfolgen, wie solch eine Terminologie im Griechischen sich bildet. Wir haben den metaphorischen Gebrauch eines Verbs kennengelernt bei ἵστροπέω, das aus dem praktischen Zeugen-Verhör zum theoretischen 'Forschen' wird, und haben gesehen, wie das 'Seiende', das die Musen (und ähnlich die Sirenen) oder Kalchas 'gesehen' hatten, zum ἀφανέος wurde, und wie die Menschen es sich zur Aufgabe machten, diesem Unsichtbaren, das hinter dem durch die Sinne Gegebenen liegt, 'nachzugrübeln', es 'aufzuspüren'. Daran, wie sich ein 'metaphorischer' Gebrauch etwa der Verben δίζημαι, ζητεῖν, ἐξευρεῖν, τηρεῖν, ἐξετάζειν, ἐξελέγγειν, ματεύειν, (ἐξ)ερευνᾶν⁴⁸ entwickelt, das würde im einzelnen nachzuweisen sein.

B. SNELL

Hamburg

⁴⁸ Reiches Material über die Jagdmetaphern im Epos, in der Lyrik, und in der Tragödie legt C. J. Classen in den ersten Kapiteln seiner *Untersuchungen zu Platons Jagdbildern* (1960) vor. Den homerischen

Gebrauch von φρονεῖν und μερμηρίζειν bespricht ausführlich Chr. Voigt, *Überlegung und Entscheidung. Studien zur Selbstauffassung des Menschen bei Homer* (1933; Nachdruck 1972).