

DAS WISSEN DES XENOPHANES

*ὄπλοσα δὴ θνητοῖσι πεφήμασιν εἰσοράσθαι,
ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εὐκότα τοῖς ἐτύμοισιν, ...*

Thema der folgenden Untersuchung ist fr. 34 des Xenophanes (VS 21 B 34). Den Anstoß gaben sprachliche Beobachtungen, die die herrschende Interpretation zweifelhaft machten; auch schien es angebracht, die grundsätzliche Äußerung von fr. 34 in engeren Zusammenhang mit anderen Gedanken des Xenophanes zu bringen. Die eigentliche Bedeutung des Fragmentes und damit die Bedeutung seiner erkenntniskritischen Überlegungen lassen sich jedoch erst auf dem Hintergrund jener denkgeschichtlichen Entwicklung erkennen, die von Homer ins 5. Jhd. führt. Ein Aspekt dieses Zusammenhanges mußte daher zunächst wiedergewonnen werden; denn wenn auch gewisse Beziehungen etwa zwischen Hesiod und Parmenides natürlich bekannt sind, so wird, wie ich glaube, Entscheidendes doch erst bei einer durch fr. 34 des Xenophanes geleiteten Fragestellung sichtbar. Zu fragen ist also nach der Auffassung von Wahrheit und Wissen, wie sie sich im Laufe jener Jahrhunderte ausspricht¹⁾; nach dem Selbstverständnis des Erkennenden bzw. dessen, der zu erkennen und zu wissen meint. Erst so läßt sich die Bedeutung Hesiods für das Bewußtwerden des Denkens bestimmen²⁾, und für Parmenides wird die Beziehung zwischen

1) Der Philosoph wird demgegenüber vorziehen, nach dem „Wesen der Wahrheit“ (M. Heidegger) zu fragen; so z. B. W. Kamlah, *Einsichten*, Festschrift für Gerhard Krüger, Frankfurt 1962, 107–130.

2) Die andere Betrachtungsweise kommt präzise z. B. in Worten O. Gigons (*Entretiens I, Vandoeuvres-Genève 1952, 133*) zum Ausdruck: „Bedeutsam ist bei Hesiod endlich, daß er die Wahrheit verkünden will. Seine Geschichte der Götter ist kein beliebiger erfundener Mythos. Wenn bei Homer die Muse den Dichter über die Dinge belehrt, die dieser menschlicher Weise nicht wissen kann, so ist das nur noch eine blasse Formel. Bei Hesiod dagegen ist diese Formel in einen persönlichen Glauben zurückverwandelt. Hesiod bedarf ganz anders als der homerische Dichter der Legitimation durch göttliche Autorität. Ein Wissen von der Herkunft der Götter können wirklich nur Götter selbst besitzen.“ Solche Worte sind sicher richtig, bis auf den letzten Satz; doch an ihm hängt m. E. alles.

ἀλήθεια und *δόξα* und damit der Zusammenhang der beiden Teile seines Lehrgedichts einsichtig und erklärbar. Die Lösung gerade dieser letzten, immer wieder diskutierten Frage ist dabei überraschend einfach, sobald man nicht von den modernen Begriffen, sondern vom Problemaspekt der Griechen ausgeht³⁾. Die Ausführungen des Abschnittes I hierzu haben jedoch lediglich den Charakter einer Skizze⁴⁾; sie bestimmt den Zusammenhang, in dem die kritischen Überlegungen des Xenophanes, wie sie in Abschnitt II zu entwickeln sind, ihre geschichtliche Stellung haben.

I

Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος und *Ἄνδρα μοι ἔννεπε Μοῦσα πολύτροπον*: in diesen Eingangsworten der homerischen Epen sprechen exemplarisch die beiden Grundmöglichkeiten rhapsodischen Selbstverständnisses. Entweder spricht im Epos unmittelbar die Muse selbst, und der Sänger ist nur beliebiges Medium, das als solches unbeachtet bleibt; oder aber die Muse hat den Sänger belehrt, der mit solchem vermittelten Wissen nun seinerseits vor die Hörer tritt. Ob dabei die unterschied-

Grund und Absicht unserer Kritik werden deutlich, sobald man versuchsweise statt „Götter“ an beiden Stellen dieses Satzes „Menschen“ einsetzt: den Satz, der so entsteht, wird ja doch ernsthaft niemand für richtig halten. Daß er gleichwohl als Aussage über die Götter sinnvoll erscheint, liegt nur daran, daß man ihn sachlich nicht eigentlich ernst nimmt; Hesiod wird hier immer noch mythologisch verstanden, sofern es für archaisches oder mythisches Denken angeblich selbstverständlich ist, daß Götter eben alles wissen. Die folgenden Ausführungen versuchen demgegenüber zu zeigen, daß eine solche Betrachtung dem Denken Hesiods jedenfalls nicht gerecht wird, daß Hesiod selbst viel weiter ist, als ihm hier zugestanden wird, und daß seine Verse, in denen er seine Überlegungen zum Ausdruck zu bringen sucht, wirklich sachlich und kritisch verstanden, also ernst genommen werden wollen.

3) Daß die Gedanken der Vorsokratiker, wenn sie durch die rechte Fragestellung in den rechten Zusammenhang gerückt werden, u. U. sehr einfach werden, hat E. Kapp in einer methodisch grundsätzlichen Rezension (*Gnomon* 12, 1936, 65–77 und 158–169; H. Langerbeck, *N. Philol.* Unters. 10) einmal so ausgesprochen: „Es ist das Vorurteil des Verfassers, daß das archaische Denken ein für uns Moderne eigentümlich schwieriges Denken gewesen sei, und es ist das Vorurteil des Rezensenten, daß man das archaische Denken solange nicht als Denken verstanden habe, als es sich nicht als ein einfaches und natürliches Denken auch für uns erwiesen hat“ (74).

4) Für Teil I schien es mir daher auch erlaubt, auf Belege und Auseinandersetzung mit anderen Meinungen so gut wie ganz zu verzichten.

lichen Formulierungen von Α 1 und α 1 wirklich noch Ausdruck einer geistesgeschichtlichen Entwicklung sind, im Laufe derer die Rhapsoden sich ihrer selbst – also ihrer Funktion der Vermittlung – allmählich bewußter wurden, kann hier auf sich beruhen⁵⁾. Der Unterschied in Formulierung und Auffassung ist jedenfalls deutlich.

Ob sich nun aber die Rhapsoden mit ins Spiel bringen oder nicht, in beiden Fällen erhebt die Dichtung den Anspruch, wirklich Geschehenes zu berichten. Das wird deutlicher noch in den Abwandlungen und Erweiterungen, die die Grundformen in den Epen erfahren. So zeugen die Verse

B 484 Ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι
ὁμείεις γὰρ θεαὶ ἔστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα,
ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν,

davon, daß die Sänger sich der Allwissenheit, die sie als epische Dichter in Anspruch nehmen (müssen), bewußt werden und daß sie diese Allwissenheit der Dichtung sicherer zu begründen suchen; legitimieren aber läßt sich der Anspruch, das Geschehen der Vergangenheit genau und richtig zu berichten, nur so, daß ihr Wissen abgeleitetes Wissen ist, abgeleitet von den Musen, die als Göttinnen bei allem gegenwärtig waren und denen infolgedessen auch alles gegenwärtig ist. Haben sie alles gesehen, so wissen sie auch alles; und dieses Wissen übertragen sie auf die Rhapsoden, die sich auf sie berufen. Ein neues Lied mit einem neuen bisher nicht bekannten Inhalt – ein Ereignis, das sich natürlich dauernd neu ereignete und jeden „begabten“ Sänger auf die Erfahrung der eigenen Originalität führen mußte – ist daher nur deshalb möglich, weil solche scheinbar eigene Leistung „Begabung“ ist:

χ 347 ἀντοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οὔμας
παντοίας ἐνέφυσεν....

So gehen Selbstbescheidung und Anspruch einträchtig nebeneinander her: der Sänger als Mensch weiß nichts; als Sänger und von den Musen begabt weiß er alles.

5) In der Tat könnte man darauf hinweisen, daß das Fehlen von *μοι* (und *ἡμῖν*; vgl. α 10) im Iliasproömium seine Entsprechung im ganzen Werk hat: im Unterschied zur Odyssee ignoriert die Ilias den Stand der Rhapsoden, und das Wort *ἀοιδός*, der Odyssee ganz geläufig, wird vom älteren Epos nicht verwendet; einzige Ausnahme ist Ω 720, wo das Wort vielleicht gewerbsmäßige Sänger der Totenklage bezeichnet.

Ein Augenblick indessen kam, da *diese* Einheit von verbürgerter Überlieferung und spontaner Neuschöpfung problematisch wurde und durch die Differenzierung eines schärferen Bewußtseins in ihre Teile zerfiel. Die Selbsterfahrung des Denkens, die in Hesiod einen frühen Höhepunkt erreicht, treibt diesen Prozeß ein bedeutendes Stück voran. Auch Hesiod, den seine Gedanken auf unbegangene Bahnen führen, machte jene Erfahrung der Originalität, die den Sänger Phemios in der Odyssee zu seiner Wortbildung *αὐτοδίδακτος* veranlaßt hatte; aber wie Phemios versteht doch auch er sein Dichten grundsätzlich als Eingebung. Wenn die Musen von Zeus und Hera und allen Göttern singen⁶⁾ und diesen Gesang zur Freude ihres Vaters Zeus auf dem Olymp vortragen⁷⁾, so wird eben das zum Inhalt auch von Hesiods eigenem Vortrag⁸⁾; und zwar gilt diese Entsprechung nicht nur de facto, sondern das Korrespondenzverhältnis wird vom Dichter ausdrücklich als solches ausgesprochen: was die Musen singen, eben das zu singen haben sie den Hesiod beauftragt; was sie vor Zeus vortragen, eben das vor den Menschen vortragen zu können erbittet Hesiod ihren Beistand⁹⁾. So betrachtet, entfaltet das verwickelte Theogoniproömium lediglich jenes Grundverhältnis, das oben in den Versen B 484ff. zum Ausdruck kam: Dichtung, sofern sie von vergangener Wirklichkeit berichten will, leitet sich her von den Göttern, gründet in ihrem Wissen; Hesiod sagt was die Musen sagen; Dichten ist Wiederholung.

So scheint bei Homer und Hesiod zunächst alles gleich: und doch sind entscheidende Unterschiede. Wissen gründet im Gesehen-haben¹⁰⁾ oder – in vermittelter Weise – auf dem Bericht derer, die dabei waren. Bei Homer erzählen die Musen von der Vergangenheit, die dem Sänger in seiner Gegenwart unmittelbar nicht erreichbar ist; sie als Göttinnen waren dabei. Denn sicher ist menschliches und göttliches Wissen, sofern es auf dem eigenen Sehen beruht, grundsätzlich gleicher Struktur, aber während die Menschen auf den Umkreis ihrer Gegenwart beschränkt sind, steht dem Sehen und Wissen der Götter die ganze Welt, die gegenwärtige und vergangene offen. Das Wissen der Götter ist die Entgrenzung der lokalen und temporalen Beschränktheit des menschlichen; ihre Allwissenheit gründet in ihrer Allgegenwart. Es könnte nun scheinen, daß es sich bei

6) Th. 11–21.

7) Th. 37. 40f. 43–52.

8) Th. 116ff.

9) Vgl. Th. 21. 33. 104f. 114.

10) Darüber unten S. 211–216.

Hesiod ebenso verhielte. Die Musen, deren Lied Hesiod wiederholt, erzählen von der Vergangenheit, von den Anfängen der Welt und den Anfängen der Götter; daß diese Vergangenheit bis in die Uranfänge eines Chaos zurückreicht, braucht zunächst nichts grundsätzlich Neues zu sein. Und doch, woher haben die Musen ihr Wissen? Am Anfang war Chaos, doch keine Götter; Gaia, Uranos, Kronos, Zeus: eine Generationenfolge mit allen ihren Auseinandersetzungen, an deren Ende erst Zeus die Welt zu ihrem jetzigen Zustand ordnet. Wer hätte das alles gesehen, daß er davon wissen und berichten könnte? Die Musen jedenfalls nicht, sie, die späten Kinder von Zeus und Mnemosyne¹¹⁾. Und doch sind gerade sie es, die dem Dichter von allem erzählen. Hesiod hat diese Unstimmigkeit zwar nach Kräften zu verdecken gesucht; denn mit Überlegung erzählt er die Musengeburt ein erstes Mal schon gleich im Proömium¹²⁾, so daß sie innerhalb seines Gedichtes in der Tat von Anfang an mit dabei sind. Diese Allgegenwart gilt jedoch nur für das Gedicht; hinsichtlich der Sache, die im Gedicht zur Sprache kommt – Entstehung der Welt mit der Generationenfolge der Götter –, ist sie ein unüberbrückbarer Widerspruch. Das aber bedeutet: die Begründung des Wissens im Dabeisein und Sehen, die Zurückführung eigenen Wissens auf eine glaubwürdige Quelle, die Berufung des Dichters auf die Musen und ihre Begabung, dies alles wird hier zur Fiktion. Denn dort, wo das Denken die Welt als Ganzes und von allem Anfang in den Blick faßt und zu deuten sucht, versagt sich jede äußere Autorität. Hier gibt es schlechterdings niemanden, der dabei war, der sah und daher wissen kann. Der Dichter kann zwar sein eigenes Tun noch nach dem hergebrachten Schema der „Begabung“ verstehen; doch der Inhalt seines Liedes und der Anspruch, Wahres zu berichten, lassen sich streng genommen so nicht mehr legitimieren. Es spricht von der Bewußtheit, mit der Hesiod nachdachte, daß er die Diskrepanz zwischen seinem Thema und dem Rhapsodenbrauch, das eigene Lied von den Musen herzuleiten, so stark empfand, daß er mit seiner zweimaligen Erzählung der Musengeburt¹³⁾ nach einer wenigstens literarisch-ästhetisch befriedigenden Lösung suchte. In jener Diskrepanz lag jedoch mehr als nur die Unangemessenheit einer bestimmten Form für einen bestimmten Inhalt; Hesiod sah sich

11) Th. 915–17.

12) Th. 53–62.

13) Th. 53–62 und 915–917.

hier vor der erkenntnistheoretischen Schwierigkeit, in die ein Denken gerät, das die Anschauung hinter sich läßt, das – griechisch gesprochen – die Tatsache vernachlässigt, daß *oída* das Perfekt von *εἶδον* ist. Diese Lösung des Wissens von seinem Herkommen, die Hesiod hier offensichtlich bewußt vornimmt, wird in der Folgezeit zu einem Problem, das weite Strecken des griechischen Philosophierens beherrscht.

Jedoch noch an einem weiteren Punkt wird deutlich, wie sehr Hesiod sich des für seine Zeit Außerordentlichen seines Denkens bewußt ist. Der Rhapsode singt nicht in eigener Vollmacht, sondern kraft Begabung; ohne daß es eigens ausgesprochen würde, ist dabei selbstverständliche Voraussetzung, daß eine solche Begabung die Wahrheit des Vorgetragenen verbürgt. Der Sänger als Mensch, so könnten wir hier formulieren, kann nur vermuten, als Sänger und von den Musen begabt weiß er die Wahrheit. Denn wenn auch Worte wie Wahrheit und Schein, Vermutung, Trug zur Bezeichnung dieses Grundverhältnisses bei Homer nicht ausdrücklich verwendet werden, so würde doch der Sänger seiner eigenen Überzeugung nach mit seiner Erzählung im Dunkeln tappen, wenn ihm die Musen nicht ihr Wissen liehen¹⁴⁾. Und dieses Selbstverständnis teilt auch Hesiod, der nun jedoch ausdrücklich beansprucht, Wahres vorzutragen¹⁵⁾. Doch bleibt er bei einer Explikation dessen, was sonst nur stillschweigende Voraussetzung war, nicht stehen: sein Selbstbewußtsein, das sich an der Eigenart seiner neuen Gedanken entzündet hatte, läßt ihn die epische Tradition in einem anderen Lichte sehen. Der eigene Vortrag, so sieht er, läßt sich nicht mehr einfach dadurch als wahr erweisen, daß er Musengabe ist; denn alles Dichten ist Gabe der Musen. Wer daher wie Hesiod sein eigenes Dichten als im Gegensatz zur Tradition stehend empfand, gleichzeitig aber sah, daß eben auch diese Tradition eine Gabe der Götter war, der mußte für sein eigenes Denken eine neue Begründung geben. War alle Dichtung Musengabe, war andererseits der Unterschied der eigenen und der traditionellen Dichtung so groß geworden, daß der Wahrheitsanspruch der einen den der anderen ausschloß, so war die Lösung vorgezeichnet: zu scheiden war zwischen Begabung und Gabe; nicht zwischen den Sängern als Menschen und den Sängern als Sängern mehr verlief die Grenze von Wissen

14) Vgl. z. B. *A* 218f., *E* 508f., *II* 112f., *θ* 73, *μ* 184–191.

15) *Th.* 28.

und Vermutung, sondern innerhalb der Sängerschaft selbst. Denn die Gabe selbst war nicht eindeutig; die Musen verliehen dem Tun des Dichters Wahrheit, doch auch Trug, der als solcher vom Menschen – und gerade auch vom Dichter selbst – nicht zu durchschauen ist. Die übliche Scheidung hatte sich vor seiner neuen Denkerfahrung als zu einfach erwiesen; die Dinge lagen verwickelter. Dadurch aber, daß er diese Erkenntnis den Musen selbst in den Mund legt, dadurch daß sie selbst über ihren trügerischen Charakter aufklären, sprechen sie das Urteil über alle Epik, deren Verfassern sie sich nicht gleich Hesiod offenbart haben. Ihn haben sie berufen und beauftragt, ihm allein haben sie die Augen geöffnet über das, was sie die anderen, und das, was sie ihn werden dichten und denken lassen:

Th. 27 ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῦ,
ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.

Die beiden Erfahrungen, die Hesiod neu machte – 1., daß er seine Denkergebnisse nicht mehr aus der Autopsie der Musen herleiten kann, und 2., daß die dichterische Inspiration als Gabe der Musen nicht eindeutig ist – haben denselben Grund. Sein Denken hatte sich Dingen zugewandt, von denen es ein Wissen, das Gesehen-haben ist, grundsätzlich nicht gibt; hier war weder ein Wissen aus eigener noch ein abgeleitetes aus fremder Anschauung möglich. Damit stand er vor einer echten Aporie, und wir haben gesehen, wie er sie wenigstens künstlerisch für seine Dichtung zu bewältigen suchte. Löst sich jedoch das Wissen von seiner Begründung im Sehen und Wahrnehmen, so verändert sich damit auch der Charakter der Wahrheit, die einem solchen Wissen erreichbar ist. Wahrheit als Unverborgenheit und Offenheit entspricht etymologisch und sachlich einem Erkennen, das unmittelbar im Sehen gründet; wir sehen, was unverborgen vor uns liegt, erkennen also das Unverborgene (*ἀ-λήθεια: εἶδον – οἶδα*). Eben dieser Charakter aber der unmittelbaren Zugänglichkeit, Anschaulichkeit und Offenheit mußte jener Wahrheit verlorengelassen, die dem neuen mit Hesiod anhebenden Wissensbegriff entspricht. Eine solche Wahrheit liegt nicht mehr vor Augen, sie ist nicht mehr unverborgen und einsichtig; dem (menschlichen) Auge verborgen, ist sie nicht mehr *ἀ-λήθεια*¹⁶); sie muß statt dessen gesucht werden und ist erreich-

16) Die Diskussion um dieses Wort ist reich an Mißverständnissen (s. zuletzt W. Kamlah, Platons Selbstkritik im Sophistes, Zetemata 33, München 1963, 23!); zur Geschichte der Diskussion vgl. die folgenden

bar nur einem Denken, das sich in neuer Weise als inspiriert versteht. Und für diese Erfahrung, daß die Ergebnisse des Denkens sich nicht anschaulich ableiten und eindeutig demonstrieren lassen, ist es nur ein anderer Ausdruck, wenn die dichterische Inspiration als solche ihre Eindeutigkeit einbüßt. „Die Musen als Göttinnen haben alles gesehen und verbürgen so die Wahrheit des Gesanges“, so hieß es früher; „den Musen als Allwissenden stehen Wahrheit und Trug in gleicher Weise offen, und sie verbürgen nur in Ausnahmefällen die Wahrheit der Dichtung“, so lautet die neue Erkenntnis, die jedoch gerade auch ihrerseits, da die Wahrheit nun grundsätzlich nicht mehr eindeutig und offen zu Tage liegt, nur Offenbarung sein kann.

Die umstürzende Erfahrung, die Hesiod für das griechische Denken machte, sei abschließend so charakterisiert: ἀλήθεια als Unverborgenheit ist eine Seinsweise der Dinge; es gibt jedoch Dinge, die verborgen sind und sich daher grundsätzlich einer unmittelbaren Wahrnehmung entziehen; sie können daher nie die Seinsweise der Unverborgenheit haben; von ihnen gibt es also keine ἀλήθεια; ein Denken, das sich solchen Dingen zuwendet, ist daher nicht mehr zu verstehen als ein Akt des Sehens, Wahrnehmens, Vernehmens; nimmt ein solches Denken trotzdem „wahre Erkenntnis“ – (wir benutzen hier einen Ausdruck, der den Griechen dieser Zeit nicht zur Verfügung stand) – in Anspruch, so kann es sich dafür nicht mehr auf Autopsie berufen, sondern muß sich in anderer Weise zu legitimieren suchen;

Arbeiten: H. Boeder, Archiv f. Begriffsgesch. 4, 1959, 82–112. R. Bultmann, Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 27, 1928, 113–163; dsb., ThWB I 239–251. Joh. Classen, Beobachtungen über den homerischen Sprachgebrauch, Frankfurt 1867, 197. C. J. Classen, Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens (Zetemata 22), München 1959, 94f. K. Deichgräber, Der listensinnende Trug des Gottes, Göttingen 1952, 147. H. Fränkel, Dichtung und Philosophie, München 21962, 263, 22. P. Friedländer, Platon 21, Berlin 1954, 233–248 (anders aber in der 3. Aufl., Berlin 1964, 233–242). H. Frisk, Wahrheit und Lüge in den indogermanischen Sprachen, Göteborg 1935. K. Gaiser, Protreptik und Paränese bei Platon (Tüb. Beitr. z. Altertumswiss. 40), 1959, 14f. N. Hartmann, Platons Logik des Seins, Gießen 1909, 239; dsb., Kleinere Schriften II, Berlin 1957, 62, 2. M. Heidegger, Sein und Zeit, Halle 1927, 212–230; dsb., Holzwege, Frankfurt 1950, 311 (und in anderen Arbeiten). E. Heitsch, Hermes 90, 1962, 24–33. J. Lohmann, Lexis 2, 1949, 105–143; 4, 1955, 139, 1. W. Luther, Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum, Leipzig 1935; dsb., Weltansicht und Geistesleben, Göttingen 1954, 34f.; dsb., Gymnasium 65, 1958, 75–107. H. D. Rankin, Glotta 41, 1963, 51–54. [jetzt ferner: T. Krischer, Philologus 109, 1965, 161–74; W. Luther, Archiv f. Begriffsgesch. 10, 1966, 1–240 (passim)]

wie solche Legitimierung aber auch immer aussieht: eine *ἀλήθεια*, die ihren Charakter der unmittelbaren Zugänglichkeit und Erschlossenheit verloren hat, wird zu etwas Bedingtem und Vermitteltem, sei es Offenbarung, sei es Wahrheit oder Richtigkeit. – Damit gewinnt das griechische Wort, das wir mit Wahrheit übersetzen, einen grundsätzlich anderen, ihm selbst eigentlich fremden Aspekt, ohne doch den alten gänzlich zu verlieren; im Gegenteil, die Identität von *ἀ-λήθεια* und *ἀλήθεια*, die in der Identität des Wortes immer festgehalten wird, wurde zu einem Grundproblem griechischen Denkens¹⁷⁾.

Zweihundert Jahre später übernimmt Parmenides aus dem Theogonieproömium Elemente des Aufbaus und der Formulierung für das Proömium seines eigenen Lehrgedichts, wie das ja oft gezeigt ist¹⁸⁾. Wie Hesiod versteht auch Parmenides sich als begnadet; auch sein Lehrgedicht bringt daher nicht die Ergebnisse des eigenen Nachdenkens, sondern ist Gabe einer Göttin, Offenbarung. In der Form der Darstellung dieses Selbstverständnisses geht er jedoch weiter als sein Vorgänger. Dieser hatte die Musen gebeten, ihm bei seinem Liede zu helfen; der Inhalt des Liedes war und sollte sein Wiederholung dessen auf Erden, was die Musen auf dem Olymp sangen; der Vortrag selbst aber war dann sein eigener. Das Gedicht des Parmenides ist dagegen auch der Form nach Lehre der Göttin, nämlich wörtliche Wiedergabe jener offenbarenden Rede, die sie dem Parmenides gehalten hatte.

Doch ein weiterer Unterschied ist viel gewichtiger. Auch die Göttin des Parmenides kennt Wahrheit und Schein:

Hes. Th. 27 *ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ', εἴτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.*

Parm. 1, 28 *χρεὼν δέ σε πάντα πυνθέσθαι
ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμέος ἤτορ
ἧδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης.*

Die von Hesiod programmatisch eingeführte Scheidung wird also, wie oft gesehen ist, übernommen; doch Parmenides weist dieser Scheidung innerhalb seines Denkens eine ganz andere Funktion zu. Mögen für Hesiod die Musen beides, Wahrheit und Schein, wissen und je nach Belieben ihren Sänger mit einem davon inspirieren, so ist doch klar, daß sie ihm die Wahrheit, den anderen den Schein sagen; die Tradition, die vor aller

17) Dazu unten A. 20 u. 21.

18) Zuletzt von H. Schwabl, *Rheinisches Museum* 106, 1963, 134–142.

Augen lag, wird verworfen und als Schein und Trug qualifiziert zugunsten neuer ungeahnter Erkenntnisse, die Hesiod jetzt vortragen wird. Die Göttin des Parmenides dagegen, die sich formell an dieselbe Scheidung von Wahrheit und Schein hält, begab den auserwählten Denker mit beidem; nicht „Wahrheit für Dich, Schein für die anderen“, sondern „Du mußt beides erfahren“, heißt es hier.

Das ist höchst eigenartig; und doch steht dahinter tiefe Überlegung¹⁹⁾. Wir hatten oben gesehen, wie die „Wahrheit“, die im Denken wahrgenommen wird, den Charakter der Anschaulichkeit schon bei Hesiod verloren hatte und daß Hesiod sich dieser Veränderung bewußt ist. Auf dem von ihm eingeschlagenen Wege ist seitdem das Denken fortgeschritten und erreicht bei Parmenides eine Endposition, die nicht mehr zu überbieten ist: die Umkehrung des aller sinnlichen und geistigen Wahrnehmung zugrunde liegenden Verhältnisses von Verborgenheit und Unverborgenheit. Wahrheit einst (als Unverborgenheit) war unmittelbar erschlossen, sichtbar und erkennbar; Wahrheit jetzt (als Offenbarung) liegt fern aller direkten Zugänglichkeit;

19) Über die Beziehung von *δόξα* und *ἀλήθεια* bei Parmenides und über den Zusammenhang der beiden Teile seines Lehrgedichts erstmals K. Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, 1916² 1959 (z. B. S. 9f.); s. auch M. Heidegger, Sein und Zeit, Halle 1927, 222f. mit A. 1. Über die Lösung, die Reinhardt gibt, ist man nicht hinausgekommen. Von der allgemeinen Resignation zeugt A. Lesky, Geschichte der gr. Literatur, Bern 1958, 198: „Wie diese Welt der *Doxa* zu der des wahren Seins steht, ist die schwierigste und noch ungelöste Frage, die uns Parmenides stellt. Zwar..., aber das Problem bleibt, in welchem Maße Parmenides für diese aus den Elementen Feuer und Nacht aufgebaute Kosmologie Annäherung an die Wahrheit, Teilhabe an dem eigentlichen Sein beansprucht hat“ (wörtlich übernommen in 2. Aufl., Bern 1963, 237f.). Ebenso H. Fränkel, Dichtung und Philosophie, München 1962, 421: „Aber die weitere Frage nach dem Nebeneinander von Wirklichkeit und Schein muß ein unlösbares Problem bleiben“ (vgl. 1. Aufl., New York 1951, 472). Wer die Beziehung zwischen *δόξα* und *ἀλήθεια* dadurch zu klären sucht, daß er beide einander annähert und die Differenz verharmlost, widerspricht den klaren Worten des Philosophen und stellt das Problem ganz offensichtlich falsch. – Die gerade erschienene Untersuchung von J. Mansfeld (Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt, Assen Ndd. 1964) verlangt eine ausführliche Auseinandersetzung, die hier nicht gegeben werden kann; hinsichtlich der Fragen, die wir hier verfolgen, leidet das Buch jedoch an einer kaum noch brauchbaren Terminologie (sehr charakteristisch dafür z. B. ein Satz auf S. 251: „Wir glauben deshalb an die objektive Wirklichkeit der Offenbarung der Lehre an Parmenides durch die Göttin“). Doch trotz mancher Bedenken ist das Buch von Mansfeld, wenn ich recht sehe, der bedeutendste Parmenides-Beitrag seit Reinhardt.

oder: Wahrheit als ἀλήθεια lag in der Erscheinung, Wahrheit wie sie zur Seinslehre des Parmenides gehört, versagt sich jeder sinnlichen Wahrnehmung und liegt statt dessen hinter allen Erscheinungen. Eine solche Wahrheit ist grundsätzlich verborgen. Um es pointiert zu formulieren: aus Unverborgenheit wurde Verborgenheit; ἀλήθεια, die von sich aus erschlossen ist, wird zur Wahrheit, die erst entdeckt werden muß; verborgene Wahrheit aber ist grundsätzlich auf Offenbarung angewiesen²⁰).

20) Das oben zu Hesiod und Parmenides Entwickelte ist m.E. entscheidend wichtig hinsichtlich der griechischen Form der Wahrheits-Problematik, bzw. hinsichtlich der griechischen Auffassung von Wahrheit. Zur Verdeutlichung seien zunächst einige Sätze von Heidegger zitiert, der sich durch die Etymologie des griechischen Wortes in seinen ontologischen Überlegungen bestätigt sah: S. u. Z. 222: „Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrisen. Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein Raub. Ist es Zufall, daß die Griechen sich über das Wesen der Wahrheit in einem privativen Ausdruck (ἀ-λήθεια) aussprechen? Kündigt sich in solchem Sichaussprechen des Daseins nicht ein ursprüngliches Seinsverständnis seiner selbst an, das wenngleich nur vorontologische Verstehen dessen, daß In-der-Unwahrheit-sein eine wesenhafte Bestimmung des In-der-Welt-seins ausmacht?“ Darauf kann man nur antworten „nein“. Solche Sätze mögen vielleicht etwas über das Wesen der Wahrheit an und für sich aussagen (worüber der Philologe nicht urteilen kann), als Aussage über die griechische Auffassung sind sie falsch. Die Wahrheit muß für den Griechen ursprünglich eben keineswegs dem Seienden abgerungen werden, das Seiende wird der Verborgenheit keineswegs entrisen, sondern das Seiende ist gegenwärtig, und sofern es gegenwärtig ist, ist es grundsätzlich erschlossen; als gegenwärtiges liegt das Seiende unverborgen vor Augen. Gerade dieses Offen-vor-Augen-liegen wird mit ἀλήθεια bezeichnet; dieses Wort bezeichnet ursprünglich nicht die Aufgabe des Entbergens, sondern den grundsätzlichen Zustand der Entborgenheit des Gegenwärtigen, das Gegenwärtigsein, und zwar genauso wie die wohl älteren Wörter εἶεός und εἶνυμος; diesen älteren Wörtern gegenüber hat sich die Privativbildung durchgesetzt, weil sie ausdrucksstärker ist, nicht aber weil in ihr ein anderer ontologischer Aspekt zur Sprache käme; der Aspekt des Gegenwärtig-und-erschlossen-seins gehört zum privativen ἀληθής nicht mehr als zum positiven εἶεός und εἶνυμος. Erst im Laufe einer bestimmten Denkgeschichte erhält ἀλήθεια dann einen Aspekt, wie er oben skizziert ist; dieser neue Aspekt läuft jedoch gerade der ursprünglichen Auffassung der Griechen zuwider. Allenfalls auf diesen neuen, historisch bedingten Aspekt mögen also die Sätze Heideggers bedingt zutreffen; für die Griechen selbst dagegen stellte sich das Wahrheitsproblem ganz anders; sie standen vor der Frage: wie ist es zu erklären, daß die Wahrheit gesucht werden muß, wo sie doch als ἀ-λήθεια eigentlich schon ἀ-ληθής ist?

Es ist klar, daß die Wahrheitsproblematik in dieser Form nur im Griechischen möglich ist; diese Problematik wurde auf dem Wege von Homer über Hesiod bis Parmenides immer deutlicher herausgearbeitet und dann von den Sophisten, Sokrates und Platon übernommen. S. vorläufig

Wenn Parmenides so den vom griechischen Denken eingeschlagenen Weg konsequent zu Ende dachte, dann wurde jedoch das Problem der Erscheinungen, der sinnlich erfahrbaren Welt, nur um so dringender. War das, was unverborgenen vor aller Augen lag, nicht mehr die Wahrheit, lag diese vielmehr im Verborgenen, so waren die empirischen Phänomene ja jedenfalls nicht zu leugnen. Wenn daher die Wahrheit hinter den Erscheinungen verborgen lag, so mußten eben diese die *ἀλήθεια* verbergenden, ihrerseits aber unverborgenen Erscheinungen als solche erklärt werden. Gerade dann, wenn die Wahrheit als solche verborgen ist, gewinnt der Schein als das, was sich unmitttelbar zeigt, ein eigenes Gewicht und stellt die Aufgabe, zu erklären, wie es zu ihm hatte kommen können. Mit anderen Worten: erhob die Seinslehre des Parmenides einen Wahrheitsanspruch, so mußte er auch erklären können, warum es richtig war, daß er mit ihr das Grundverhältnis, wie es sich gerade in der Etymologie des griechischen Wortes aussprach, auf den Kopf stellte. Denn das griechische Wort *ἀλήθεια* war von Hause aus jedenfalls denkbar ungeeignet, zur Bezeichnung auch dieser neuen Auffassung von Wahrheit zu dienen²¹⁾.

Eben dieser Aufgabe hat er sich im *δόξα*-Teil seines Gedichtes unterzogen²²⁾. Und wie schon Hesiod nicht nur die Wahrheit

Hermes 90, 1962, 24–33 und 91, 1963, 36–52 (wie ich leider erst jetzt sehe, ist die dort im Sinne Platons entwickelte Bedeutung von *ἀλήθεια* schon von N. Hartmann, *Platos Logik des Seins* 239, 1 kurz angedeutet; bei ihm auch schon die Übersetzung „Unvergessenheit“); für die dort S. 49, 2 genannten Platon-Stellen rep. 621a (*τὸ τῆς λήθης πεδίων*) und Phdr. 248b (*τὸ ἀληθείας πεδίων*) s. Procl. in Plat. rep. II 346 Kröll... *ὅτι μὲν οὖν ἀντίθετόν ἐστὶν πρὸς τὸ τῆς ἀληθείας πεδίων τὸ τῆς λήθης πεδίων, δῆλον...*

21) Vielleicht sollte man sogar sagen: nur weil die Verschiebung der *ἀλήθεια* ins Verborgene, wie sie Parmenides am Ende einer bestimmten Denkentwicklung radikal vornimmt, der griechischen Etymologie widerspricht und daher griechischem Empfinden nicht nur anstößig und problematisch sein mußte, sondern eigentlich unmöglich ist – (was für das deutsche Wort „Wahrheit“ nicht der Fall ist; denn der Satz „die Wahrheit ist verborgen“ ist nach unserem sprachlichen Empfinden eben sinnvoll, für griechisches aber nicht) –, mußte er auch eine *δόξα*-Lehre geben.

22) Wenn Heidegger a. O. 222 sagt: „Daß die Göttin der Wahrheit, die den Parmenides führt, ihn vor beide Wege stellt, den des Entdeckens und den des Verbergens, bedeutet nichts anderes als: das Dasein ist je schon in der Wahrheit und Unwahrheit“, so wird der Philologe nicht streiten wollen, zumal er nicht sieht, was der Philosoph mit dem Wort „bedeutet“ meint; meint er (a), Parmenides will damit im Grunde nichts anderes sagen als..., oder (b), die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür ist...; soll also zu „bedeutet“ ergänzt werden (a) „für Parmenides“, oder (b) „für uns, die wir das ontologische Fundament solcher Denkprozesse und

von den Musen erfuhr, sondern auch, daß neben dieser Wahrheit das andere Trug, daß aber dieser Trug, da *ἐτύμοισιν ὁμοῖα*, vom Menschen nicht zu durchschauen sei, so erfährt jetzt auch Parmenides diese dem Menschen von sich aus nicht mögliche Unterscheidung aus göttlichem Mund, jedoch mit der entscheidenden Erweiterung, daß neben der darzustellenden Wahrheit der undurchschaubare Schein nicht einfach als solcher qualifiziert und verworfen, sondern ausführlich dargestellt, expliziert und aus seinem Grunde erklärt wird. Die *δόξαι βροτῶν* waren in aller Munde und lagen vor aller Augen; sie hätte der Denker an und für sich nicht aus Göttermund zu erfahren brauchen. Was er jedoch erfahren mußte, war, daß dieser vor Augen liegende Schein (*δόξα*), der zur Meinung (*δόξα*) der Menschen geworden war²³), als Erscheinung eben doch nicht die unverborgene Wahrheit, sondern *nur* Schein war, hinter dem die *ἀλήθεια* verborgen lag; und ferner, *wie* es zu solchem Schein, der hinsichtlich der nun verborgenen *ἀλήθεια* *nur* Schein war, und zu der ihm entsprechenden Meinung, wie es also zur *δόξα* hatte kommen müssen. Und genau von diesem Thema sprechen die letzten, eng zusammengehörenden Verse des Proömiums (VS 28 B 1, 30–32); denn hier beziehen sich die Worte *ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται* (31) streng auf die unmittelbar vorangehende Ankündigung, daß Parmenides auch *βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐν πίστις ἀληθῆς* (30), erfahren wird²⁴); der Gedankengang ist demnach: „aber trotzdem, obwohl²⁵) *οὐκ ἐν πίστις ἀληθῆς*, wirst du auch (!) diese *δόξαι* erfahren, wie es zu ihnen kommen mußte, sofern nämlich der Schein als solcher *δοκίμως*, scheinbar und einleuchtend, sich überall verbreitet und so zur herrschenden Meinung wurde.“

Aussagen des Parmenides freilegen“. a wäre einwandfrei falsch, da, wie oben gezeigt ist, Parmenides in einer ganz bestimmten Denktradition steht und auf eine überkommene Fragestellung eine Antwort sucht: richtig könnte allenfalls b sein, was hier aber nicht diskutiert werden soll.

23) Zu *δόξα*, namentlich den zwei Seiten ihrer Bedeutung, z. B. B. Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens 53; M. Leumann, Homerische Wörter 173–178, s. auch M. Greindl, Rhein. Mus. 89, 1940, 220–222 und A. Szabó, Acta Antiqua Hungarica 2, 1953/54, 262 ff.

24) Anders H. Schwabl, Rhein. Mus. 106, 1963, 137, der zugunsten der „pentadischen Singstrukturen“ das Proömium mit Vers 30 enden läßt: „30 ist vorläufiger Abschluß, vom folgenden sind nur mehr zwei Verse erhalten“.

25) Für diese, eng auf das Vorhergehende bezogene, adversative Bedeutung von *ἀλλ' ἔμπης* vgl. Θ 31–33, δ 100–105, ξ 211–215, π 147, υ 308 bis 313, ψ 81–84, Hes. Op. 140–142. 174–179.

II

Das fr. 34 des Xenophanes gehört zu den in der Antike am häufigsten zitierten Äußerungen älterer Autoren²⁶). Dabei ist man sich jedoch schon damals über die Deutung keineswegs einig, wie besonders Sextus zeigt, der dort, wo er es anführt, jeweils eine andere Auffassung vorträgt²⁷). Deutlich auf die Verse Bezug nehmen auch Aristoteles und Platon²⁸). Offensichtlich also hat die Formulierung des Xenophanes im philosophischen Denken der Antike eine bedeutende Rolle gespielt; und wie der einzelne Interpret sie auch immer verstand, man sah schon früh, wie es scheint, in ihr ein Grundproblem des eigenen Denkens treffend ausgedrückt.

So nimmt es nicht wunder, daß auch in der Neuzeit das Fragment immer wieder besprochen wurde²⁹). Der entschieden-

26) Alle vier Verse dreimal bei Sextus, adv. math. VII 49 (Mutschmann II p. 12), VII 110 (II p. 25), VIII 326 (II p. 178); einzelne Verse bei: D.L. 9, 72, V. 1; Plut. mor. 17E (aud. poet. 2), V. 1f.; Galen de different. puls. III 1 (VIII 636f. K.), V. 3f.; Hippol. ref. I 14 (p. 17 W.), V. 3f.; der letzte Halbvers bei: Sextus PH II 18 (Mutschmann I p. 68); Procl. in Plat. Tim. 78B (I 254 Diehl); Stob. 2, 1, 17 (II 6 W.-H.), aus Arcios Didymos (vgl. Diels Doxogr. 78). S. ferner Epiphanius III 505, 25 Holl und Augustin De civ. 7, 17.

27) Vgl. dazu Richter in der gleich zu nennenden Arbeit: „Ebenda (VII 49) läßt Sextus den Xenophanes ‚nach einigen‘ behaupten, es sei alles ἀκατάληπτα. Den Sinn obiger Verse legt er an verschiedenen Stellen verschieden aus...; adv. math. VII 51, 52 so, als habe Xenophanes nicht das Dasein der Wahrheit, sondern nur des Wahrheitskriteriums leugnen wollen (im gleichen Sinne auch PH II 18); VII 110 aber, als sei durch die Verse nur der Begriff einer apodiktischen Wahrheit, aber nicht der Wahrscheinlichkeit aufgehoben; VIII 327 endlich: als handle es sich in den Versen nur um die Unerkennbarkeit der ἀδηλα. Von diesen drei Auffassungen wären die erste und letzte mit der pyrrhonischen, die mittlere mit der akademischen Skepsis verträglich. Dennoch rechnet Sextus den Xenophanes keineswegs zu den Skeptikern (PH I 225).“

28) Plat. Men. 80d, dazu Hermes 91, 1963, 38, Natorp a. O. (s. nächste Anm.) und Guthrie (s. nächste Anm.) 395, 5; Aristot. Poet. 1460 b 36 (s. Gudeman, Kommentar zur Poetik, Berlin 1934, 427f.).

29) Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien folgende Autoren genannt: K. Deichgräber, Rhein. Mus. 87, 1938, 19–25. H. Diels, Archiv f. Gesch. d. Philos. 10 (NF 3), 1897, 530–535. E. Dodds, The Greeks and the Irrational (Sather Classical Lectures 25), Berkeley 1951, 181. A. Döring, Preußische Jahrbücher 99, 1900, 288f. H. Fränkel, Wege und Formen frühgriechischen Denkens, München ¹1960, 338–349 (= Hermes 60, 1925, 180–192); dsb., Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München ¹1962, 382f. J. Freudenthal, Archiv f. Gesch. d. Philos. 1, 1888, 322 bis 347 (besonders 326, 7 und 335f.). K. von Fritz, Classical Philology 40, 1945, 230. O. Gigon, Der Ursprung der griechischen Philosophie, Basel

ste Deutungsversuch stammt von Hermann Fränkel, der seine Gesamtauffassung besonders durch sprachliche Gründe stützen wollte. Seiner antiskeptischen Deutung wurde zwar gelegentlich widersprochen³⁰⁾, sie wurde in Einzelheiten auch modifiziert³¹⁾; da man dabei jedoch mehr oder weniger von einer Gesamtauffassung ausging, ohne auf die Begründung im einzelnen einzugehen oder neue Gesichtspunkte einzuführen, blieb Fränkels Auffassung letzten Endes vorherrschend und wurde von ihm und anderen noch weiter ausgebaut. Da ich diese Deutung für verfehlt halte, läßt sich eine Auseinandersetzung leider nicht vermeiden.

Wir werden im folgenden zunächst nach der von Fränkel nahezu in den Mittelpunkt der Diskussion gestellten Bedeutung von *oída* fragen, dann eine Reihe weiterer Fragmente betrachten, die, wie ich glaube, in denselben Gedankenkreis gehören und von derselben Grundeinsicht sprechen, und schließlich dem Fragment selbst eine genaue Besprechung widmen.

1945, 177–181. O. Gilbert, Rhein. Mus. 64, 1909, 193f. A. Goedeckemeyer, Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, Leipzig 1905, 1f. W. Guthrie, A History of Greek Philosophy I, Cambridge 1962, 395–401. F. Heinemann, Nomos und Physis, Basel 1945, 76f. W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, 55f. S. Karsten, Xenophanis Colophonii carminum reliquiae, Bruxellis 1830, 51–53 und 192–196. F. Kern, Kleine Schriften II, Berlin 1898, 125f. G. Kirk-J. Raven, The Presocratic Philosophers, Cambridge 1962, 179–181. A. Lumpe, Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon, Diss. München 1952, 31–36. W. Luther, Gymnasium 65, 1958, 82–84. J. Mansfeld, Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt, Assen 1964, 8–11. 30. 120f. 226f. P. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterthum, Berlin 1884, 95. K. Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Bonn 1916 (Frankfurt 1959), 118 und 151f. R. Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie I, Leipzig 1904, 305 A. 17. A. Rivier, Revue de Philologie 30, 1956, 37–61. H. Schwabl, Anzeiger f. d. Altertumswiss. 10, 1957, 195–214. B. Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie (Philol. Unter. 29), Berlin 1924, 25 (s. dort auch Vorwort); dsb., Die Entdeckung des Geistes, Hamburg 1955, 188–191. C. F. Stäudlin, Geschichte und Geist des Skeptizismus I, Leipzig 1794, 178–185. J. Stenzel, Metaphysik des Altertums, München-Berlin 1931, 40f. G. Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874, 604–608 u. 617; dsb., Neue Stud. z. Gesch. d. Begriffe II, Gotha 1878, 56f. u. 66f. M. Untersteiner, Senofane, Firenze 1956, CCXIII–CCXXXVI. U. von Wilamowitz, Kleine Schriften 4, Berlin 1962, 407f. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen I 1, Leipzig 1919 (= 1963), 672–674. A. N. Zoymoy, Platon 7, 1955, 158–164. S. ferner Entretiens I, Vandoeuvres-Genève 1952, 160–162. [auch: M. M. Patrick, The Greek Sceptics, New York 1929, 8–10; zuletzt W. Luther, Arch. f. Begriffsgesch. 10, 1966, 48]

30) So ausdrücklich von Wilamowitz, dem sich Kranz in VS anschließt; s. ferner Gigon, Dodds.

31) So von Stenzel, Guthrie.

Die Verse des Xenophanes lauten in der von Fränkel wiederhergestellten Form:

VS 21 B 34 *καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὕτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδώς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὁμῶς οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.*

Die Kontroverse über die richtige Deutung läßt sich im Grunde zurückführen auf die Frage: was ist Objekt zu *οἶδε* (4)? Wir haben die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten: entweder hat Xenophanes an *τὸ σαφές* von Vers 1 gedacht, oder er hat in Gedanken den Inhalt von Vers 3 (also etwa: *ὅτι τετελεσμένον ἔτυχεν εἰπών*) ergänzt. Fränkel vertritt die erste Möglichkeit und gibt offiziell als Begründung, (a) daß *οἶδε* ursprünglich „er weiß aus eigener Anschauung und Erfahrung“ heißt, und (b) daß eben diese Bedeutung hier noch vorliegt. Da (a) richtig ist, ist (b) zu beweisen. Bevor wir dem jedoch nachgehen, sei eine methodische Bemerkung erlaubt.

Fränkel hat offensichtlich übersehen, daß selbst wenn die Behauptung (b) sich als richtig erweist, damit über die Gesamtdeutung des Fragmentes noch nichts gesagt ist. Denn folgende Gedankenführung ist durchaus möglich: „selbst wer einmal etwas Richtiges sagt, hat doch kein auf eigener Anschauung gegründetes Wissen davon (= es ist ihm selbst nicht anschaulich erfahrbar), daß er das Richtige sagte“, oder noch deutlicher: „... hat es doch nicht gesehen und weiß also nicht, daß er das Ziel getroffen hat“. Die skeptische Deutung ist demnach auch bei der alten Bedeutung von *οἶδε* möglich. Es sind denn ursprünglich wohl auch bei Fränkel vielmehr allgemeine Erwägungen, die ihn zu seiner Deutung veranlaßt haben³²⁾, und die „eigentliche“ Bedeutung von *οἶδε* konnte zunächst nur der Unterstützung dienen. Diese Überlegung, daß die richtige Gesamtdeutung des Fragments sich durch die richtige Deutung von *οἶδε* nicht beweisen läßt, wird nun bestätigt durch eben jene skeptische Deutung des Sextus, gegen die Fränkel polemisiert. Auch Sextus nämlich, der als einziger das richtige *ἴδεν* des ersten Verses überliefert, scheint *εἰδώς* und *οἶδε* – wie Fränkel – als echtes Überfekt zu haben; in seiner Paraphrase schreibt er: *τὸ μὲν οὖν ἀληθές καὶ γνώριμον οὐδεὶς ἀνθρώπος οἶδε,*

32) Fränkel, Wege und Formen 343f.; z.B.: „Drittens werden wir kaum dem alten Xenophanes das empfindsame Bild zutrauen von einem Menschen, der die tiefste Wahrheit ausspricht, und merkt es nicht...“

τό γε ἐν τοῖς ἀδήλοις πράγμασιν. Dabei kann sich der auffällige Zusatz τό γε ἐν τοῖς ἀδήλοις πράγμασιν offensichtlich allein auf Vers 2a berufen³³), während er zu Vers 2b in klarem Widerspruch steht. Jedoch ist für denjenigen, der *εἰδώς* und *οἶδε* als echte Perfektformen versteht, ein solcher Zusatz allerdings wirklich notwendig; denn nur in Hinsicht auf grundsätzlich unsichtbare Dinge läßt sich sinnvollerweise behaupten, daß niemand sie bzw. die Wahrheit über sie je *sehen* wird; und eben das soll Xenophanes in Vers 1 behauptet haben. Mit anderen Worten: Sextus ist zu seinem Zusatz einzig und allein deshalb gedrängt worden, weil er für die fraglichen Formen nicht die abstrakte Bedeutung „wissen“, sondern die konkret-visuelle Bedeutung „sehen“ annimmt. Man vergleiche nun einen Satz aus Fränkels Übersetzung, wie er sie zuletzt³⁴) gegeben hat: „denn wenn es auch noch so glücklich gelingen sollte eine zutreffende Aussage (über übersinnliche Dinge) zu machen, so geschieht es doch ohne ein auf Anschauung gegründetes Wissen.“ Fränkel übernimmt also von Sextus, gegen dessen Gesamtdeutung er polemisiert, ausgerechnet jenen verdeutlichenden Zusatz, der im Text des Xenophanes keine Entsprechung hat; der Grund aber ist derselbe, der einst Sextus zu seinem Zusatz bewogen hatte: die visuelle Bedeutung von *οἶδα*. Wir fassen zusammen: Sextus und Fränkel verstehen *εἰδώς* und *οἶδε* visuell; beide werden daher zu demselben Zusatz „über übersinnliche Dinge“ gedrängt; beide aber interpretieren fr. 34 verschieden. Damit ist im Grunde bewiesen, daß die möglichen Deutungen von *οἶδα* ohne entscheidenden Einfluß auf die Gesamtdeutung des Fragments sind. Da jedoch merkwürdigerweise Fränkel so auf der visuellen Bedeutung insistiert, und da er gerade damit weithin Gehör gefunden hat³⁵), wollen wir uns doch auf die Frage einlassen, ob und wie die oben genannte These b – (daß nämlich in fr. 34 noch die ursprüngliche Bedeutung von *οἶδα* vorliegt) – zu begründen ist.

Ein solcher Beweis wäre theoretisch auf drei Wegen denkbar; 1. entweder wird nachgewiesen, daß *οἶδα* bis in die Zeit

33) Wie es Sextus denn auch ausdrücklich tut: ἀμφὶ θεῶν steht seiner Meinung nach nur als Beispiel für die unsichtbaren Dinge: ἀμφὶ θεῶν δὲ ὑποδειγματικῶς περὶ τινας τῶν ἀδήλων (ἔοικε λέγειν sc.). S. schon Guthrie a. O. 397, 1.

34) Dichtung und Philosophie 382; vgl. auch Wege und Formen 346, 7.

35) S. z. B. Guthrie 395, 2 und Mansfeld 226f.

des Xenophanes ausnahmslos die ursprüngliche Bedeutung bewahrt hat; oder es ist 2. wenigstens zu zeigen, daß jedenfalls Xenophanes (in seinen übrigen Fragmenten) das Wort nur in dieser Bedeutung verwendet³⁶⁾; oder man hat 3. zu beweisen, daß einzig bei dieser Bedeutung von *οἶδα* die Aussage von fr. 34 sinnvoll und mit den übrigen Äußerungen des Xenophanes vereinbar ist³⁷⁾.

Der zweite Weg ist kaum möglich; *οἶδα* begegnet bei Xenophanes nur noch in jenem Zusammenhang, da er von seinem Alter und seinem Wanderleben seit der Emigration aus Kolophon erzählt: 25 Jahre sei er damals (als der Meder kam) alt gewesen, *εἰπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτύμως* „wenn ich denn darüber richtig zu berichten weiß“ (fr. 8). *οἶδα* heißt hier offensichtlich einfach „in der Lage sein, wissen“, ohne den Zusatz „aus eigener Erfahrung“. Ein solcher Zusatz verbietet sich nicht allein durch *ἐτύμως*, sondern er ergäbe für den Konditionalsatz auch eine einigermaßen abstruse Vorstellung; wie abstrus, das wird sogleich durch einen Vergleich mit der berühmten Odysseestelle deutlich, an die Xenophanes bei seiner Formulierung vielleicht gedacht hat: der junge Telemach antwortet der in der Gestalt des Mentos bei ihm eingekehrten Athene auf ihre Frage, ob er wirklich der Sohn des Odysseus sei:

α 215³⁸⁾ *μήτηρ μὲν τέ μέ φησι τοῦ ἔμμεναι, αὐτὰρ ἐγὼ γέ
οὐκ οἶδ'· οὐ γάρ πώ τις ἐὼν γόνον αὐτοῦ ἀνέγνω.*

„Meine Mutter sagt es, und ich muß es wohl glauben; denn über seine Abstammung hat ja kein Mensch ein auf eigener Anschauung gegründetes Wissen.“ Der Unterschied zwischen diesem präzisen Gebrauch von *οἶδα* und der mindestens recht großzügigen, eigentlich aber mißbräuchlichen Verwendung bei Xenophanes fällt unmittelbar in die Augen: Telemachs Negation ist sinnvoll gerade bei der ursprünglichen Bedeutung, die den Konditionalsatz des Xenophanes, zumal als vorsichtige Behauptung, jedoch sinnlos machen würde. Die Formulierung von

36) Dieser Beweis wäre indessen nicht so stringent wie der erste, da er bei dem fragmentarischen Charakter der Überlieferung mit dem Schluß e silentio arbeiten muß.

37) Dieser Weg setzt also den Versuch einer Gesamtdedeutung wenigstens der erkenntniskritischen Äußerungen des Xenophanes voraus; wie sie Fränkel in der Tat ja auch gibt, und wie wir sie ebenfalls unten versuchen werden.

38) Die Verse sind verständlich gemacht erst durch Fränkel, Dichtung und Philosophie 100–102.

fr. 8, 4 ist denn auch von Fränkel verständlicherweise nicht zur Stützung seiner Deutung von fr. 34 herangezogen worden, und auch in der weiteren Diskussion spielt sie keine Rolle: in der Tat würde fr. 8, 4 auch für fr. 34, 1. 4 eher die von Fränkel abgelehnte Bedeutung „wissen“ nahelegen.

So bleibt zunächst der erste Weg. Und wirklich hat Fränkel, der einst vorsichtiger gewesen war³⁹⁾, bei dem Versuch, seine Interpretation immer weiter zu begründen, schließlich gemeint: „Eine Verkettung von Zufällen hat es zu Wege gebracht, daß Xenophanes im späteren Altertum paradoxerweise als Begründer der Skepsis galt. Sehr bald nach Xenophanes verlor nämlich das Wort *eidēnai* die Einschränkung auf Wissen aus Anschauung (vgl. Parmen. 1, 3; 6, 4). Nunmehr sah es so aus, als habe Xenophanes im Fgt. 34 alles Wissen anzweifeln wollen, und die letzten beiden Zeilen mußten in folgender Weise mißverstanden werden: ...“⁴⁰⁾ Die Behauptung des zweiten Satzes ist indessen falsch. Zum Beweis genügen zunächst die wenigen Stellen des Epos, die schon die „abstrakte“ Bedeutung belegen:

Z 150 (= Y 213) *εἰ δ' ἐθέλεις καὶ τὰτα δαήμεναι, ὄφρ' ἐν εἰδῆς
ἡμετέραν γενεήν, πολλοὶ δὲ μιν ἄνδρες ἴσασιν.*

Y 203 *ἴδμεν δ' ἀλλήλων γενεήν, ἴδμεν δὲ τοκῆας,
πρὸ κλύτ' ἀκούοντες ἔπεα θνητῶν ἀνθρώπων.
ὄφει δ' οὔτ' ἄρ' πω σὺ ἐμοὺς ἴδες οὔτ' ἄρ' ἐγὼ σοὺς.*

Es ist klar, daß niemand die Generationen seiner eigenen, geschweige einer fremden Familie aus eigener Anschauung und Erfahrung kennt; ein „Wissen“, wie es hier jeweils von Glaukos und Aeneas – der eine führt seine *γενεή* über viele Generationen bis auf Sisypchos, der andere bis auf Zeus zurück – gemeint ist, hat also seine Begründung im eigenen „Dabeisein und Sehen“ verloren und beruht statt dessen auf der mündlichen Familientradition, auf dem Hörensagen; wie es die reflektierenden Verse Y 204f. ja auch ausdrücklich aussprechen. Das aber bedeutet: die Entstehungszeit jedenfalls dieser Verse kennt *οἶδα* in der abstrakten Bedeutung „wissen“. Da aber niemand die beiden

39) Wege und Formen 344: „Also ist Platons Auffassung ein Irrtum, dessen Anlaß am Tage liegt. Der Sprachgebrauch seiner Zeit drängte ihm diese Deutung auf, weil für ihn *αὐτὸς οὐκ οἶδεν* nur heißen konnte: ‚Er weiß es selber nicht‘. Ebenso mußte es allen Späteren ergehen. Wenn aber für Xenophanes *οἶδα* noch bedeuten konnte: ‚ich weiß es zuverlässig vom Sehen‘ = aus Erfahrung, so ist *αὐτὸς οἶδα*: ‚ich weiß es aus eigener Erfahrung‘.“

40) Dichtung und Philosophie 383, 22.

Ilias-Stellen ins 5. Jhd. datieren wird, ist damit über Fränkels These entschieden⁴¹). Zwei Bemerkungen seien jedoch noch angefügt. Ab wann läßt sich die neue Bedeutung verfolgen? Und wie ist es zu ihr gekommen, bzw. von wo nimmt sie ihren Ausgang?

Die Entwicklung geht wohl im wesentlichen von drei Punkten aus: einmal vom *εἰδέναι* durch Hörensagen, zum anderen von solchen Fällen, da das, was „gewußt“ oder „nicht gewußt“ wird, in der Zukunft liegt, und schließlich von der Rede-weise *εἰδέναι* + Infinitiv oder Akkusativ („ich bin aus eigener Erfahrung in der Lage, verstehe mich auf...“). Die letztere Bedeutung kommt gut zum Ausdruck in Worten, die Hektor an Aias richtet:

H 236 *γυναικός, ἢ οὐκ οἶδεν πολεμῆϊα ἔργα.
αὐτὰρ ἐγὼν εὖ οἶδα μάχας τ' ἀνδροκτασίας τε
οἶδ' ἐπὶ δεξιά, οἶδ' ἐπ' ἀριστερὰ νομῆσαι βῶν
ἄζαλήην, τό μοι ἔστι ταλαύρηνον πολεμίζειν
οἶδα δ' ἐπαΐξαι μῦθον ἱππων ὠκείων
οἶδα δ' ἐνὶ σταδίῃ δῆϊω μέλπεσθαι Ἄρηϊ.*

In dieser Partie ist es offensichtlich sinnvoll, die ursprüngliche Bedeutung „gesehen haben und daher kennen, eigene Anschauung und Erfahrung haben“ einzusetzen: „die Frau hat mit dem Waffenhandwerk keinen Umgang, Hektor aber ist ein in jeder Lage erfahrener Krieger.“ Andererseits konnte sich von hier aus leicht ein allgemeineres „in der Lage sein, können, wissen“ entwickeln, das nicht ausschließlich in der eigenen Erfahrung gründet⁴²). Wichtiger aber sind die Fälle zukünftigen

41) Kein Gegenargument ist, daß auch spätere Zeiten *οἶδα* gelegentlich noch präzise gebrauchen; denn natürlich läßt sich eine „eigentliche“ Bedeutung, die allmählich abgeschliffen wurde, jederzeit bewußt wieder aktivieren: Plat. Alc. II 141e *ταῦτα γὰρ οὐκ ἄλλων ἀκηκόαμεν, ἀλλ' αὐτοὶ παρόντες οἶδαμεν* (zitiert bei Snell 25, 3). Ebenso wenig besagen jene Herodotstellen, mit denen Fränkel seine Deutung zu stützen sucht („Und in Herodots Werk finden wir die Bestätigung für unsere Auffassung von *αὐτὸς οἶδεν*“ Wege und Formen 344); entscheidend ist dagegen, daß Herodot, was Fränkel nicht zitiert, auch sagen kann: *Δελφῶν οἶδα ἐγὼ οὕτω ἀκούσας γενέσθαι* (1, 20); *ὡς ἐγὼ ἐν Δωδώνῃ οἶδα ἀκούσας* (2, 52; beide Stellen schon bei Rivier a.O. 43). – Im übrigen war die Annahme, der entscheidende Bedeutungswandel habe sich in der kurzen Zeitspanne zwischen Xenophanes und Parmenides (s. oben S. 211) vollzogen, von vornherein höchst unwahrscheinlich.

42) So wird man z. B. in den Worten, die Hektor (Y 432f.) und Aeneas (Y 201f.) an Achill richten (... *ἐπεὶ σάφα οἶδα καὶ αὐτὸς ἡμῶν κερτομίας ἠδ' αἰσυλα μνθήσασθαι*), für *οἶδα* lieber eine weniger präzise Bedeutung

„Wissens“; denn gerade dieses dürfte es der griechischen Etymologie nach, wenn überhaupt, dann allenfalls in negierten Ausdrücken geben. Der Seher Kalchas jedoch, von Apoll begnadet, ἤδη τὰ τ' εἶοντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' εἶοντα; natürlich soll damit seine göttergleiche Allwissenheit genannt werden, eine Allwissenheit, die gerade dadurch menschliche Möglichkeiten überschreitet, daß Kalchas auch die Zukunft kennt; ebenso gewiß aber ist, daß die Formulierung ἤδη τὰ ἐσόμενα griechischer Etymologie und Bedeutung widerspricht; zwar kann man sich hier aus der Verlegenheit ziehen, indem man dem „er hatte gesehen“ ein „visionär“ hinzusetzt; doch das wäre eine Verlegenheitsauskunft, da gerade das im Grunde Anstößige der Formulierung die Ausnahmesituation des Sehers zeichnen soll⁴³). Enthält also A 70 eine bewußte Ausdrucksabsicht⁴⁴), so läßt sich das für Stellen wie B 252 schwerlich behaupten:

οὐδέ τί πω σάφα ἴδμεν ὅπως ἔσται τάδε ἔργα⁴⁵),
ἢ εὖ ἢ κακῶς νοστήσομεν νῆες Ἀχαιῶν.

„Wir wissen nicht, wie es am Ende mit unserem Unternehmen werden wird.“ Wer hier „wir wissen nicht aus eigener Anschauung“ oder gar „wir haben nicht gesehen“ einsetzen wollte, erhielte einen sehr gezwungenen Ausdruck, der sicher nicht der Absicht des Dichters entspricht. Immerhin wird hier und etwa noch Z 367 ein Wissen (und also ein Gesehen-haben) der Zukunft *verneint*; und das Merkwürdige einer solchen Formulierung kommt u. U. erst durch die Frage zum Bewußtsein, ob die Aussage eigentlich sehr sinnvoll, ob sie nicht etwa selbstverständlich, da das Gegenteil ja strenggenommen unmöglich ist. Endgültig vollzogen ist der Bedeutungssprung zum „abstrakten“ Wissen denn auch erst in positiven Aussagen vom Typ: „ich weiß (im Sinne von: ich bin mir ganz sicher), daß etwas so geschehen wird“; in diesem Sinne warnt Eurýlochos, bevor Odysseus zu Kirke geht:

annehmen, um in diesem Falle die Vorstellung von einem Training zu vermeiden.

43) Auch die Allwissenheit der Götter gründet, sofern sie sich auf die Zukunft bezieht, natürlich nicht im Gesehen-haben, sondern darin, daß sie das τέλος des Geschehens in Händen halten. Denn wenn grundsätzlich gilt: Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή (oder: τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύνκτυπος πάντων ὅσ' ἐστὶ καὶ τίθησ' ὄκη θέλει), so beruht das Wissen der Götter von der Zukunft eben darauf, daß sie *wissen* was sie *wollen*. Dementsprechend gründet die Unwissenheit der Menschen in der Unfähigkeit, die Zukunft nach ihrem Willen zu gestalten. Vgl. auch E 64.

44) Vgl. noch A 85. 385.

45) Vgl. ε 78.

κ 267 οἶδα γὰρ ὡς οὐτ' αὐτὸς ἐλεύσει οὔτε τι' ἄλλον
ἄξεις σῶν ἐτάρων.

Damit ist die Bedeutungsentwicklung auf dieser Linie schon innerhalb des Epos zum Abschluß gekommen⁴⁶⁾, und die so gewonnene Bedeutung „ich weiß oder ich weiß nicht, wie es werden wird und was ich machen soll“ ist der Zeit vor Parmenides denn auch geläufig; verwiesen sei dafür auf Sol. 1, 65 (= Theogn. 585); Mimnerm. 2, 4; Semonid. 1, 4; Theogn. 141; Sapph. 51 L-P.

Die Frage, ob sich die Entstehung der abstrakten Bedeutung noch genauer datieren läßt, hängt an der Beurteilung des komplizierten Verhältnisses Ilias-Odyssee-Hesiod; es möge hier der Hinweis auf einige Erscheinungen genügen, die zu denken geben. Nur die Odyssee benutzt, wie wir oben sahen, οἶδα hinsichtlich der Zukunft; die Ilias demgegenüber – mit Ausnahme des Sonderfalles A 70^{46a)} – nur die Verneinung οὐκ οἶδα; Hesiod sagt weder das eine noch das andere. Es scheint nun, daß dem die Verteilung jenes Sprachgebrauches entspricht, von dem wir ausgingen und auf den wir jetzt noch einmal eingehen müssen: οἶδα zur Bezeichnung eines „Wissens vom Hörensagen“. Z 150 und Y 203 haben allerdings in solcher Ausprägung nirgends eine Parallele, doch bietet das Epos immerhin Ansätze. Die Odyssee (aber nicht die Ilias!) hat den Formelvers: καὶ μοι τοῦτ' ἀγόρευσον ἐτήτυμον, ὄφρ' ἐὺ εἰδῶ⁴⁷⁾. In der Theodizee des a sagt Zeus, Aigisthos habe seine Untaten begangen, obwohl er von

46) Weitere Stellen: die Voraussage vom Untergang Trojas (Δ 163 ff. = Z 447 ff.) wird eingeleitet durch den Vers εἶ γὰρ ἐγὼ τόδε οἶδα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν; dieser Vers begegnet nur noch ο 211, und zwar ebenfalls hinsichtlich der Zukunft. Vgl. ferner δ 632 f., ξ 365 f. – Ursprünglich kann οἶδα in solchen Fällen etwa die Bedeutung „ich weiß aus meiner in der Vergangenheit gemachten Erfahrung, daß auch in Zukunft...“ gewinnen (in diesem Sinne lassen sich z. B. κ 267 und ο 211 verstehen, nicht aber Δ 163!), und es könnte fast so aussehen, als sei damit die alte Bedeutung erhalten: Wissen gründet in der eigenen Erfahrung. Dieser Schein jedoch trügt oder verdeckt jedenfalls den für die spätere Entwicklung entscheidenden Unterschied; in der alten Bedeutung hatten Erfahrung und Wissen streng dasselbe Objekt und waren daher im Grunde identisch, das Wissen war das resultierende Perfekt des Sehens; in der neuen Verwendung dagegen hat sich das aus der Erfahrung resultierende Wissen eben dieser Erfahrungsgrundlage gegenüber verselbständigt: das Wissen bleibt nicht mehr, nach rückwärts in die Vergangenheit gewandt, auf die dort und damals gemachte Erfahrung bezogen, sondern wird als einmal gewonnenes Resultat frei verfügbar für Gegenwart und Zukunft

46a) Aus dem Rahmen fällt natürlich auch Δ 163 = ο 211.

47) α 174, δ 645, ν 232, ξ 186, ω 258, 297, 403; h. Apoll. 467.

uns, den Göttern, gewarnt war: *ειδώς αἰπὺν δλεθρον, ἐπεὶ πρόοι εἴπομεν ἡμεῖς, Ἐρμείαν πέμψαντες ἐθσκοπον Ἀργεῖφόντην* (α 37). Schließlich locken die Sirenen Odysseus, er möge doch nicht vorbeifahren, ohne bei ihnen Station zu machen; ein Aufenthalt lohne sich; denn noch jeder, der ihrem Gesang gelauscht habe, sei weitergefahren *τερνόμενος* und *πλείονα ειδώς* (μ 188)⁴⁸). Demgegenüber bietet das corpus Hesiodicum für eine solche Verwendung nur einen Beleg; die *Erga* schließen heute⁴⁹) mit der Versicherung: selig wer auf die hier vorgetragenen Belehrungen hört und in Zukunft danach handelt⁵⁰). Die *Ilias* schließlich kennt diesen Gebrauch überhaupt nicht; vollends *Z* 150 und *Y* 203 sind ohne Beispiel⁵¹).

Innerhalb der frühen Literatur läßt sich also durchaus deutlich eine Entwicklung erkennen. Hesiod steht noch auf seiten der älteren *Ilias*; die *Odyssee* bringt eine Reihe von neuen Wendungen, die notwendigerweise abstrakter verstanden werden müssen⁵²); diese für *ειδέναί* neue Bedeutung eines Wissens, das nicht mehr im eigenen Sehen gründet, hat sich von verschiede-

48) Für diese Stelle läßt sich zeigen, wie es zu der unpräzisen Bedeutung „durch mündliche Belehrung wissen“ auf dem Wege der Formelsprache kommt; die *Ilias* hat folgende Verse:

N 355 *ἀλλὰ Ζεὺς πρότερος γενόει καὶ πλείονα ἦδη.*

Π 219 *πολλόν, ἐπεὶ πρότερος γενόμεν καὶ πλείονα οἶδα.*

Φ 440 *καλόν, ἐπεὶ πρότερος γενόμεν καὶ πλείονα οἶδα.*

In diesen *Ilias*-versen hat der Ältere mehr gesehen und weiß daher mehr, ist *πλείονα ειδώς*: diese streng visuell verstandene Formel wird von der *Odyssee* in einen anderen Zusammenhang übertragen und dadurch abstrakt. – Daß jedoch auch für die *Odyssee* der präzise Gebrauch noch der näherliegende ist, zeigt die – in der *Ilias* nicht belegte – Wendung *παλαιὰ τε πολλά τε ειδώς*, die immer für einen Älteren gegenüber einem Jüngeren gebraucht wird: β 188, η 157, ω 51.

49) Die Frage der Echtheit kann hier außer Betracht bleiben.

50) Hes. Op. 826 *τάων εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος, ὃς τάδε πάντα*

ειδώς ἐργάζεται ἀνατῖος ἀθανάτοισιν,

ὄρνιδας κρένων καὶ ὑπερβασίας ἀλεείνων.

51) Für die Datierung der betreffenden Partie des *Y* in die Zeit nach Hesiod s. E. Heitsch, *Aphrodithymnos, Aeneas und Homer*, Göttingen 1965; speziell zu dieser Stelle ebd. 82f.

52) Zu nennen wäre dafür auch noch der Ausdruckstyp *ειδώς* + acc. plur. neutr. eines Adjektivs bzw. Partizips. Die *Ilias* kennt nur *φάρμακα, ἦπια δήρεα, πεπνυμένα μῆδεα* (vgl. gleich δ 696!), *κέρδεα ειδώς* (*Δ* 218. 361, *H* 278, *Ψ* 709), Wendungen, die ähnlich den Versen *H* 236ff. (oben S. 212) zu verstehen sind; daneben steht ein einziges *ἄγρια οἶδε* (*Ω* 41). Dieser abstraktere Typ ist dagegen in der *Odyssee* vertreten in *αἴσιμα, ὀλοφώια, πεπνυμένα, κηραρισμένα, ἀθεμιστία, ἀπατήλια ειδώς* (β 231, δ 460. 696, θ 584, ι 428, ξ 288).

nen Ansatzpunkten aus im 7. Jhdt. durchgesetzt und ist dann für alle Folgezeit grundsätzlich möglich. – Damit aber ist, nachdem oben zunächst die innere Widersprüchlichkeit der Deutung Fränkels, dann die – für die Interpretation angeblich entscheidende – Bedeutungsentwicklung von *oīda* geklärt wurde, die Bahn frei für den Versuch einer neuen, unvoreingenommenen Interpretation von fr. 34; wie schon angedeutet⁵³⁾, gehen wir dabei von einer Betrachtung jener Fragmente aus, die in denselben Gedankenkreis gehören.

Xenophanes bekämpft die traditionelle Gottesauffassung (VS 21 B 11. 12. 14. 15. 16. 23. 24. 25. 26)⁵⁴⁾, wie sie sich seiner Zeit in den Dichtungen Homers und Hesiods darstellte. Wie kommt er zu seiner Polemik? – Xenophanes lebt in einer Zeit, die das Recht nicht mehr als Funktion der persönlichen Geltung, als den durch Herkommen und Stellung legitimierten Anspruch des Einzelnen versteht, sondern die sich bemüht, gleiches Recht für alle durchzusetzen. Zweifellos ist ihm daher vieles von dem, was einst in der Absicht erzählt wurde, seliges Leben und Machtfülle der Götter zu zeichnen, absurd und anstößig; daß Götter stehlen, buhlen und einander betrügen, daß sie also tun, was Menschen nicht sollen, verletzt ein moralisches Empfinden, das ebenso wie das wachsende Rechtsbewußtsein dem Gleichheitsgrundsatz huldigt. Und zweifellos wird Xenophanes in solchem Empfinden mit vielen seiner Zeitgenossen einig gewesen sein. Seine Bedeutung liegt jedoch nicht darin, daß er diesem moralischer gewordenen Empfinden zum Ausdruck verhalf, sondern darin, daß er erkannte, daß solch unmoralisches Gebaren, wie es die von Homer und anderswo geschilderten Götter zuweilen zeigen, nur die Konsequenz einer Gottesauffassung ist, die von vornherein auf falschen Prinzipien beruht. Zwar läßt sich der falsche Ansatz am eindrucklichsten in gewissen – gleichsam systembedingten – Auswüchsen aufzeigen, und daher bringt Xenophanes solche Dinge denn auch zur Sprache; aber zu bekämpfen und zu korrigieren sind nicht diese Folgen, sondern die Ursachen.

Der in der Welt erfahrene Dichter hat beobachtet: der Mensch schafft seine Götter nach seinem Bilde; Haar-, Haut- und Augenfarbe etwa sind die der jeweiligen Verehrer, und was für die äußere Erscheinung gilt, gilt sicherlich auch für das Wesen. Nun war das an und für sich keineswegs anstößig, weder

53) Oben S. 207.

54) = Diehl 10. 11. 12. 13. 14. 19. 20. 21. 22.

moralisch noch ästhetisch; wenn jedes Volk seine eigenen Götter hat, so ist es ja nur natürlich, daß sie dessen Anschauungen und Idealen entsprechen; die Frage konnte allerdings sein, *ob* denn ein jedes Volk seine eigenen Götter hat. Jedenfalls ist Xenophanes weit entfernt, Thrakern und Aithiopen die häßliche Gestalt ihrer Götter vorzuhalten, und auch wenn er Homer und Hesiod tadelt, so hat das seinen eigentlichen Grund sicherlich nicht in dem unmoralischen Charakter mancher Mythen, für die besser erbaulichere Geschichten erzählt worden wären. Vielmehr ist sich Xenophanes gerade darüber klar, daß die Völker, *wenn* sie sich ein Bild von ihren Göttern machen wollen, von ihren eigenen Erfahrungen, Verhältnissen, Anschauungen, von ihrem eigenen Lebenskreis ausgehen *müssen*; das Unsichtbare, die Götter, läßt sich nur analog dem Sichtbaren, also dem Umkreis eigener Erfahrung, vorstellen. Wo eine anschauliche Vorstellung gewünscht wird, gibt es tatsächlich nur diesen Weg; und die Variation, Vielfalt und Widersprüchlichkeit der religiösen Erscheinungen waren genau das Ergebnis dieses Weges: im Himmel wie auf Erden; Polytheismus und, wichtiger noch, Vielstaaterei und Vielgestaltigkeit auch in der Götterwelt.

Und hier setzt Xenophanes mit seinen Überlegungen ein. Wenn die Götterwelt das lediglich zu größeren Dimensionen entwickelte Spiegelbild irdischer Verhältnisse ist, so herrscht derselbe Partikularismus hier und dort; sind die Götter in Wesen und Gestalt bedingt und bezogen auf ihre jeweiligen Verehrer, so wird die Tatsache verständlich, daß zusammen mit ihrem Kult auch Einfluß und Macht in der Regel an den Grenzen eines fremden Territoriums enden. Denn der Partikularismus unter den Göttern, wie die Fülle der Nationalreligionen ihn zeigte, mußte bedeuten, daß die Götter auch an Macht und Ohnmacht der Menschen teilnehmen. Nur solange die eigenen Verhältnisse und Anschauungen noch als absolut gelten, profitieren auch die anthropomorphen Götter von diesem Absolutheitsanspruch; in der Zeit des Xenophanes jedoch, da die eigene Umwelt nicht mehr mit der Welt schlechthin identifiziert wird, unterliegen auch die den jeweiligen Anschauungen entsprechenden Götter der damit eingeleiteten Selbstrelativierung. Denn Pluralität und Partikularismus bedeuten, wie Xenophanes bewußt wird, Relativierung; und Relativierung bedeutet nicht Allmacht, sondern Ohnmacht. Mit anderen Worten: für die von Xenophanes erreichte Reflexionsstufe leistet die gängige Gottesvorstellung gerade das nicht, was der Gottesbegriff intendiert.

Pluralität und Partikularismus sind das Ergebnis jenes Weges, auf dem die Menschen sich ein Bild von ihren Göttern zu machen suchen; die so entstehenden Bilder können offensichtlich nur partikuläre Bedeutung beanspruchen; partikuläre Bedeutung göttlicher Allmacht aber: ein solcher Begriff ist in sich widerspruchsvoll und hebt sich auf. Wer wie Xenophanes die Konsequenzen der gängigen Gottesvorstellung so deutlich sah, mußte, sofern er hinsichtlich der Götter nicht resignieren und verstummen wollte, für sein Denken nach einem anderen Wege suchen. Ein solcher Weg mußte die Fehler schon im Denkansatz vermeiden, er mußte also auf das Charakteristische des bisherigen Weges verzichten. Das Charakteristische bestand in dem Bildcharakter der Gruppenreligionen, und der Charakter dieser Bilder bestimmte sich nach dem Erfahrungsumkreis der jeweiligen Gruppe. Unabhängig von den unterschiedlichen Erfahrungen, die zu jeweils anderen Bildern führten, und damit frei von aller Relativität konnten die religiösen „Vorstellungen“ also nur dann werden, wenn man für sie auf jede Erfahrungsgrundlage und damit auf die Möglichkeit, sich Gott vorzustellen, verzichtete. Hatte man bisher in seinen religiösen Vorstellungen unbewußt und notwendigerweise menschliche Verhältnisse in die Götterwelt projiziert, so hielt Xenophanes jetzt nur noch solche Aussagen über die Götter für möglich, die sich darauf beschränkten, innerhalb der Welt Erfahrbares zu *verneinen*. Seine Aussagen über Gott sind daher auch dort als Negationen zu verstehen, wo sie nicht ausdrücklich als solche formuliert sind. Die anthropomorphe, d. h. aus dem Umkreis menschlicher Erfahrung entwickelte Gottesvorstellung hatte zu Polytheismus und Partikularismus geführt; daher heißt es jetzt: *εἰς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὗτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα* (fr. 23). Der Mensch kennt lebendige Existenz und Wirkung nur in Form von Bewegung, Handeln ist für ihn immer persönlicher Eingriff hier und dort; daher heißt es jetzt von Gott: *αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μῖμνει κινούμενος οὐδὲν οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη* (fr. 26). Der Mensch muß sich den gegebenen Möglichkeiten anpassen und auf Mittel und Wege sinnen, um wenigstens einzelne seiner Absichten und auch diese unter Mühen durchzusetzen; daher gilt von Gott: *ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει* (fr. 25). Solche Aussagen bedeuten: das Göttliche ist un-menschlich, un-körperlich und daher un-vorstellbar; weder differenziert es sich – wie in den polytheistischen Religionen – für verschiedene Wirkungsbereiche in

verschiedene Personen, noch haben sich in ihm selbst – wie es menschlicher Vorstellung entspräche – für einzelne Vermögen bestimmte Organe entwickelt; wie *ein* Gott die gesamten vom Volksglauben personifizierten Mächte umfaßt, so ist er auch in sich selbst ungeteilt, und was er tut, das tut er nicht mit einem seiner Teile, sondern jeweils als ganzer: οὔλογος ὄραϊ, οὔλογος δὲ νοεῖ, οὔλογος δὲ τ' ἀκούει (fr. 24). All das ist tatsächlich unvorstellbar, da jenseits möglicher Erfahrung.

Xenophanes geht in seinen theologischen Überlegungen aus von seinen Erfahrungen; diese zeigten ihm regional begrenzte Religionen, und in ihnen jeweils eine Göttervielfahl; der einzelne Gott war daher in der Regel auf ein bestimmtes Land und einen bestimmten Machtbereich beschränkt. Solche Relativierung widerspricht der im Gottesbegriff intendierten Allmacht. Also waren die menschlichen Gottesvorstellungen, wie sie jeweils Gestalt geworden waren, falsch; falsch aber waren sie deshalb, weil die einzelnen Völker und Gruppen, die solche Vorstellungen entwickelt hatten, dafür nur von ihren eigenen, mannigfach bedingten Anschauungen und Erfahrungen hatten ausgehen können. Das bedeutete, daß *jede* mögliche Vorstellung bedingt war; die Relativität ist daher unvermeidbar; zwar läßt sich der Kreis eigener Erfahrung laufend erweitern, aber auch mehr und neue Erfahrung bleibt Erfahrung; und die Bezogenheit eigener Anschauungen auf den eigenen Erfahrungskreis läßt sich als solche zwar durchschauen – Xenophanes tat es –, aber sie läßt sich nicht aufheben. Wollte man daher über Gott doch etwas aussagen, so blieb nur der Weg, jede an der erfahrbaren Welt orientierte Anschaulichkeit zu vermeiden und die Prädikate der Gottheit streng als Negation dessen zu formulieren, was Menschen erfahrbar und vorstellbar ist.

Wenn wir damit die erkenntniskritischen Überlegungen, die den theologischen Äußerungen unausgesprochen zugrunde liegen, nachzuvollziehen suchten, so kommen wir nun zu jenen Fragmenten, in denen solche Überlegungen zwar auch bruchstückhaft, aber immerhin thematisch zu Worte kommen (VS 21 B 18. 34. 35. 36. 38)⁵⁵⁾. Zugleich gewinnen wir hier die Möglichkeit, die bisherigen Darlegungen zu kontrollieren.

Der welterfahrene Dichter huldigt dem Fortschrittsgedanken. Kenntnisse und Fertigkeiten sind nicht ein für alle Mal in endgültiger Form gegeben, sondern der Vervollkommnung fähig:

55) = Diehl 16. 30. 31. 32. 34.

18 οὗτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Die beiden Verse scheinen zunächst nicht schwer zu verstehen: wenn die Menschen suchend zum Vorhandenen etwas hinzufinden können und müssen, so liegt, was sie brauchen, nicht offen vor Augen. Diese erste Überlegung, zu der uns die Worte veranlassen, war zweifellos auch die Überlegung des Xenophanes, der jedoch noch einem anderen Gedanken nachging; als durchaus bezeichnend für diese seine eigentliche Ausdrucksabsicht betrachten wir die logisch unscharfe Formulierung des in den Versen enthaltenen Gegensatzes⁵⁶). Zunächst sieht es allerdings so aus, als sei der Gegensatz „Götter–Menschen, bzw. Gaben der Götter–Erfindungen der Menschen“ intendiert; und sicher wird man diesen Gedanken nicht völlig ausschließen dürfen; aber im Grunde will Xenophanes auf etwas anderes hinaus. Pointiert am Periodenende steht ἄμεινον, dessen Bedeutung erst durch das Experiment, statt seiner das metrisch mögliche καὶ αὐτοὶ (z. B. I 46, β 64) einzusetzen, recht fühlbar wird; dadurch daß Xenophanes diese naheliegende Floskel, die der Leser denn auch erwartet⁵⁷), meidet, wird klar, daß er primär nicht Götter zu Menschen, sondern einen anfänglichen zu einem späteren Zustand in Beziehung setzen will, und dieses Spätere war in seinen Augen das Bessere, oder hatte jedenfalls die Möglichkeit, es zu sein. Entscheidend also war der neue Gedanke: mit der Zeit und dank dem Suchen und Finden der Menschen geht es weiter und wird besser; formulierbar jedoch war er nur in Anlehnung an das traditionelle Denkschema des Gegensatzes; und die Unschärfe des Ausdrucks entsteht eben dadurch, daß der neue Gedanke sich des alten Gegensatzes bedient. Gegenüber dem älteren Denken bedeutete der Fortschrittsgedanke eine grundsätzliche Umorientierung; dort lag, was der Mensch für sein materielles und geistiges Leben benötigte, als Brauch und Gewohnheit im wesentlichen fest; bestimmte Sachbereiche galten als unter dem Einfluß bestimmter Götter stehend, und da

56) Diese unscharfe Formulierung wird besonders deutlich in der Paraphrase, die A. Kleingünther (*Πρώτος εὐρετής*, Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung, Philol. Suppl. 26, 1, Leipzig 1933, 41) gibt: „Dieser (der landläufigen Ansicht sc.) gegenüber betont er, nicht die Götter sind es, die den Menschen von vornherein alles gezeigt haben, sondern die Menschen selbst finden das Bessere.“

57) S. die in der vorigen Anmerkung zitierte Paraphrase Kleingünthers, der wie selbstverständlich ein „selbst“ hinzusetzt.

solche Gottheiten sich vornehmlich im Vollzug solcher Tätigkeiten offenbarten, war das Bestehende im Grunde sanktioniert und alles unterlag einer statischen Auffassung, die besagte: sobald irgendwelche beliebigen Gewohnheiten, Kenntnisse, Anschauungen, Errungenschaften erst einmal entstanden und gewonnen waren, waren sie als Gaben oder auch als Manifestationen der Götter wesenhaft endgültig. Und gerade diese Endgültigkeit ist es, gegen die Xenophanes Stellung nimmt zugunsten neuer Erfahrung und neuer Kenntnisse, die das Ergebnis weniger zufälligen Findens als bewußten Suchens (*ζητοῦντες*) sind.

Ein solches Denkschema von Suchen und Finden hat seinen Platz im Kopf des kritischen Empirikers. Suchen bedeutet, daß das Vorhandene irgendwie nicht befriedigt; Suchen bedeutet daher systematische Vermehrung von Erfahrung; mehr und neue Erfahrung aber bedeutet mehr und neue Kenntnisse. Damit ist gesagt, daß die Erweiterung der Kenntnisse durchaus in der Hand des Menschen selbst liegt; und doch und gerade deshalb gilt: auch erweiterte Erfahrung bleibt Erfahrung, und alles Erkennen bleibt an eben diese Erfahrung gebunden:

38 *εἰ μὴ χλωρόν ἔφρυνε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφασκον
γλύσσοινα σῦκα πέλεσθαι, ...*

Wie die Menschen, wenn sie sich Bilder von Göttern machen, diese nicht anders denn als Ebenbilder ihrer selbst entwerfen können, so hängen sie auch in allen übrigen Anschauungen und Urteilen ab von sich selbst; wie Wissen im Sehen (*εἶδον – οἶδα*), so gründet Kenntnis in Erfahrung; entscheidend zunächst als Ausgangs-, dann als Beziehungspunkt sind für jegliches Werten und Meinen die eigenen Gegebenheiten. Wem also Honig unbekannt ist, für den stehen u. U. Feigen an der Spitze alles Süßen; wer jedoch die Süße des Honigs kennt, für den sind Feigen – bezogen auf die Erfahrung eben *dieser* Süße – weniger süß. So steht hinter fr. 38 dasselbe Gedankenexperiment und damit dieselbe Ausdrucksabsicht wie hinter fr. 15⁵⁸); und die Eigenart des Komparativs, einen Beziehungspunkt vorauszusetzen, ist für das Sprechen und Denken nicht ein Sonderfall, sondern

58) fr. 15, mit den sachlich jedenfalls richtigen Ergänzungen:

*ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες ἵπποι τ' ἠὲ λέοντες
ἦ γράφαι χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βοισὶν ὁμοίως
καὶ κε θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποιοῦν
τοιαῦθ' ὅλον περ καὶτοὶ δέμας εἶχον ἕκαστοι.*

nur Ausdruck der grundsätzlichen Relativität, in der der Mensch mit all seinen Urteilen und Meinungen (*ἐφρασκον*) befangen ist. Was er auch zu erkennen glaubt, alles bleibt bezogen auf ihn selbst und ist bedingt durch die zwar beliebigen, aber nicht auszuschaltenden Faktoren seines Wesens, seines Standortes, seiner Erfahrungen. Dieser Befangenheit kann er grundsätzlich nicht enttrinnen.

Haben wir uns der Überlegungen, wie sie in den bruchstückhaften Äußerungen des Xenophanes zum Ausdruck kommen, so weit versichert, so können wir uns jetzt dem problematischen fr. 34 zuwenden. Wenn wir auf dem richtigen Wege sind, und wenn ferner die auf verschiedene Fragmente verteilten und von uns besprochenen Gedankensplitter nicht auch seinerzeit im Kopfe des Xenophanes zusammenhanglos, sondern Teil eines einfachen Grundgedankens waren und in den Rahmen einer einheitlichen Konzeption gehörten, so dürfen wir hoffen, mit unseren bisherigen Erörterungen einen Standpunkt gewonnen zu haben, von dem aus sich der Sinn des Fragmentes im Sinne des Xenophanes erschließt. Sehen wir recht, so bringt fr. 34 jene im Grunde sehr einfache Einsicht, die in den bisher besprochenen Fragmenten nur implizit und in verschiedenen Schattierungen enthalten war, explizit zur Sprache.

34 *καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτίς ἀνὴρ ἴδεν οὐδὲ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπῶν,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.*

Die Gedankenführung gliedert sich in zweimal zwei Verse; von ihnen enthält das erste Verspaar eine Behauptung, das zweite eine Begründung. Diese Begründung gilt jedoch weniger dem sachlichen Gehalt der Behauptung, sondern eher der Art und Weise, in der sie vorgetragen wird. Denn in der Tat ist die Aussage der beiden ersten Verse so grundsätzlichen Charakters und beansprucht Geltung in solchem Umfang, daß eine Erläuterung erwünscht ist; gelten will sie heute und für alle Zukunft, und ihr Geltungsbereich erstreckt sich auf die Götter so gut wie auf alle anderen Dinge, über die sich der Dichter äußert. Eingeleitet wird die Behauptung durch *οὖν*, das wie bei Homer entweder auf vorhergehende Ausführungen verweist oder an allgemein Bekanntes appelliert; beides wäre hier möglich, doch müssen wir auch dann, wenn Xenophanes zunächst nur einen Gemeinplatz übernimmt, annehmen, daß einige entsprechende

Verse vorausgingen⁵⁹⁾. „Grundsätzlich also gilt, das Genaue zwar sah kein Mensch und wird auch keiner jemals erfahren über die Götter und alles andere was ich sage“. Ob wir *εἰδώς* mit „wissen, sehen oder erfahren“ übersetzen, ist sachlich belanglos gegenüber der Frage, was der Satz eigentlich meint; und da sollte man denken, Xenophanes habe sich so grundsätzlich und präzise ausgedrückt, daß Mißverständnisse ausgeschlossen sind. Auf Grund der oben dargelegten Bedeutungsentwicklung dürfen wir in der Zeit des Xenophanes für *εἰδέναι* eine „abstrakte“ Bedeutung ohne weiteres dort annehmen, wo der Zusammenhang das erfordert; die Sache aber, um die es geht, und die sprachliche Formulierung schließen eine pointierte Bedeutung „sehen bzw. wissen aus eigener Anschauung“ aus; denn in einer Konstruktion *τὸ σαφὲς εἰδώς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ περὶ πάντων* (oder *ἀμφὶ τούτων ἄσσα...*) kann *εἰδώς* nun einmal nur „wissen“ und nicht „sehen“ heißen⁶⁰⁾; im anderen Falle hätte einfach *τοὺς θεοῦς (αὐτοῦς) εἰδώς* zu stehen⁶¹⁾. Wenn man in unserem Zusammenhang den visuellen Charakter von *εἰδέναι* betont hat, so rührt das offenbar u. a. aus dem Mißverständnis, daß die Unsichtbarkeit, die zum Wesen der Götter gehört, auch für die in der zweiten Vershälfte gemeinten Dinge gelten müsse⁶²⁾; davon kann aber gar keine Rede sein, weder auf Grund der sprachlichen Formulierung unseres Fragmentes noch sachlicher

59) Daß das Fragment in die Einleitungspartie gehört, ist namentlich im Blick auf die vergleichbaren Äußerungen Hesiods (Th. 27f.) und Parmenides' (VS 28 B 1, 28–32) nicht unwahrscheinlich, bleibt aber Vermutung; von der Sache her wäre durchaus denkbar, daß es Schlußfolgerung zu jenen Gedankengängen ist, von denen etwa fr. 15 und 38 zeugen: s. unten.

60) Für diese Frage, aber auch sachlich ist es gleichgültig, ob wir konstruieren *καὶ περὶ πάντων ἄσσα λέγω* oder *καὶ (ἀμφὶ τούτων) ἄσσα λέγω περὶ πάντων*. Anders Fränkel, Wege und Formen 346, 7; bezeichnend dort der Satz: „Denn der übersinnlichen Welt der Götter, über die ein bloßer Mensch keine zuverlässigen (d. i. auf sinnliche Wahrnehmung gegründeten) Behauptungen aufstellen kann, kann hinsichtlich der Unerforschbarkeit nicht *alles* andere gleich gestellt werden, sondern nur *manches* andere.“ Das ist in dieser Form offenbar die Meinung des Interpreten, nicht die des Xenophanes. Zur grammatischen Konstruktion vgl. auch Guthrie a. O. 395, 3 und U. von Wilamowitz, Euripides Herakles, zu Vers 237 (Bd. III 62; Darmstadt 1959).

61) Ev. Jo. 1, 18 *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε*. PGM V 102 *σὺ εἶ...*, *ὃν οὐδεὶς εἶδε πώποτε*. Zur Unerkennbarkeit der Götter vgl. ferner A 197f., h. Dem. 111, κ 573f., π 161. R. Bultmann, Zeitschr. für neutestam. Wissenschaft 29, 1930, 169–192.

62) Vgl. oben S. 208f. die entsprechenden Ergänzungen von Sextus und Fränkel.

Aussagen anderer Fragmente. Die beiden ersten Verse heißen also nicht: niemand hat die Götter und was sonst noch unsichtbar ist gesehen, sondern: niemand weiß über all die Dinge, über die ich mich äußere, genau Bescheid.

Mit dieser Behauptung menschlichen Nicht-Wissens übernimmt Xenophanes zunächst nur die Tradition des 6. u. 7. Jhdts., einer Zeit also, deren Empfinden sich in Kennworten wie *ἀμηχανία*⁶³⁾ und *ἐφήμερος*⁶⁴⁾ ausgedrückt hat, die aber darüber hinaus sich ihrer Ohnmacht nicht nur im Handeln, sondern auch im Wissen bewußt wurde⁶⁵⁾; nur daß er, was dort vorwiegend Lebenserfahrung war, nun auf die Stufe grundsätzlicher Reflexion hebt. Doch auch darin hatte er einen Vorgänger jedenfalls in Hesiod, der, wie wir oben sahen⁶⁶⁾, entdeckte, daß die *ψεύδεα*, sofern sie *ἐτύμοισιν ὁμοῖα* sind, vom Menschen gerade nicht als *ψεύδεα* durchschaut werden können. Und genau dieser Gedanke ist es, dem Xenophanes nachgeht, den er ins Grundsätzliche entfaltet (fr. 34) und aufs Besondere anwendet (fr. 15 und 38). Die Zweiteilung von V. 2 ist dafür nicht ohne Bedeutung; Xenophanes differenziert hier die Gegenstände möglicher Aussage – (oder jedenfalls: die Gegenstände, über die er etwas sagen wird) – in zwei große Bereiche, die unsichtbaren Götter und alles übrige, und mit diesem übrigen kann nur die sichtbare irdisch-menschlich-physische Welt gemeint sein. Für diese Auffassung spricht einmal der Wortlaut von V. 2; zum anderen die Tatsache, daß Xenophanes sich ja keineswegs nur über „Götter und andere unsichtbare Dinge“ geäußert, sondern ganz entschieden Empirie getrieben hat, und daß also, wenn er von den Dingen, *ἄσσα λέγω*, spricht, eine solche Formulierung wirklich nur im Sinne von *πάντα* (das überdies auch dasteht!) verstanden werden kann; ferner die Beobachtung, daß auch bei den Lyrikern die aus dem Lebensempfinden erwachsene Klage über die Unwissenheit der Menschen (gegenüber der Allwissenheit der Götter) prinzipiell gemeint ist; und viertens der glückliche Umstand, daß fr. 38 erhalten ist. Denn dieses Fragment zeugt, wie

63) B. Snell, Aischylos und das Handeln im Drama (Philol. Suppl. 20, 1), Leipzig 1928, 27; R. Pfeiffer, Ausgewählte Schriften, München 1960, 42–54 (passim).

64) Fränkel, Wege und Formen 23–39; dsb., Dichtung und Philosophie 149.

65) Einige Stellen sind oben S. 214 genannt. Thematisch formuliert wurde diese Empfindung erstmals in den einzigartigen Versen h. Apoll. 189ff.; dazu Hermes 92, 1964, 257–264 und Mansfeld a. O. 12.

66) Oben S. 198–200.

wir oben sahen, von derselben Intention wie die Aussagen zur Relativität der Götterbilder; so ist klar, daß Xenophanes eine Relativität des Urteilens, Wertens und Meinens nicht nur hinsichtlich der unsichtbaren Götter annahm, sondern ebenso für die sichtbare Welt des Honigs und der Feigen; die Relativität gilt hinsichtlich aller Dinge, die den Menschen angehen, worüber es ein Wissen geben könnte und worüber er sich eine Meinung bildet. Genau das aber wird in fr. 34, 1 f. gesagt, so daß wir jetzt verdeutlichend übersetzen können: „niemand weiß über die unsichtbaren (empirisch nicht zugänglichen) Götter und über die sichtbare (empirisch zugängliche) Welt die Wahrheit“. Diese Behauptung ist kategorisch, ohne innerhalb des Fragments bewiesen zu werden. Ein solcher Beweis wurde jedoch geführt, und zwar vermutlich für die beiden in V. 2 genannten Bereiche gesondert; für die Götter in einem Gedanken-gang, aus dem uns die fr. 15 u. 16, für die sichtbare Welt in einem anderen, aus dem nur fr. 38 (und vielleicht 35 u. 36) erhalten sind. Sobald man jedenfalls die gleiche Intention in fr. 15 und 38 erkannt hat, ist klar, daß hinter allen Äußerungen eine einzige und einfache Konzeption steht und daß das in fr. 34, 1 f. ausgesprochene Verdikt tatsächlich *περι πάντων* oder jedenfalls *περι πάντων ἄσσα λέγω*, nicht aber, wie man im Gefolge von Sextus gemeint hat, nur für die *ἄθρολα* Geltung hat⁶⁷⁾.

Wir haben gesehen, daß Xenophanes die These des Nicht-Wissens als Lebensempfindung aus der Tradition übernahm und generalisierte, und ferner, daß er die Behauptung in ihrer er-

67) Vgl. dagegen Fränkel, DuPh. 382: „Natürlich ist Xenophanes davon überzeugt, daß es ihm gelungen ist, mit den Theorien die er vortragen wird, das Richtige zu treffen (34, 3). Aber er weiß auch, daß nur ein Teil seiner Lehren auf Fakten beruht, die aus sinnlicher Erfahrung feststehn, denn für bloße Menschen sind die Möglichkeiten direkter Beobachtung begrenzt...“ Demgegenüber wird man fragen dürfen, ob denn die Süßigkeit der Feigen etwa kein Faktum ist, das aus sinnlicher Erfahrung feststeht? Und doch hat Xenophanes diese sinnlich erfahrbare Süßigkeit relativiert. Xenophanes ist in seinen Überlegungen eben viel weiter, als der moderne Interpret ihm zumuten möchte; er hat erkannt, daß solche „Fakten, die aus sinnlicher Erfahrung feststehn“, immer bezogen sind auf andere (schon gemachte oder noch zu machende) Erfahrungen, daß sie also grundsätzlich relativ sind. Ein Satz wie „Er unterscheidet also das sinnlich Wahrgenommene, das er ohne Frage für gewiß hält, von dem, was nur erschlossen und vermutet wird“ vereinfacht und stellt das Problem gänzlich anders als Xenophanes es gesehen hat. S. ferner Wege und Formen 348: „Als sicher und erschöpfend (*σφαλές*) bezeichnet Xenophanes nur die Erkenntnis, die auf Empirie gegründet ist“; das ist so ziemlich das Gegenteil dessen, was Xenophanes gesagt hat.

kenntniskritischen Form, die er ihr gegeben hatte, durch Beobachtungen und Überlegungen zu stützen suchte, die er den beiden großen Gegenstandsbereichen des Sichtbaren und Unsichtbaren widmete. Hinzu kommt nun noch – und traditions-geschichtlich ist das vielleicht das Wichtigste – die Beobachtung, daß fr. 34 im Grunde nur die Überlegungen Hesiods wieder aufnimmt⁶⁸). Auch Hesiod war ja bei dem Versuch, die Wahrheit seiner Dichtung zu verbürgen, in Schwierigkeiten geraten; denn wenn er auch das unter den Rhapsoden übliche Selbstverständnis übernahm, so blieb ihm doch nicht verborgen, daß in seinem Falle bzw. hinsichtlich seines Themas der Wahrheitsanspruch mittels des herkömmlichen Schemas von „Autopsie“ und „Begabung“ eigentlich nicht mehr zu rechtfertigen war; damit aber waren das Verständnis seiner selbst als eines von den Musen begnadeten Sängers und seine Überlegungen, die er der Wahrheit seiner Darstellung widmete, in einen Widerstreit geraten, den schon er nicht mehr zu lösen, sondern nur formal zu überdecken vermochte. Wer jetzt rund zweihundert Jahre später die sachliche Problematik übernahm und Hesiods Überlegungen weiter dachte, den Glauben an die Begabung des Sängers durch die Musen jedoch für *πλάσματα τῶν προτέρων* hielt, über die sich kaum lohnte ein Wort zu verlieren, dem war, wenn er das epische Schema nicht formelhaft übernehmen wollte, jede Möglichkeit genommen, die Wahrheit seines Vortrages zuversichtlich zu vertreten. Denn wenn Hesiod nur mit Hilfe der Musen durchschaut hatte, daß alles, was *ἐτύμοισιν ὁμοῖα*, nicht notwendig auch *ἀληθέα* ist, sondern durchaus *ψεύδεα* sein kann, so hatte derjenige, der sich nicht mehr als begnadet verstehen mochte, die Möglichkeit, Wahrheit und Schein (oder Lüge, die der Wahrheit gleicht) als solche zu unterscheiden und dadurch zu wahren Erkenntnissen zu kommen, grundsätzlich verloren. Und in eben dieser Lage sah sich Xenophanes⁶⁹).

68) Dazu oben S. 198–200. Daß Xenophanes sich in seinen Überlegungen auf den Vorgänger bezieht, wird nicht nur durch den problem-geschichtlichen Zusammenhang, wie ihn dieser Aufsatz entwickeln will, sondern auch durch den sprachlichen Bezug von fr. 35 auf Hes. Th. 27 über allen Zweifel erhoben.

69) Ganz anders z. B. Mansfeld a. O. 10f. und 273, der meint, dem Xenophanes „ein inspiriertes Wissen um seinen neuen Gott zutrauen zu dürfen“, und daher von dem „engen Verhältnis“ spricht, das Xenophanes gleich seinem Schüler Parmenides zum Göttlichen gehabt habe. In den Fragmenten steht, wenn ich recht sehe, davon nichts, sondern das Gegenteil; erkennbar ist jedoch, wie eine solche Meinung entstehen kann: die

Sprachlich sei zu den ersten beiden Versen abschließend bemerkt, daß *σάφα*⁷⁰⁾ bei Homer fast nur mit Formen von *εἰδέναι*, daneben einige Male mit *εἰπεῖν* verbunden wird; homerische Verse, die auch in Gliederung und Rhythmus dem unsrigen am nächsten kommen, sind:

- B 192 οὐ γὰρ πω σάφα οἶσθ' οἶος νόος Ἄτρεΐωνος.
 B 252 οὐδέ τί πω σάφα ἴδμεν ὅπως ἔσται τάδε ἔργα.
 E 183 σάφα δ' οὐκ οἶδ' εἰ θεός ἐστιν⁷¹⁾.

Das mit *γάρ* anschließende Verspaar begründet, wie schon gesagt, nicht, weshalb der Mensch kein sicheres Wissen erlangt – eine solche Begründung lieferten jene Partien, aus denen die fr. 15 und 38 erhalten sind –, sondern erläutert, wie Xenophanes dazu kommt, trotz allem Fortschritt (fr. 18, oben S. 220f.), von dem die Erfahrung ja zeugte, auch für alle Zukunft zu behaupten, ein sicheres und endgültiges Wissen, bei dem man sich ein für alle Mal beruhigen könne, werde es für den Menschen nicht geben. Auch hier sind zur Formulierung wieder Wendungen der epischen Sprache benutzt, die der Reihe nach besprochen seien.

τετελεσμένον begegnet vorwiegend in dem gelegentlich leicht abgewandelten Formelvers:

- A 212⁷²⁾ ὧδε γὰρ ἔξερέω, τὸ δὲ καὶ τετελεσμένον ἔσται.

„So sage ich, und (ich sage das nicht nur, sondern: *δε*) es wird auch geschehen“. *τετελεσμένον* ist das, was Ziel und Absicht erreicht hat, was Wirklichkeit wurde. In der Regel ist allerdings nur Zeus, nicht aber der Mensch in der Lage, seine Absicht zum *τέλος* kommen oder *τετελεσμένον* werden zu lassen: *Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή*⁷³⁾. Der Formelvers, in dem das Wort auf ein Tun des Menschen angewandt wird, enthält daher das stärkste Versprechen für die Richtigkeit des Gesagten; was mit solchen

Aussage von fr. 34 wird mißverstanden, weil man meint, Xenophanes habe natürlich mit seinen eigenen Theorien – um Fränkels (DuPh. 382) Worte zu gebrauchen – das Richtige zu treffen geglaubt, und müsse sich daher wie Hesiod und Parmenides als begabt verstanden haben. In den Fragmenten, die wir haben, spricht jedoch weder dieser von seiner Gottheit inspirierte Dichter noch Fränkels „robuster Empiriker“ (DuPh. 382).

70) *σαφές* erstmals h. Merc. 208.

71) Vgl. etwa noch H 226, γ 89, ρ 106. 153. 373.

72) Ferner B 257, Θ 286. 401. 454, I (310). 314, Ψ 410. 672, β 187, π 440, ρ 229, σ 82, τ 487, φ 337.

73) A 5 = λ 297; Semonid. 1 ὦ παῖ, τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύνκηνπος πάντων ὅσ' ἐστὶ καὶ τίθησ' ὅκη θέλει. Vgl. dagegen τ 561 οὐδέ τι πάντα τελείεται ἀνθρώποισιν.

Worten eingeleitet wird, beansprucht, was eigentlich nur dem Tun der Götter zukommt: Wirklichkeit zu sein oder jedenfalls zu werden, sich als Wahrheit zu erweisen. Eine solche Beziehung zwischen Wort und Wirklichkeit (oder Wahrheit), wie sie hier im Formelvers vorliegt, spricht ferner noch aus einigen weiteren epischen Formulierungen:

A 388 ἤπειλῃσεν μῦθον, ὃ δὴ τετελεσμένος ἐστί.
 T 242 αὐτίκ' ἐπειθ' ἄμα μῦθος ἔην, τετέλεστο δὲ ἔργον.
 o 536⁷⁴⁾ αἶ γὰρ τοῦτο, ξεῖνε, ἔπος τετελεσμένον εἶη.

Vgl. ferner B 330, E 48. 195 f., Σ 426 f., β 272, γ 226, ν 178, ξ 160, σ 271, τ 305. Offensichtlich liegt hier ein fester Sprachgebrauch vor; und wenn Xenophanes ihn in V. 3 übernimmt, so denkt er an jemanden, der etwas so sagt, wie es wirklich und wahrhaftig (= an und für sich) ist. *τετελεσμένον* meint auf der Ebene des Sprechens dasselbe wie *σαφές* auf der des (Sehens und) Wissens. *τυγχάνειν* heißt etwa „ein Ziel erreichen“. Die geläufige Konstruktion *τυγχάνειν* mit Partizip⁷⁵⁾ nuanciert das im Partizip bezeichnete Geschehen im Sinne eines (glücklichen, beabsichtigten, zufälligen) Gelingens, wobei in einem solchen „Gelingen“ gerade die Verbindung von Absicht und Zufall gemeint ist. Es ist der Sinn dieser Ausdrucksweise, denjenigen Faktor in allem menschlichen Handeln eigens zu bezeichnen, der sich bei aller planenden Absicht eben doch nicht einplanen und feststellen läßt; das aber heißt, daß hier mit einfachen sprachlichen Mitteln jene Komponente ans Licht geholt wird, die menschliches von göttlichem Leben unterscheidet⁷⁶⁾: von Göttern, etwa von Zeus⁷⁷⁾, läßt sich in dieser Ausdrucksweise nicht reden, denn deren Handeln kann im eigentlichen Sinne nicht „gelingen“, da sie die Macht haben, die Wirklichkeit zu lenken wie sie wollen. Wenn dagegen der Mensch gelegentlich seine Ab-

74) = ρ 163, τ 309.

75) Kühner-Gerth, Griechische Grammatik II 63, E. Schwyzer, Griechische Grammatik II 392. Die Sammlung und Klassifizierung der Stellen bei J. R. Wheeler, Harvard Studies in class. philology 2, 1891, 143–157 tragen für unsere Frage nichts bei. Vgl. jedoch Wilamowitz, Kleine Schriften IV, Berlin 1962, 502–505; dsb., Der Glaube der Hellenen II, Darmstadt 1955, 295 ff.; auch H. Strohm, Tyche, Stuttgart 1944, 85 ff.

76) Als Hera und Athene durch Iris vor einem Eingreifen in die Schlacht zugunsten der Griechen gewarnt werden, ziehen sie sich grollend zurück; dabei sagt Hera u. a.: τῶν ἄλλος μὲν ἀποφθίσθω, ἄλλος δὲ βιώτω, ὅς κε τύχη... (Θ 429): „mag denn also der einzelne sterben oder leben bleiben, wie es sich trifft“.

77) Vgl. oben S. 227 mit Anm. 73, und S. 213, Anm. 43.

sicht erreicht, so ist es ihm gelungen, und er hat Glück gehabt⁷⁸⁾. Die Bedeutungsweite eines solchen *τυγχάνειν* reicht daher von der glücklichen Verwirklichung einer Absicht bis zum zufälligen Eintreffen eines Ereignisses:

O 581 *θηρητήρ ἐτύχησε βαλών, ...⁷⁹⁾*
 Ψ 465 *..., οὐδὲ δυνάσθη*
εἶ σχεθέειν περὶ τέρμα, καὶ οὐκ ἐτύχησεν ἐλίξας.
 ξ 334⁸⁰⁾ *..., τύχησε γὰρ ἐρχομένη ναῦς.*

In O 581 trifft der Jäger sein Ziel, wie er gewollt hat; in Ψ 465 f. glückt es dem Rennfahrer nicht, sein Gespann richtig um den Stein oder die Wegmarke herumzulenken; und in ξ 334 trifft es sich (zufällig, aber für den Betroffenen glücklich), daß gerade ein Schiff abgeht.

Nun war in den ersten Versen des Fragments gesagt, der Mensch wisse über bestimmte Dinge nicht genau Bescheid. Wenn er sich über sie äußert, so wird er natürlich auch in solchen Fällen versuchen, das Richtige zu treffen; doch ist er der Erfüllung seiner Absicht so wenig sicher wie der Jäger oder Rennfahrer. Geschieht es trotzdem – und selbstverständlich wird es gelegentlich geschehen –, daß er in seinen Äußerungen das Richtige trifft, so ist das im echten Sinne ein *τυγχάνειν*: es trifft sich, es gelingt, es glückt ihm, über etwas, das er nicht kennt, das er weder gesehen hat noch jemals genau kennen wird, die Wahrheit zu sagen. Daß ihm das gelingt, ist zwar seine Absicht, liegt aber nicht in seiner Hand⁸¹⁾; wenn es also gelingt, das unerkennbare Ziel, die Wahrheit, die er nie erkennen wird, doch zu treffen: *αὐτὸς ὁμῶς οὐκ οἶδε*.

Nach den bisherigen Ausführungen sollte über den Sinn dieser umstrittenen vier Worte⁸²⁾ kein Zweifel mehr sein. Da die Aussage von V. 1 f. grundsätzlichen Charakters ist, da ferner Xenophanes in V. 3 *τύχοι* nicht phraseologisch, sondern pointiert gesetzt hat, kann in *αὐτὸς* und *ὁμῶς* nur ein Gegensatz zu jener unbestimmbaren Komponente menschlichen Handelns ge-

78) Als Odysseus sich zur Rache an den Freiern anschickt, sagt er:

χ 5 *οὗτος μὲν δὴ ἄεθλος ἄατος ἐκτετέλεσται·*
νῦν αὖτε σκοπὸν ἄλλον, ὃν οὐ πῶ τις βάλεν ἀνὴρ,
εἶσομαι, αἶ κε τύχωμι, πόρῃ δέ μοι εὖχος Ἀπόλλων.

„..., ob ich – mit Apollons Hilfe – treffe bzw. ob es mir gelingt“.

79) In diesem Zusammenhang jedoch meistens umgekehrt *βάλε τυχήσας*: E 98. 582. 858, M 189, N 371. 397, Π 623, Ψ 726, τ 452.

80) = τ 291.

81) Vgl. oben S. 227f.

82) Oben S. 208.

meint sein, die als Glück dazukommen muß, wenn es dem Menschen gelingen soll: „wenn es ihm auch glückt, etwas zu sagen, wie es wirklich ist (= mit seinen Worten die Wahrheit zu treffen), er selbst weiß es gleichwohl nicht“, und er *kann*, wie wir nach V. 1 f. hinzufügen, davon auch gar nicht wissen, da er von den Dingen, über die er spricht, grundsätzlich kein genaues Wissen hat und also seinerseits auch nicht beurteilen kann, ob eine Aussage über sie richtig ist. *αὐτός* also ist er selbst im Unterschied zu jenem Geschehen, im Zuge dessen er die von ihm gesuchte, doch gleichwohl unerkannte Wahrheit *τύχη* hat aussprechen können.

Da die Argumentation, die mit der Bedeutung von *οἶδα* operierte, oben widerlegt ist, steht sprachlich unserer Auffassung nichts im Wege. So sind wir für die Interpretation allein auf den weiteren Zusammenhang der Gedanken des Xenophanes und auf die Gedankenführung innerhalb der vier Verse selbst angewiesen. Beiden Aufgaben haben wir gerecht zu werden versucht. Die oben entwickelte Standpunktbezogenheit allen Meinens und Wertens, von der Xenophanes sprach, entspricht genau dem Gedankengang von fr. 34, wie wir ihn verstehen möchten; und dieser Gedankengang selbst ist überhaupt nur in der vortragenen Form sinnvoll und in sich schlüssig. Denn wenn 1. gilt, daß niemand die Wahrheit *kennt*, wenn 2. gilt, daß der einzelne trotzdem in seinen Worten gelegentlich die Wahrheit *sagt*, so kann das Verhältnis offensichtlich nur so gedacht werden, daß der Sprecher von seinem Erfolg nicht weiß: eben das steht in V. 4⁸³). Und weil Xenophanes in der Tat so denkt, sagt er in

83) Die andere Interpretation, die am konsequentesten von Fränkel vertreten wird, weiß 1. mit *τύχοι* nichts Rechtes anzufangen (die Ausführungen in Wege und Formen 345 arbeiten für die Bedeutung von *τυγχάνω* mit einem falschen „entweder ich treffe mein Ziel – oder es begegnet mir zufällig“ und können den Sinn der Wendung daher nicht erfassen); schränkt 2. die Aussage von V. 1 f. fälschlich auf die unsichtbaren Dinge ein; erhält 3. eine ausdruckslose Gedankenführung, in der die durch *αὐτός ἄμωσ* eingeleitete Beteuerung eine leere Wiederholung von V. 1 f. ist: „niemand kann die unsichtbaren Dinge sehen und kennen; denn auch wenn einmal einer die Wahrheit über sie sagt, so gilt trotzdem meine obige Behauptung: mit eigenen Augen gesehen hat er sie nicht“ (Fränkel verschleiert diese Schwierigkeit, indem er die entscheidenden Worte nicht übersetzt, sondern paraphrasiert: „so geschieht es doch ohne ein auf Anschauung gegründetes Wissen“); kann 4. zwischen fr. 34 und den anderen wörtlichen Fragmenten keinerlei Zusammenhang herstellen (die Unstimmigkeit des so entstehenden Xenophanesbildes wird besonders deutlich in Dichtung und Philosphie 381 f., wo zunächst – m. E. fälschlich, s. oben S. 218 f. – von dem

V. 3 sinnvoll *τύχοι* und nicht z. B. *ἔπος* (*ἔπειτα* sc.; s. ο 536, oben S. 228) oder eine andere metrisch gleichwertige Wendung.

Wer gelegentlich die Wahrheit ausspricht, ohne sie zu kennen und daher auch ohne es zu wissen, der ist offenbar in allem Denken und Meinen auf Vermutungen angewiesen⁸⁴⁾; und eben das sagen die letzten Worte: *δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται*. In der Form liegt auch hier wieder ein gewisser Anschluß an epische Wendungen; *τέτυκται* (oder *-κτο*) steht bei Homer häufig am Versende; vgl. ferner *Ξ 215 πάντα τέτυκτο*, *β 356 πάντα τετύχθω*, *μ 280 πάντα τέτυκται*, *Batrach. 111 πάντεσσι τέτυκται*, *Hes. Op. 745 ὅλοη γὰρ ἐπ' αὐτῷ μοῖρα τέτυκται*, *Orph. VS 1 B 6 Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται*. Sachlich wichtiger ist die strittige Bedeutung von *δόκος*. Das Wort ist Hapaxlegomenon⁸⁵⁾, so daß über seinen Sinn allein die Ausdrucksabsicht des Sprechers entscheidet; da wir diese Ausdrucksabsicht jedoch erst erkennen wollen, scheinen wir uns im Kreise zu drehen. Fränkel hilft sich mit der Etymologie: „Das Wort *δόκος*, das nur hier vorkommt, muß ‚Annahme = gültige Meinung‘ heißen. Denn es kommt von *δέκομαι* ‚empfangen, annehmen‘, ...“⁸⁶⁾. Aber solche Überlegungen sind m. E. abwegig; zwar mag es sein, daß Xenophanes einen etymologischen Zusammenhang zwischen *δέκομαι* und seinen Ableitungen *δοκέω*, *δόξα*, *δόκιμος* noch empfunden hat, aber wer nach der Bedeutung fragt, die Xenophanes seiner Neubildung hat geben wollen, wird sie besser nicht von dem schon sehr entfernten Grundwort aus konstruieren, einem Grundwort,

„Postulat“ des Xenophanes gesprochen wird, „daß Gott von durchaus anderer Art sein muß als die diesseitigen Dinge“, während es dann anschließend heißt: „Denn er war zugleich auch ein robuster Empiriker.“ Gigon a. O. 180 meint allerdings, solche Unausgeglichenheit sei gerade für Xenophanes charakteristisch, „in dessen Denken die Bekanntschaft mit dem Pythagoreertum ohne Zweifel einen Bruch herbeigeführt hat“; und verkennt 5., da Hesiods Bedeutung unterschätzt wird, den denk- und problemgeschichtlichen Zusammenhang, in den sich Xenophanes einordnet.

84) Die Wahrheit auszusprechen ohne es zu wissen: eine solche Formulierung ist offensichtlich nur Variante des allgemeineren Gedankens, nicht zu wissen was man tut; Heraklit VS 22 B 1 und 72 (s. Gigon a. O. 179f.), Sappho fr. 51 L-P. Und in die Vorgeschichte dieses Gedankens gehört ferner die frühe Klage darüber, daß der Mensch seiner selbst eigentlich nicht mächtig ist, daß er nicht spontan und souverän, sondern nur reagierend denkt und handelt: *σ 130ff.* (besonders 136f.), *Archil. fr. 68 D*; dazu schon Stäudlin a. O. 156, 58.

85) *Call. fr. 224 Pf.* ist Glosse; s. Hesych s. v.; *Demetr. Phal. fr. 187 Wehrli*.

86) *Wege und Formen* 346.

das zudem bei Xenophanes gar nicht vorkommt, sondern fragen, ob und wie Xenophanes Wörter desselben Stammes gebraucht hat⁸⁷⁾. Das führt dann auf:

fr. 14 ἄλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

Der Sinn ist hier eindeutig: die Menschen nehmen etwas an, was jedoch falsch ist. Das Charakteristische an der menschlichen „Annahme, Meinung“ ist für Xenophanes nicht, wie Fränkel will⁸⁸⁾, daß sie gültig und annehmbar, sondern im Gegenteil, daß sie unsicher und Nur-Meinung ist und daß man daher grundsätzlich damit rechnen muß, daß sie falsch ist; daß sie gegebenenfalls auch richtig sein kann, steht dem nicht entgegen, gehört vielmehr zum Wesen der Vermutung (vgl. V. 3!). Von derselben Auffassung zeugt:

fr. 35 ταῦτα δεδοξάσθω (oder -σθαι) μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι...

Hier zeigt nicht nur das Vorbild Hes. Th. 27⁸⁹⁾, sondern auch μὲν, daß nur unter Vorbehalt etwas als wahrheitsgleich gelten soll; und gerade dieser Vorbehalt ist für das Denken des Xenophanes entscheidend.

Leider ist aus fr. 35 selbst nicht erkenntlich, worauf ταῦτα bezogen ist. Gewöhnlich wird angenommen, damit sei der Vortrag des Xenophanes, also gewissermaßen seine eigene Lehre gemeint: „was ich vortragen werde (oder: vorgetragen habe), das soll als wahrscheinlich gelten“⁹⁰⁾. Eine solche Auffassung ist möglich und jedenfalls nicht zu widerlegen. Nun ging jedoch seine „Lehre“ aus von den Erfahrungen, wobei er erkannt hatte, daß alle Erfahrung, von der man ausgehen kann und muß, immer nur eigene Erfahrung und also standpunktbezogen ist; standpunktbezogen ist daher auch jedes Denken und Werten, das von derartigen Erfahrungen ausgeht. Da Xenophanes so gedacht hat, kann der unvollständige Satz von fr. 36 (ὀπίσσω

87) Ohnehin ist δόμος nicht unmittelbar zu δέχομαι gebildet, sondern ist Rückbildung aus δοκέω und steht also unter dem Einfluß der anderen o-stufigen Ableitungen; vgl. Leumann a. O. 174.

88) Seine Ausführungen beruhen auch hier auf einer petitio principii; Dichtung und Philosophie 383 mit A. 21, Wege und Formen 346f.

89) Oben S. 226, Anm. 68.

90) Fränkel, Wege und Formen 347: „Ebenso bezeichnet Xenophanes in Fgt. 35 das was er vorträgt nicht als ‚Wahn‘, sondern als ‚wahrscheinlich‘...“ In dieser Form ist die Alternative jedoch ebenso falsch wie wenn jemand in der δόξα des Parmenides „den besten aller möglichen Irrtümer“ sehen wollte; was heute niemand mehr tut; s. im übrigen oben S. 201–205.

δη θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράασθαι...)) nur in einem entsprechenden Sinne ergänzt werden; „was den Menschen vor Augen kommt, wovon sie Erfahrung haben, davon müssen sie ausgehen und daran müssen sie sich halten“ – allerdings unter dem besagten Vorbehalt, daß Erfahrung immer meine Erfahrung ist:

ὄπποσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράασθαι,
ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰοικότα τοῖς ἐτύμοισι, ...

Selbstverständlich beansprucht diese Kombination von fr. 36 und 35 nicht, einen ursprünglichen Text zu bieten, wohl aber, genau die Konzeption des Xenophanes auszudrücken; wenn daher eine Verbindung⁹¹⁾ einzelner erhaltener Gedankensplitter in der vorgeschlagenen Form sprachlich möglich ist, sachlich sich aber als richtig erweist, so darf sie immerhin als sinnvoll gelten und ist als Motto jedenfalls erlaubt.

III

Innerhalb der Problemgeschichte von Schein, Wahrheit und Trug bedeuten die Namen Hesiod, Xenophanes und Parmenides drei Etappen, die sicherlich nicht zufällig als Glieder einer sinnvollen geschichtlichen Abfolge betrachtet werden können. Das soll abschließend skizziert werden.

Hesiods Überlegungen hatten einst dahin geführt, daß die ἀληθέα von den ψεύδεα, sofern diese ἐτύμοισιν ὁμοῖα sind, an und für sich nicht unterschieden werden können. War diese Einsicht jedoch richtig, so war auch sie dem Menschen eigentlich verschlossen; und folgerichtig ist sie für Hesiod denn auch ebenso wie der übrige Inhalt seiner Dichtung eine Gabe der Musen; nur von ihnen weiß er, daß nicht alles, was unter den Menschen als wahr gilt, auch wahr ist, daß vielmehr vieles nur so aussieht, ohne daß die Menschen von sich aus das Verhältnis durchschauen können. Und der Wahrheit seines eigenen inspirierten Vortrages ist Hesiod sich nur deshalb sicher, weil die Musen ihm ausdrücklich versicherten, daß sie ihm, im Gegensatz zu anderen Rhapsoden, die Wahrheit sagen.

Xenophanes nun bricht mit der von Hesiod beibehaltenen und noch intensivierten Rhapsodentradiation, eigenes Dichten

91) Ich glaube mich zu erinnern, die Verbindung von fr. 36 + 35 schon irgendwo gelesen zu haben, kann die Stelle jedoch nicht finden.

und Denken als Musengabe zu verstehen. Dieser Verzicht auf eine übermenschliche, außersubjektive Legitimation hat für sein Selbstverständnis gerade deshalb entscheidende Folgen, weil er andererseits die von Hesiod eingeführte Differenzierung von scheinbarer und wirklicher Wahrheit übernimmt. Sein Vortrag ist für ihn nicht, wie bei Hesiod, Wiederholung des Musengesanges, sondern Wiedergabe, Darstellung, Kombination dessen, was Menschen tun, beobachten, erfahren, Wiedergabe also dessen, was ihnen in Erscheinung tritt. Ob sich indessen in solchen Erscheinungen wirkliche oder nur scheinbare Wahrheit zeigt, ob also der Mensch, der solche Erscheinungen zu seiner Meinung macht, in dieser Meinung die Wahrheit trifft, kann er, der sich nicht mehr auf göttliche Eingebung berufen will, nicht mehr entscheiden. Der skeptische Relativismus des Xenophanes, über den so viel gestritten wurde, ist daher letzten Endes nichts anderes als die Entfaltung eines schon von Hesiod gesehenen Grundverhältnisses. Und auch deshalb ist die Beobachtung jedenfalls der Überlegung wert, daß in den uns erhaltenen Fragmenten die Worte *ἀληθής* und *ἀλήθεια* nicht vorkommen. Ihr Fehlen kann selbstverständlich Zufall sein, und Schlüsse *e silentio* sind namentlich bei dem geringen Umfang des Erhaltenen immer gefährlich; andererseits sind die erkenntniskritischen Partien doch relativ umfangreich, so daß das Fehlen der Wörter immerhin als auffällig gelten darf. Nehmen wir daher versuchsweise einmal an, Xenophanes habe die Wortgruppe aus einer bestimmten Überlegung heraus vermieden⁹²⁾, so gibt es dafür nur eine Erklärung. *ἀληθής* bezeichnete das, was offen liegt und in Erscheinung tritt; alle „Erscheinungen“ aber waren, wie Hesiod zu sehen begann, wesentlich zweideutig: erscheinen konnte Trug und Wahrheit. Mit anderen Worten: daß etwas *ἀληθής* ist und unverborgen in Erscheinung tritt, ist noch kein Beweis für die „Wahrheit“ eben dieser „Erscheinung“; die Wahrheit kann sich vielmehr hinter den Erscheinungen verbergen. So vermeidet Xenophanes das mißverständliche Wort *ἀλήθεια* deshalb, weil für ihn Unverborgenheit nicht mehr mit Wahrheit identisch ist, oder vielleicht richtiger noch: weil Unverborgenheit Wahrheit nicht mehr impliziert.

92) Die Vermutung, Xenophanes vermeide *ἀλήθεια* mit Absicht, läßt sich durch die Beobachtung von K. von Fritz (Class. Philol. 40, 1945, 230) stützen, daß Xenophanes, so weit wir sehen können, auch die Wortgruppe *νόος, νοεῖν* sehr bewußt verwendet: sie wird nur auf Götter, nicht auf Menschen angewandt.

Parmenides wiederum übernimmt die von Hesiod eingeleitete, von Xenophanes ausgebildete und begründete negative Einschätzung dessen, was Menschen erfahren können (= was ihnen in Erscheinung tritt). Ja, nachdem Xenophanes die Unsicherheit aller Meinung dadurch begründet hatte, daß jede Erfahrung meine Erfahrung und also relativ ist, übernimmt Parmenides dieses Urteil wie etwas, das nicht mehr bewiesen zu werden braucht; die Trennung von Wahrheit und Erscheinung wird bei ihm sogar noch verschärft. Denn während für Xenophanes die Meinung, die sich an der Erscheinung orientierte (und an anderem konnte sie sich nicht orientieren), die Wahrheit zwar nicht enthalten muß, wohl aber enthalten kann (ohne daß der Mensch das allerdings beurteilen könnte), zog Parmenides die Grenze radikal: was in Erscheinung tritt, ist grundsätzlich nur *δόξα*, hinter der sich die Wahrheit menschlichem Zugriff entzieht. Damit bleibt die Wahrheit dem (normalen) Menschen immer verborgen und muß offenbart werden; und nur ein Denken, das wieder „Begabung“ ist, darf darauf vertrauen, in seinen Überlegungen die verborgene Wahrheit zu treffen. So wird klar, wie Parmenides, der die von Xenophanes ausgearbeitete Entwertung der Erscheinung übernimmt, dadurch daß er sich wie Hesiod als begabt versteht, auch wieder von *ἀλήθεια* sprechen kann: *ἀλήθεια* ist für ihn nicht mehr das, was unverborgen in die Erscheinung tritt – (das wäre jetzt vielmehr *δόξα*) –, sondern das, was von einer letzten Instanz, sei es von der Göttin, sei es vom inspirierten Denker, geoffenbart wird. Oder umgekehrt: Parmenides, der die Entwertung der *δόξα* und die Verborgenheit der *ἀλήθεια* von seinem Vorgänger übernahm, konnte sich in seinem Denken nur deshalb als mit der Wahrheit begabt verstehen, weil er *ἀληθής* nicht mehr als „unverborgen (= unmittelbar zugänglich und erschlossen)“, sondern als „entborgen (= jeweils offenbar gemacht)“ verstand.

Göttingen

Ernst Heitsch