

Burkhard Gladigow

Verbürgtes Wissen und gewußtes Wissen

Wissensformen und ihre Wertungen im frühen Griechenland

Einleitung

In den folgenden Überlegungen zu Wissensformen im griechischen Denken vor Platon soll versucht werden, das Problem der Wertungen von Wissensformen möglichst konkret anzugehen: Die Analysen werden sich dabei jeweils auf explizite Differenzierungen von Wissensformen beziehen, der Differenzierungsprozeß in seinen polemischen und affirmativen Komponenten soll den Leitfaden der Darstellung abgeben. Ich beginne mit der Differenzierung der Wissensformen, die innerhalb des Wissens des homerischen Rhapsoden vorgenommen wird, einer Differenzierung, die schließlich auch die Bezugsgröße für die Selbstinterpretation Hesiods liefert. Diese Differenzierung von Wissensformen und Darstellungsmodi und die Reflektion über die Herkunft des Wissens findet bei Homer zwischen ‚normaler‘ epischer Erzählung und Katalog statt.

1.1 Wissen aus Autopsie

Innerhalb des homerischen Epos insistiert der Katalog¹ auf einem Punkt der mythischen Handlung und bietet dem Hörer in Form einer Aufzählung, meist von Eigennamen, ein ‚kondensiertes Wissen‘, das sich nicht nur durch die Form der satzlosen Reihung von den anderen Elementen des Epos unterscheidet, sondern auch durch eine anders akzentuierte Qualität des Wissens. Die Basis dieses Wissens ist die *Autopsie*²; im Regelfall vermitteln sie die Musen dem Dichter als ihre spezifische ‚Gabe‘. Diese andere Qualität des Wissens ist durch die Korrespondenz von Detailliertheit und Authentizität charakterisiert; aus diesem Grunde beruft sich der Dichter gerade bei der Verkündung von Katalogen auf die Anwesenheit der Musen an allen Schauplätzen – und ihre daraus folgende Kenntnis aller Einzelheiten: B 484

ἔσπετε νῦν μοι, Ποῦσαι ...
ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστέ τε, ἴστε τε πάντα
ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν
οἳ τινες...

¹ W. W. Minton (1960); (1962); T. Krischer (1965).

² Zum Verhältnis von Sehen, bzw. Gesehenhaben und Wissen B. Snell (1925) 25 ff., 59 ff.

„Sagt mir nun, Musen! ... – Denn ihr seid Göttinnen und seid zugegen bei allem und wißt alles, wir aber hören nur die Kunde und wissen gar nichts – : Welches waren ...“ Diese Verbindung von Authentizität und Detailwissen ist so eng, daß – in der Odyssee – Odysseus aus dem bis ins äußerste Detail gehenden (λίην κατὰ κόσμον) Gesang des Demodokos schließt, die Muse oder Apollon habe ihn gelehrt – oder aber er sei selber dabeigewesen oder habe es von einem Gewährsmann gehört: Θ 487

Δημόδοκ', ...

ἢ σέ γε Μοῦσ' ἐδίδαξε, Διὸς πάϊς, ἢ σέ δ' Ἀπόλλων.

λίην γὰρ κατὰ κόσμον Ἀιῶν οἶτον αἰεῖδεις, ...

ὥς τέ που ἢ αὐτὸς παρεὼν ἢ ἄλλου ἀκούσας.

„Demodokos! ... ob dich nun die Muse, die Tochter des Zeus, gelehrt hat oder auch Apollon. Gar nach der Ordnung nämlich singst du das Unheil der Achäer ... so als wärst du selbst dabeigewesen oder hättest es gehört von einem anderen“. Auch göttliches Wissen ist also in diesem Kontext autoptisches Wissen, an seine Stelle kann, wie der Demodokos-Beleg zeigt, menschliche Autopsie treten, umfangmäßig begrenzt, aber nicht qualitativ different, – sofern die Bedingung ‚Anwesenheit oder Bericht aus Anwesenheit‘ vorliegt.

Die Korrespondenz von Detailliertheit und Authentizität rechtfertigt die ausführlichen Musenanrufe³ gerade vor Katalogen, die, wie im Falle des Schiffskatalogs⁴, ausführlicher und nachdrücklicher sein können als der Musenanruf zu Beginn der gesamten Dichtung. Die Autopsie als Voraussetzung des mitgeteilten Wissens ist grundsätzlich auch Menschen zugänglich, wenn auch nicht in dem extensiven Maße wie den Musen (πάρεστε τέ πάντα). Ein Verständnisproblem und daraus folgend ein ‚Vermittlungsproblem‘ gibt es nicht; eine solche ‚Hürde‘ zu entwerfen, könnte sich der Rhapsode wohl auch nicht leisten.

1.2 Καταλέγειν und ἀλήθεια

Für die Tätigkeit des verantwortlichen Aufzählens von Namen und Ereignissen gibt es in der epischen Dichtung ein eigenes Wort: καταλέγειν. Καταλέγειν, das bei Homer nur in der Ankündigung eines entsprechenden Berichts oder in der Aufforderung dazu vorkommt⁵, bezeichnet, wie die hinzugefügten näheren Bestimmungen zeigen, ein detailliertes und geordnetes (ἄτρεκέως κατάλεξον, ἀριθμήσας κατάλεξον), ein sachlich richtiges und vollständiges (πάσαν ἀληθείην κατάλεξον) und ein auf Authentizität beruhendes Berichten (ὥς αὐτὸς παρεὼν).

Es scheint sogar, daß dieses Verbum καταλέγειν überhaupt erst für ein solches ‚katalogisches‘ Berichten gebildet worden sei. Nachdem sich die Prosa als Sprache der Wissenschaft herausgebildet hatte und ‚literarisch‘ geworden war⁶, wird be-

³ S. Accame (1963) 257-281; W.W. Minton (1960); T. Krischer (1965b).

⁴ Ch. R. Beye (1960), (1964).

⁵ Dazu grundsätzlich T. Krischer (1965b) und S. Accame (1963).

⁶ Hierzu unter den verschiedensten Perspektiven W. Schadewaldt (1960) 403 ff. und H. Fränkel (1955) 62 ff.

zeichnenderweise das Adverb καταλογάδην Ausdruck für ‚prosaisch‘. Diese Wortgeschichte belegt mit einer gewissen Deutlichkeit, daß die Grundtendenzen des poetischen Katalogs und die der Prosa im Hinblick auf die Forderungen des καταλέγειν als identisch angesehen wurden. Die frühesten Zeugnisse der griechischen Prosa zeigen überdies, in welchem Maße die Kataloge, insbesondere die Hesiods, die Ablösung der Prosa und der ihr zugehörigen Stoffe von der Dichtung gefördert haben. Die literarische Prosa also setzt eine Leistung des Katalogs, die des verbürgten auf Wesentliches bezogenen Wissens fort.

1.3 Qualitäten des Wissens

Ich gehe nocheinmal auf die Qualität der von den Musen garantierten Informationen ein: Innerhalb der Prooimion der epischen Kataloge werden folgende Eigenschaften der Aufzählung ausdrücklich gefordert: Es müssen die Namen aufgezählt sein, sie müssen vollständig zusammengestellt sein und sie müssen in der richtigen Reihenfolge vorgeführt werden, insbesondere im Blick auf das

ὅτι πρῶτον γένητ' αὐτῶν,

„Was von ihnen entstand als erstes ...“ Ist die namentliche Vollständigkeit nicht möglich, kann an ihre Stelle die Gesamtzahl, in Form etwa von Schiffskontingenten, treten, wie im homerischen Schiffskatalog. Der ideale, aber in diesem Falle nicht realisierbare Namenskatalog wird durch einen klassifizierten und damit übersichtlicheren Zahlenkatalog abgelöst. Insofern bietet die ‚Entschuldigung des Sängers‘⁷

πληθὺν δ' οὐκ ἂν ἐγὼ μνησομαι οὐδ' ὀνομήσω...

ἄρκουσι αὐτῶν ἐρέω νῆας τε προπάσας,

(„die Menge freilich könnte ich nicht künden und nicht benennen ... die Führer aber der Schiffe will ich nennen und die Schiffe allesamt“) anstelle des Traditionellen das Ungewöhnliche, aber Bessere. In seltenen Fällen, wie dem Nereidenkatalog der hesiodischen Theogonie, finden sich Namensnennungen und Zahlangabe nebeneinander:

263 αὐταὶ μὲν Νηρηῆος ἀμύμονος ἐξεγένοντο

κοῦραι πενήκοντα, ἀμύμονα ἔργα ἰδυῖαι,

„diese entsprangen dem untadeligen Nereus, fünfzig Töchter, die treffliche Werke konnten“. Die Katalogsphragis⁸ erfüllt damit ihre Aufgabe in einer doppelten Weise, sie sichert das Ende des Katalogs ‚mechanisch‘, durch ihre Endstellung, und systematisch, durch die Kontrollangabe der Gesamtzahl.

1.4 Das Wissen der Namen

Alle bisher angesprochenen Beispiele, schließlich auch die ‚Entschuldigung des Sängers‘ B 488 zeigen, daß der Namenkatalog als die beste und reinste Form der Information angesehen wurde.

⁷ Von Krischer (1965b) gut herausgearbeitet. – Die Homerübersetzung hier, wie auch an den anderen Stellen, nach W. Schadewaldt.

⁸ Prooimion und Sphragis haben insoweit komplementäre Funktionen; zur Sphragis allgemein W. Kranz (1967) 27-78.

Dabei geht es nicht um einen Namensindex der handelnden Personen, ein ‚Inhaltsverzeichnis‘ (diese Funktion übernimmt das Prooimion mit gewissen Abstrichen erst später⁹), sondern um ‚verdichtete Information‘. Die Gründe dafür liegen in der besonderen kulturellen und kognitiven Bewertung des Namens: Die Kenntnis des Namens ist die konkreteste und intimste Kenntnis, die man von einer Person oder Sache erhalten kann¹⁰. Der Bedeutung des Eigennamens entspricht die der Benennung; erst die Benennung erhebt eine Sache oder Erscheinung zu einer erfassbaren Wirklichkeit: Einen Namen geben und ‚erschaffen‘ konnten außerhalb des Griechischen geradezu als Synonyme gebraucht werden. In Hesiods Bestreben, allen Erscheinungen ihren (göttlichen) Namen zu geben¹¹, dem Vorbild Homers folgend, der über 600 Personennamen benutzt, dürfte ein Höhe- und Endpunkt der deskriptiven Funktion der Namengebung erreicht sein. Das Interesse des Betenden, die angeflehte Gottheit durch den ‚richtigen‘ Namen und die ‚richtige‘ Prädikation auch zu erreichen, ist bei Hesiod in charakteristischer Weise umgesetzt in das ‚sachliche‘ Interesse, die Wirklichkeit durch die richtigen Namen zu erfassen und zu ordnen. Wenn schon der einzelne Name eine derartige Bedeutung, Möglichkeit in sich trägt, so muß dann dem Namenkatalog in besonderem Maße die Möglichkeit des ‚Zugriffs‘ zugeschrieben werden. Dem Hörer des Epos wird in den Katalogen in äußerster Gedrängtheit ‚begreifbare‘, durch Tradition gesicherte und der Ausschmückung des Rhapsoden entzogene Wirklichkeit geboten. In diesen beiden Aspekten, der Bedeutung der Namentlichkeit und der besonderen ‚Authentizität‘ des tradierten Katalogs liegt der Grund für das explizite Verhältnis des Katalogs zur Wahrheit¹². Ἀληθείη erscheint in der Ilias nur in Verbindung mit καταλέγειν, bzw. einmal mit dem gleichbedeutenden ἀποειπεῖν, ‚aufzählen‘.

2. Katalog und Sachgedicht

Wenn sich also Hesiod am Beginn der katalogischen Sachgedichte Theogonie und Erga in so nachdrücklicher Weise der Hilfe der Musen versichert, ist darin ein programmatischer Anschluß an die ‚Katalogqualitäten‘ der homerischen Aufzählungen zu sehen. Der sogenannte Wahrheitsanspruch Hesiods¹³ wird nicht so sehr durch die ‚Dichterweihe‘ bekundet als vielmehr durch die Verbindung von Dichterweihe und Katalogform. Erst wenn man die Katalogform als für die Theogonie gegeben miteinbezieht, erhalten die vielbesprochenen Verse 26 f., in denen die Musen von sich sagen, sie könnten Vieles singen, das dem Wahren gleicht, aber auch das Wahre genau verkünden (ἀληθέα γηρύσασθαι), einen klaren Sinn: Sie enthalten

⁹ Zum Spektrum der Möglichkeiten H. Hunger (1964); E. Schmalzriedt (1970) und P. Friedländer (1913).

¹⁰ B. Gladigow (1975) 19 ff. mit Lit.

¹¹ Brilliant dargestellt bei B. Snell (1955b) 65 ff.

¹² Dazu T. Krischer (1965b).

¹³ M. Detienne (1967), S. Accame (1963); Überblick über die Geschichte der Interpretationen bei W. Stroh (1976).

die Aufforderung an Hesiod, sich auf die mit der Gattung Katalog verknüpften Qualitäten zu beschränken und eine Warnung vor den ἐτύμοισι ὁμοῖα anderer Formen.

Hier finden wir also eine erste, programmatisch formulierte Differenzierung der Wissensformen: Das besonders verbürgte, auf Wesentliches konzentrierte Wissen in den Katalogen bzw. Kataloggedichten und das nur möglicherweise wahre, unverbindliche Wissen der rhapsodischen Alltagspraxis werden unterschieden. Das verbürgte Wissen ist ein Wissen auf der Basis einer Person zu Person-Tradition; im Normalfall in der Abfolge Muse-Dichter-Hörer. Übermittlungs- oder gar Verständnisprobleme werden nicht reflektiert: Dieses ist jeweils das ganze Wissen und es wird als solches transportiert; das Wissen muß nur weitergegeben werden – es ist nicht deutungsbedürftig. Die Übermittlung setzt weder Ekstase noch Enthusiasmus voraus, sondern ist Auftrag und Erfüllung; die Musen befehlen Hesiod, über das Geschlecht der ewigseienden, seligen Götter zu singen (ἐκέλονθ' ὑμνεῖν) und Hesiod tut es.

3. Wissensgewinn und Wissensverarbeitung im Rechtsverfahren

Es ist notwendig, an dieser Stelle auf möglicherweise vergleichbare Verhältnisse im Rechtswesen zu verweisen: Im attischen Recht, auf das ich mich hier beschränke, besteht eine Zeugnispflicht¹⁴, die Pflicht dessen, der seine Kenntnis nicht abschwören kann (ἐξώμνησθαι), zu einer Zeugenaussage. Im älteren drakontischen und solonischen Gesetzswesen heißen die Zeugen ἰδυῖοι (,Wissende')¹⁵; Basis der Zeugenaussage ist das Wissen durch persönlichen Augenschein, ein Wissen durch Hörensagen ist nur zugelassen, wenn der Tradent, auf den man sich berief, verstorben war. Das Rechtsverfahren ist, seit Rechtsverwirklichung an wesentlichen Punkten staatlich monopolisiert worden war¹⁶, vor allem als ein Wissen gewinnender Prozeß konzipiert worden. Nicht mehr Interesse, Emotionen und Rachebedürfnis der Parteien sollen den Ausgang des Verfahrens bestimmen, sondern das methodisch gewonnene und überprüfbare Wissen eines Dritten, des Richters oder Richterkollegiums. In dem Maße, in dem nicht der emotionale oder soziale Druck der Parteien die Parameter der möglichen Streitbeendigung abgibt, wird die ,Wahrheit' zu einer neuen Größe des Verfahrens: Wahrheit und Gerechtigkeit¹⁷ treten in eine notwendige Verbindung. Das Rechtsverfahren stellt so das Modell eines methodisch gewonnenen, in seiner Bedeutung gewürdigten und in Handlungsanweisungen umgesetzten Wissens dar.

¹⁴ J.H. Lipsius (1966) 876 ff.

¹⁵ J.H. Lipsius (1966) 885 f.; B. Snell (1925) 59 ff.

¹⁶ W. Jones (1956)

¹⁷ Diese Relation hat H. Hommel (1969) sehr klar herausgestellt.

4. Das Gewinnen und Erkennen von Wissen: Solon, Xenophanes

Gegenüber der Professionalität des rhapsodischen Vermittlungsprozesses¹⁸ stellen Solon und Xenophanes an einem wichtigen Punkte eine veränderte Konzeption vor: Der Erwerb von Wissen wird ‚schwierig‘ (χαλεπός), ist nur allmählich (χρόνωζητῶν) und approximativ möglich

ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον,

„suchend finden sie das Bessere“, der Gegenstand dieses Wissens ist nicht mehr einfach das Sichtbare oder unmittelbar Gehörte, sondern ein ‚hinter‘ den Dingen oder in der Gesamtheit der Erscheinungen Liegendes, wie Solon im fr. 18 D¹⁹ wohl als erster postuliert:

γνωμοσύνης δ' ἄφανές χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι

μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μῶνον ἔχει,

„am schwersten ist das verborgene Maß der Besonnenheit zu erkennen, das allein die Maße und Grenzen aller Dinge enthält“. Wirklichkeit wird – anders gesagt – deutungsbedürftig²⁰, oder ist für die Ansprüche dessen, der ‚wirklich wissen will‘, defizient. Xenophanes schließlich zieht mit der Sicherheit der Erkenntnis auch die Sicherheit des Vermittlungsprozesses in grundsätzliche Zweifel; fr. 34:

εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπῶν,

αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται,

„denn selbst wenn es jemand in höchstem Maße gelänge, Vollendetes auszusprechen, so hat er selber trotzdem kein Wissen davon; Schein haftet an allem“. Selbst das Aussprechen des Richtigen ist also noch nicht Garantie für das volle, authentische Wissen (ὅμως οὐκ οἶδε). Weder Dichter noch Hörer können für sich in Anspruch nehmen, für den Gesamtbereich der Dinge (περὶ πάντων) autoptisches Wissen und ‚bloß angenommenes‘ (δόκος) voneinander unterscheiden zu können²¹: das hesiodische Problem nun also zwischen Mensch und Mensch. Das Problem dieser δόξα ἀληθῆς, in der platonischen Formulierung, – ich überschreite jetzt meinen Zeithorizont – läßt sich erst über ein tertium lösen, eine gemeinsame, latente Vorkennntnis: Platons auf Heraklit rekurrerender erkenntnistheoretischer Entwurf²²; beide, Sprecher und Hörer, haben ‚gesehen‘, – nun aber bei Platon vor ihrer jetzigen Existenz – und können sich nur insoweit wahrhaft verständigen, wie sie sich dem Gesehenen annähern.

¹⁸ W. Schadewaldt (1959) 54 ff.

¹⁹ Zur Interpretation B. Gladigow (1965) 16 ff.

²⁰ Daß ‚Welt‘ grundsätzlich deutungsbedürftig wird – nicht nur ‚Zeichen‘ in ihr –, stellt eine wesentliche Phase in der Professionalisierung der Sinnproduktion dar.

²¹ Dazu H. Fränkel (1955) 338-349, der freilich den „schroffen Empirismus“ (S. 340) des Xenophanes zu einseitig betont.

²² Platon, Menon 80 d ff.; zur Einordnung in die griechische Religionsgeschichte E. R. Dodds (1970) 107 ff. Pythagoreische und platonische anamnesis trennt grundsätzlich L. Robin (1919) 451 ff.; dazu auch W. Burkert (1962) 145 ff.

5.1 Wissen aus ‚Erinnerung‘: Pythagoras

Einen Sonderfall stellt in diesem Umkreis Pythagoras dar, genauer, das Bild, das die Pythagoreer von ihrem Meister entworfen haben. Empedokles fr. 129 ist wohl hierfür ein einschlägiges Zeugnis: Pythagoras ist in diesen Versen angesprochen als ein Mann von überragendem Wissen ἀνὴρ περιώσια εἰδώς, der vieler Werke mächtig war σοφῶν ἐπιήρανος ἔργων, „denn wenn er sich mit allen seinen Geisteskräften reckte, konnte er leicht jedes einzelne von jedem Seienden sehen in seinen zehn oder zwanzig Leben“. Pythagoras wird also als der Mann herausgestellt, dessen überragende Weisheit²³ auf seiner Fähigkeit beruht, die Erfahrungen von 10 oder 20 Menschenleben zu akkumulieren und abzurufen.

Was in dem Bild des Empedokles als Anstrengung der *πραπίδες* bezeichnet wurde, hat möglicherweise ein Gegenstück im Kult der *μνήμη* in der pythagoreischen Gemeinschaft, in einem Gedächtnistraining, das die Grenzen des Einzel Lebens zu überspringen in der Lage war. Ein Ziel von Wissenserwerb und Kultpraxis der Pythagoreer scheint gewesen zu sein, Existenz und Identität der Seelen²⁴ über ein Einzelleben hinaus zu erhalten – so wie es Pythagoras konnte.

Dieses Streben nach viel Wissen wird gerade in der Polemik durch andere, durch Nicht-Pythagoreer bestätigt. Heraklit berichtet von Pythagoras, er habe am meisten von allen Menschen ‚Kunde‘ betrieben, *ἱστορίην ἤσκησεν*, und daraus seine Weisheit gemacht: Vielwisserei und eine üble Praxis, *πολυμαθίην, κακοτεχνίην*²⁵. Jenes extensive Wissen, das etwa schon einen Nestor auszeichnete (Nestor lebt unter dem dritten Menschengeschlecht, Il. 1,252), zu dessen Erwerb man mehr als ein Menschenalter benötigte, charakterisiert also auch noch eine Komponente des pythagoreischen Wissens; es ist darüberhinaus ebenfalls noch Wissen aus Autopsie, authentisches Lebens-Wissen mit einem neuen Anspruch und einer neuen Funktion, dem Anspruch auf Sicherung der Identität²⁶. Wissensform und Lebensform (*βίος*) Seelenlehre und Kultpraxis treten bei den Pythagoreern zum ersten Male in eine dezidierte Entsprechung, eine Entsprechung, die nichts mehr mit der Tätigkeit von Spezialisten zu tun hat.

5.2 Die Grenzen des Mitteilbaren: Empedokles

Bei Empedokles selber kommt gegenüber der rhapsodischen Tradition noch eine weitere grundsätzlich wichtige Komponente hinzu²⁷: Die ‚Menschen‘ sehen in ihrem Leben nur einen kleinen Teil des All-Lebens

παῦρον δ' ἐν ζωῆσι βίου μέρος ἀθρήσαντες,

rühmen sich aber, das Ganze gefunden zu haben

τὸ δ' ὅλον <πᾶς> εὔχεται εὐρεῖν.

²³ W. Burkert (1962) 112 ff. ; 142 ff.

²⁴ B. Gladigow (1967).

²⁵ Zum historischen Umfeld dieser Vorwürfe W. Burkert (1962) 142 ff.

²⁶ B. Gladigow (1967).

²⁷ Fr. 2 D.-K.; W. Jäger (1953) 154 ff. und 174 f.

Demgegenüber steht die Unterweisung des Schülers Pausanias, dem Empedokles das Wissen der Muse weitergibt, – freilich nur soviel, wie sterbliche Klugheit zulässt:

οὐ πλέον ἢ ἐβροτείη μῆτις ὄρωρεν.

Das Motiv des zuvielen, des hybrisbehafteten Wissens, wird in dem folgenden Musesanruf aufgenommen und ausgestaltet: Empedokles fordert die Muse auf, ihm nur soviel mitzuteilen, wie es für die Sterblichen θέμις ist zu hören²⁸.

Die daran anschließenden Verse, deren Adressat unklar ist, warnen davor, in Dreistigkeit mehr auszusprechen, als heilige Ordnung zulässt

ὄσις πλέον εἰπεῖν θάρσει,

und dann – wohl unberechtigt – auf den ‚Gipfeln der Weisheit‘ zu thronen

καὶ τότε δὴ σοφίης ἐπ’ ἄκροισιν θοάζειν.

Dies ist ein neues Motiv: In der Tradition Muse-Dichter-Schüler gibt es eine Grenze des Mittelbaren, diese Grenze ist religiös, durch ὄσις, bestimmt; in einem Akt der Hybris kann sie freilich (theoretisch) überschritten werden. Dieses Wissen ist dann seinem Wesen und ‚natürlichen Ort‘ nach göttliches Wissen²⁹, ‚vorbehaltenes Wissen‘, es soll nicht vom Dichter weitergegeben, auch dem Dichter selber nicht mitgeteilt werden.

6. Intensives Wissen: Heraklit

Unter den vorsokratischen Philosophen setzt sich Heraklit am nachdrücklichsten und wohl auch systematischsten für einen veränderten Begriff von Wissen ein. Die bloß extensive ionische Empirie lehnt er in aller polemischer Schärfe ab³⁰: „Vielwisserei (πολυμαθίη) lehrt nicht Verstand haben (νόον ἔχειν); sonst hätte sie es den Hesiod, Pythagoras, Xenophanes und Hekataios gelehrt“. Auch er erklärt die traditionellen Formen des Vermittlungsprozesses für unzureichend: Die Menschen verstehen nicht, auch wenn sie gehört haben (ἀξύνετοι ἀκούσαντες³¹); selbst Präsenz oder Autopsie erbringen als solche noch nicht Kenntnis: παρόντας ἀπειῖναι, sie sind anwesend abwesend, ist seine ein Sprichwort aufnehmende plakative Formulierung, die sich zugleich in programmatischer Schärfe von dem ‚Wissen der Musen‘ absetzt.

Der ‚dumme‘ Mensch, nicht der ungeschickte oder sozial inkompetente, taktlose oder auch nur abwesende, ist bei Heraklit eine wichtige Abgrenzungsgröße für das eigentlich Gewollte. So erscheint der βλάξ ἄνθρωπος, der ἀνὴρ νήπιος, der οὐ γνώμας ἔχων³² als Figur des traditionellen und des unzureichenden Alltagswissens.

²⁸ Dazu richtig K. Reinhardt (1960) 105 ff. gegen W. Kranz (1949).

²⁹ Die Geschichte der Antithese menschliches-göttliches Wissen hat B. Snell (1955) 184-202 verfolgt; vgl. auch H. Diller (1971).

³⁰ Fr. 40 D.-K., vgl. auch 129 D.-K.

³¹ Fr. 34 D.-K., vgl. auch fr. 17 D.-K.; zur potentiellen Abwertung des Augen- und Ohrenzeugen fr. 107 D.-K.. In fr. 56 D.-K. wird das Paradox ausgespielt.

³² Vgl. fr. 87 D.-K., fr. 79 D.-K., fr. 78 D.-K.

Die Modellvorstellung eines göttlichen Wissens, das sich weitgehend vom menschlichen Wissen unterscheidet, liefert Heraklit den Hintergrund, die Zulänglichkeit des normalen menschlichen Wissens zu bestreiten. In superlativischen 4-Punkte-Vergleichen distanziert er nun Gott und Mensch vor allem durch die σοφία (Weisheit³³): „Der weiseste der Menschen erscheint verglichen mit Gott wie ein Afte, nach Weisheit, Schönheit und allem anderen.“ Apodiktischer an anderer Stelle: „Menschliches Wesen hat keine Einsichten (γνώμας), wohl aber göttliches“.

Gegenstand dieses göttlichen Wissens ist die allem gemeinsame Weltordnung; Träger des Wissens die ψυχή. Das ist neu! Die ψυχή als Träger des Wissens³⁴ und ein Wissen, das die Seele substantiell verändert. Die μελέτη τῆς ψυχῆς, Sokrates' Programm, wird hier zum eigentlichen Inhalt von σοφία. Die Konsequenz der σοφία ist ein Handeln κατὰ λόγον, der Weltordnung entsprechend; beide begründen jene veränderte Existenzweise, die Heraklit mit einem Bewußt- oder Wachsein gleichsetzt.

7. Die ‚Tiefe‘ des Wissens aus φύα

Mit Heraklit ist die Ausgrenzung uneigentlichen Wissens, die Ablehnung der Überfülle des Wissens gegen eine ‚Tiefe‘ des Wissens³⁵, Gemeingut geworden. Mit Solon beginnend, ersetzen Ausdrücke wie βαθύφρων, βαθύνοος, βαθύβουλος zunehmend die epischen poly-Bildungen wie πολύφρων, πολύιδρις, πολύμητις usw. Die Ersetzung des Präfixes poly- durch bathy- erfolgt allerdings nicht in der Weise eines einfachen Austausches, viel Wissen wird durch in die Tiefe gehendes Wissen ersetzt, sondern vor allem in der Weise, daß Erkenntnis und Erkenntnisorgan selber eine ‚Tiefe‘ zugeschrieben bekommen. Fr. 45 des Heraklit faßt dieses Konzeption programmatisch zusammen³⁶: Die Grenzen der psyche kannst du nicht abschreiten, auch wenn du jeden Weg abschrittest; so tiefen Logos hat sie (οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει).

Weisheit ist zu einer spezifischen ἀρετή des Menschen geworden. In einer besonderen Weise, in Auseinandersetzung mit den Ansprüchen seines Publikums, vertritt auch Pindar diese Vorstellung. Seine Selbstinterpretation als σοφός konstituiert die Gesamtidee des Epinikions³⁷: Die Dichtung erweist, als σοφία, ihre Berechtigung im Zusammenleben der ἀριστοί: Dichter und aristokratischer Kämpfer sind einander ebenbürtig, zugleich aufeinander angewiesen.

Die σοφία des Dichters als ἀρετά ist die Entfaltung der göttlichen Begabung eines edlen Menschen:

σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φύα,

„weise ist, wer vieles weiß aus seiner edlen Art“. Auf diese Weise, in einem adaptier-

³³ Fr. 83 D.-K., vgl. ferner fr. 79 D.-K., fr. 82. D.-K.; zur Interpretation H. Fränkel (1955) 258 ff.; B. Gladigow (1965) 99 ff.

³⁴ Dazu im Kontext der Seelenvorstellungen B. Gladigow (1967) 407 ff.

³⁵ B. Snell (1955) 36 ff.; ders., (1966) 20.

³⁶ B. Snell (1955) 36 f.

³⁷ H. Fränkel (1955) 368 f.; ders. (1962) 557-567.

ten aristokratischen Ethos, erweist sich σοφία allem bloßen Lernen als überlegen; eine programmatische Absage an rhapsodische Professionalität. Der weise Dichter besitzt ein exklusives Wissen, das dem Zugang durch die gewöhnlichen Sterblichen verschlossen ist: „Das können die Götter den σοφοί nahebringen, die Sterblichen aber können es von sich aus nicht finden“. (Pai. 6,51) Die Verwurzelung der σοφία in der φύα eines edlen Menschen erlaubt es so dem Dichter, sich als ebenbürtig neben die Olympioniken zu stellen³⁸. Bei Pindar haben sich zwei Aspekte der künstlerischen Leistung vereinigt: Dichtung als göttliche Begabung und Dichtung als Entfaltung einer edlen Anlage. Pindar versteht seine σοφία als die Fähigkeit, Geschehenes im Lied in seinem wahren Wort zu beurteilen. Pindars σοφία-Begriff ist nicht mehr am Maßstab musischen Gesamtwissens bestimmt, sondern σοφία wird als die Fähigkeit verstanden, im Lied aus der Fülle des Erscheinenden das Schöne und Glänzende als eine Manifestation des Göttlichen herauszuheben³⁹ – so etwas wie ein vorplatonischer Platonismus.

8.1 Die σοφία der Götter: Euripides

Die vorplatonische Diskussion um Wissen, wahres Wissen und Weisheit schließt mit Euripides, in einer für das traditionelle Bild des Euripides untypischen Brechung des Problems. In der Folge der xenophanischen und herakliteschen Postulate war σοφία zu der hervorstechenden Eigenschaft der Götter geworden, die sie allein in vollem Umfang besitzen, die Menschen nur in einem reduzierten. Das Wissen der Götter hat sich, – als Orientierungsgröße – ähnlich gewandelt wie das Wissen der Menschen: Nicht das ‚Alles-Sehen‘ des Helios⁴⁰ ist vorbildlich, sondern die Einsicht in eine gewollte Ordnung, die Gerechtigkeit, die der Welt Bestand gibt, die Weisheit des Zeus.

Der sehr komplizierten, gebrochenen Stellung der Götter in den euripideischen Tragödien entsprechend⁴¹, greift Euripides die σοφία der Götter als ihre hervorstechende Eigenschaft am allerschärfsten an. Beschwörend sagt der alte Diener in V. 120 des Hippolytos zu Aphrodite

σοφωτέρους γὰρ χρὴ βροτῶν εἶναι θεούς,

„die Götter müssen weiser sein als die Menschen“ – nachdem die Göttin im Prolog deutlich ausgesprochen hat, daß sie nicht σοφή im Sinne des Dieners sein wird. Diese Art von Anklagen gegen die σοφία der Götter verstummen nirgends bei Euripides: Elektra 971:

Οἱ ὦ Φοῖβε πολλὴν γ' ἀμαθίαν ἐθέσπισας

Εἰ ὅπου δ' Ἀπόλλων σκαιὸς ἢ τίνες σοφοί,

Οἱ. „O Phoibos, viel Unsinniges hast du prophezeit“!

Εἰ. „Wenn Apollon nicht trifft, wer ist dann noch weise?“

Am Schluß üben selbst die Dioskuren herbe Kritik an der σοφία des Apollon

³⁸ H. Gundert (1935); B. Gladigow (1965) 39-55.

³⁹ H. Fränkel (1962) 549-557.

⁴⁰ Dazu, im Kontext der ‚Urmonotheismus-Diskussion‘, R. Pettazzoni (1956).

⁴¹ Zum Gesamtkomplex wichtig E.R. Dodds (1929) und K. Reinhardt (1960).

1245 Φοῖβός τε, Φοῖβος...

σοφὸς δ' ὦν οὐκ ἔχρησέ σοι σοφία,

„Phoibos, Phoibos ... obwohl ein weiser Gott, hat dir nichts Weises verkündet“. Sehr eng mit dem Verhältnis der σοφ'α zur Übermacht des Göttlichen hängt ihr Verhältnis zur ἀνάγκη zusammen; sie charakterisiert das Grundproblem des euripideischen Begriffs von σοφία. Wenn σοφία (im vollen Sinne) die intellektuelle und praktische Meisterung eines zentralen Problems ist, setzt sie Einsicht in die Notwendigkeit voraus, kann also auch nicht fehlgehen. In lapidarer Formulierung so schon im Palamedes des Gorgias:

26 εἰ μὲν οὖν εἶμι σοφός, οὐχ ἤμαρτον εἶ δ' ἤμαρτον, οὐ σοφός εἶμι,

„wenn ich weise bin, habe ich nicht gefehlt, wenn ich eine Verfehlung begangen habe, bin ich nicht weise.“ Die Unvereinbarkeit dieser Positionen im konkreten Konfliktfall wird bei Euripides auf die verschiedensten Weisen demonstriert.

Parallel dazu zieht sich durch das Werk des Euripides eine negative Wertung des großen Wissens, eines Wissens, das sich für seinen Träger als Last erweist. Pindar hatte sich wohl schon in fr. 209 von der ‚Weisheit der Vorsokratiker‘, der φυσιολογοῦντες⁴², distanziert und ihnen vorgeworfen, sie würden „die fruchtlosen Früchte der Weisheit brechen“ (ἀτελὲς σοφίας καρπὸν δρέπειν). Modellfall eines übergreifenden Wissens, das trotzdem und gerade deshalb vergeblich ist, nicht an sein Ziel kommt, ἀτελὲς ist, ist die Figur des Sehers, dessen Prophezeiungen nicht geglaubt wird. Ein Wissen und eine Einsicht, die nicht mitteilbar sind, nicht verstanden oder geglaubt werden, sind für Cassandra als eine Strafe des Apollon verhängt:

1295 ὦ πολλὰ μὲν τάλαινα, πολλὰ δ' αὖ σοφή / γύναϊ...,

„vielfach unglückliche, vielfach aber auch weise Frau...“, redet sie der Chor im Aischyleischen Agamemnon an. Euripides gestaltet diesen Antagonismus in den verschiedensten Variationen aus. So etwa in den Herakliden 615: „Es ist nicht θέμις, dem Geschick zu entfliehen, auch mit σοφία kann man es nicht von sich weisen, sondern vergebliche Pein wird jeweils der Vorausschauende haben.“ Fast programmatisch, von Orest in der Elektra V. 294 gesprochen,

ἔνεστι δ' οἶκτος ἀμαθία μὲν οὐδαμοῦ
σοφοῖσι δ' ἀνδρῶν,

„Jammer ist mit Unwissenheit nirgends verbunden, wohl aber ist er mit den weisen Männern.“ Ohne daß es von der Situation irgendwie gefordert würde, distanziert sich auch der Bote in der Medea 1224 vom Anspruch und Anschein des Wissens und der Weisheit

τοὺς σοφοὺς βροτῶν
δοκοῦντας εἶναι καὶ μεριμνητὰς λόγων
τουτους μεγίστην ζημίαν ὀφλισκάνειν ...

„Kühn sag' ich's heraus: die unter den Menschen weise zu sein scheinen, die Grübler im Geiste, haben sich die höchste Strafe erwirkt Eutychia hat der eine oder

⁴² H. Fränkel (1962) 547 f.

andere, .. glücklich (εὐδαίμων) ist kein Sterblicher“. Der topische Makarismos des Weisen⁴³

ὄλβιος, ὅστις τῆς ἱστορίας ἔσχε μάθησιν,
„selig, wer Kenntnis und Wissen erworben hat“, ist so häufig negiert, in sein Gegenteil verkehrt, daß man dahinter ein Grundkonzept des Euripides sehen kann: Selbstsicheres Wissen ist nicht Weisheit

τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία,
τό τε μὴ θνητὰ φρονεῖν βραχὺς αἰών,
„bloßes Wissen ist nicht Weisheit, nicht nach menschlichem Maß zu denken, hat keinen Bestand“, verkündet der Chor in den Bacchen. In Korrespondenz dazu, am Schluß des Botenberichts vom Tode des Pentheus, werden σοφρῶσύνη und die Belange der Götter zu achten als Wichtigstes gepriesen⁴⁴: „das ist der weiseste Besitz für die Menschen.“

8.2 Wissen als Last: der ‚allzu Weise‘

Die Binnendifferenzierung des im wesentlichen schon etablierten Begriffs von σοφία führt Euripides in einer doppelten Weise durch: es gilt wahre von scheinbarer Weisheit zu scheiden, und es gibt eine allzuweise Weisheit, eine γνώμη λίαν σοφή. Das gilt in besonderem Maße für Frauen⁴⁵, die sich vor allem davor hüten müssen, allzu weise zu erscheinen – Phädra wendet in berechtigter Sorge gegen die Pläne ihrer Amme ein

518 δέδοιχ' ὅπως μοι μὴ λίαν φανῆς σοφή,
„ich fürchte für dich, du könntest allzu weise erscheinen“.

Hippolytos erklärt in Korrespondenz dazu seinen Abscheu insbesondere gegenüber weisen, klugen Frauen

640 σοφὴν δὲ μισῶ.

Wahre Weisheit heißt unter diesen Bedingungen dann, sich von den περισσοί, den Großen, die nur zu wissen glauben, fernzuhalten.

Damit schließt sich auch der zweite Kreis, die zweite μέθοδος meines Überblicks: nach der Abwertung eines Viel-Wissens folgt mit Euripides vor allem nun auch die Abwertung eines intensiven Wissens: Es ist nutzlos und quälend, oder anmaßend und falsch, die *Beschränkung* des Wissensanspruchs ist allein menschengemäß, ist allein weise. Wissen, das nicht die Grenzen des Wissens weiß, ist nicht Weisheit, τὸ δ' σοφὸν οὐ σοφία.

⁴³ Vgl. B. Gladigow (1967), zur Stelle 420 f.

⁴⁴ Eur. Bacch. 1150 ff.. Zur Stellung der „Frömmigkeit“ unter den aretai und zum „Kampf um die sophia“ R.P. Winnington-Ingram (1948) 88, 167 ff. und H. Diller (1971) 379 ff.

⁴⁵ Vgl. noch Eur. Medea 285 und 303 ff.; die Standardvorwürfe gegen ‚Philosophen‘ sind zusammengestellt bei F. Boll (1950) 326 ff. und A. Weiher (1913).

Literatur

- Accame, S. (1963) L'invocazione alla Musa e la ,verita' in Omero e in Esiodo, in: *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 41, 257–281.
- Beye, Ch.R (1964) Homeric Battle Narrative and Catalogues, in: *Harvard Studies in Class. Philology* 68, 436
- (1960) The Catalogues as a Device of Composition in the Iliad, Diss. Harvard.
- Boll, F. (1950) *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums*, Leipzig.
- Burkert, W. (1962) *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg.
- Detienne, M. (1967) *Les maitres de la vérité dans la Grèce archaïque*, Paris.
- Diller, H. (1971) Die Bakchen und ihre Stellung im Spätwerk des Euripides, in: ders., *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, München. 369–387.
- (1971b) Göttliches und menschliches Wissen bei Sophokles, in: ders., *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, München. 255–271.
- Dodds, E. R. (1929) Euripides the Irrationalist, in: *Classical Review* 43, 97 ff. (dtsh. auch in: ders., *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich 1977, 97–112).
- (1970) *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt.
- Focke, F. (1950) Katalogdichtung im B der Ilias, in: *Gymnasium* 57, 256–273.
- Fränkel, H. (1955) *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 2. Aufl. München.
- (1962) *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 2. Aufl. München.
- Friedländer, P. (1913) ΥΠΟΘΗΚΑΙ, in: *Hermes* 48, 558 ff.
- Gent, W. (1966) Der Begriff des Weisen, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 20, 77–117.
- Gladigow, B. (1965) Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von sophos und sophie. *Spudasmata* 1.
- (1967) Zum Makarismos des Weisen, in: *Hermes* 95, 404–433.
- (1975) Götternamen und Name Gottes, in: H.v. Stietencron (Hg), *Der Name Gottes*, Düsseldorf. 13–32.
- (1979) Der Sinn der Götter, in: P. Eicher (Hg.), *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*. Forum Religionswissenschaft 1. München.
- Gundert, H. (1935) Pindar und sein Dichterberuf, in: *Frankfurter Studien zu Religion und Kultur der Antike* 10.
- Hommel, H. (1969) Wahrheit und Gerechtigkeit, in: *Antike und Abendland* 15, 159–186.
- Hunger, H. (1964) *Prooimion*, Wien.
- Jäger, W. (1953) *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart.
- Jones, J. W. (1956) *The Law and Legal Theory of the Greeks*.
- Kranz, W. (1949) *Empedokles: Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*. Zürich.
- Krischer, T. (1965) Die Entschuldigung des Sängers, in: *Rheinisches Museum* 108, 1–11.
- (1965b) etymos und aethes, in: *Philologus* 109, 161–174.
- Lieber, H.-J. (1952) *Wissen und Gesellschaft*, Tübingen.
- Lipsius, J.H. (1966) *Das attische Recht und Rechtsverfahren (1905/15)*, Darmstadt.
- Minton, W.W. (1962) Invocation and Catalogue in Hesiod and Homer, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 93, 188–212.
- Pettazoni, R. (1956) *The All-Knowing God*. London.
- Reinhardt, K. (1960) Die Sinneskrise bei Euripides, in: ders., *Tradition und Geist*, Göttingen, 227–256.
- (1960b) *Vermächtnis der Antike*. Göttingen.
- Robin, L. (1919) Sur la doctrine de la réminiscence, in: *Rev. des Études Grecques* 32, 451–461.
- Schadewaldt, W. (1959) *Von Homers Welt und Werk*, 3. Aufl. Stuttgart.
- (1960) Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen in: ders., *Hellas und Hesperien*, Zürich, 395–416.
- Schmalzriedt, E. (1970) *Peri physeos*. Zur Frühgeschichte der Buchtitel, München.
- Snell, B. *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, *Philologische Untersuchungen* 29.

- (1955) Menschliches und göttliches Wissen, in: ders., Die Entdeckung des Geistes, 3. Aufl. München, 184–202.
 - (1955b) Die Welt der Götter bei Hesiod, in: ders., Die Entdeckung des Geistes, Hamburg. 65–82.
 - (1966) Gesammelte Schriften. Göttingen.
- Stroh, W. (1976) Hesiods lügende Musen, in: H. Görgemanns, E. A. Schmidt (Hgg), Studien zum antiken Epos, Beiträge zur Klass. Philol. 72, 85–112.
- Topitsch, E. (1973) Vom göttlichen Wissen. Zur Kritik der Geistmetaphysik, in: ders., Gottwerdung und Revolution, 39–134, München.
- (1979) Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung, Hamburg.
- Winnington-Ingram, R.P. (1948) Euripides and Dionysos, Cambridge.