

W.-L. LIEBERMANN

## Voraussetzungen antiker Sprachbetrachtung Zur Erkenntnisfunktion der Sprache im frühen Griechenland

Historische Betrachtung erfreut sich heutzutage in der Linguistik – und nicht nur da – keiner großen Beliebtheit. Und doch versäumt es ein gut Teil der so zahlreichen Einführungen in die Sprachwissenschaft nicht – immer nur flüchtig und fast mit schlechtem Gewissen –, das griechische und römische „Vorspiel“ in kurzen Zügen zu umreißen<sup>1</sup>. In zweierlei Weise, so will mir scheinen, lassen sich historische – zumal auf das „klassische Altertum“ gerichtete – Studien verstehen: entweder als Selbstbestätigung und Selbstvergewisserung einer ihrer selbst nicht sicheren Gegenwart, oder aber als Konfrontation mit dem ganz Anderen, das gerade in seiner Andersheit ein erweiterndes und bereicherndes Element enthält:

Wer nicht von dreitausend Jahren  
Sich weiß Rechenschaft zu geben,  
Bleib im Dunkeln unerfahren  
Mag von Tag zu Tage leben. (Goethe)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> z. B. L. Bloomfield, *Language*, 1935; B. Malmberg, *New trends in linguistics*, 1964 (urspr. schwedisch 1959); J. T. Waterman, *Die Linguistik und ihre Perspektiven*, 1966 (urspr. engl. 1963); M. Ivić, *Wege der Sprachwissenschaft* (dt. v. M. Rammelmeyer), 1971 (urspr. serbokroatisch 1963); ganz knapp auch R. A. Hall Jr., *Introductory linguistics*, 1964, 400, dessen gelehrte griechische Zitate freilich alles andere als griechisch sind: „Plato reached the conclusion that the meanings of words were determined „by nature“ (φύση); most later philosophers, from Aristotle onwards, in the Graeco-Roman tradition reached the opposite conclusion, that meaning is determined θήση, „by convention“, – ganz abgesehen von der Fraglichkeit der hier vertretenen Meinung; F. P. Dinneen, *An introduction to general linguistics*, 1967 (abzuhandeln in einem kurzen Abschnitt der 2. Hälfte des 1. Semesters der zweisemestrigen „introduction“); E. Coseriu, *Einführung in die Strukturelle Linguistik*, Vorl. 1967/68, Nachschrift v. G. Narr u. R. Windisch, 27 ff.; ausnehmend gut J. Lyons, *Introduction to theoretical linguistics*, 1969. – Auf die Geschichte der Sprachwissenschaft zielende Werke können natürlich von vornherein nicht an der Antike gänzlich vorbeigehen, wie R. H. Robins, *A short history of linguistics*, 1967 oder H. Arens, *Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart*, 1969<sup>2</sup>. – Um die stoische Sprachwissenschaft bemüht sich neuerdings U. Egli (*Zur stoischen Dialektik*, Diss. 1967; *Zwei Aufsätze zum Vergleich der stoischen Sprachtheorie mit modernen Theorien*, Univ. Bern, Inst. f. Sprachw., Arbeitspapiere 2, 1970; darin in Aussicht gestellt ein Werk über *Die stoische Sprachtheorie*).

<sup>2</sup> Zitiert bei U. Hölscher, *Studieneinf. in Klass. Philol.*, Aspekte 3, H. 6 (1970), 19.

Welches Interesse mag wohl moderne Linguisten leiten? Oder herrscht gar noch derselbe Geist, den man allenfalls im so fortschrittsgläubigen 19. Jahrhundert beheimatet glaubte: „Allein wie viele Bestrebungen des menschlichen Geistes sind nicht Jahrhunderte lang, sich verneinend und vernichtend, fortgegangen, ohne dass das rechte Wort, das den Zauber löste, gefunden wurde; und wenn es endlich, zerstörend das Alte, und Bahn brechend für das Neue, in's Leben sprang: da staunte man, wie man so lange hatte irren, und auf Umwegen die Wahrheit suchen können, die so nahe lag“<sup>3</sup>.

Fast möchte man es meinen, wenn man selbst bei einem so aufgeschlossenen Autor wie F. P. Dinneen<sup>4</sup> allenthalben auf die ‚progress‘-Kategorie stößt; ganz zu schweigen von Büchern wie dem von M. Ivić<sup>5</sup>, das freilich nicht als repräsentativ zu gelten hat: „Dank diesen neuen Betrachtungsweisen (nämlich des 20. Jahrhunderts), die sich aus der Systematisierung der gesammelten Fakten ergaben, trat die Menschheit in eine Ära der Zivilisation und Kultur ein, wie sie bis dahin nicht vorauszusehen war.“<sup>6</sup> Und kurz darauf: „Dies alles führte zu einem ganz neuen Typ des Spezialisten in den einzelnen Bereichen. Während die traditionelle sprachwissenschaftliche Ausbildung ausgeprägt humanistische Züge aufwies, ist der moderne Linguist außerdem mit Kenntnissen aus den exakten Wissenschaften versehen. Überhaupt wandelte sich die Form der ganzen Kultur wesentlich und verlangte nun von dem Wissenschaftler viel weitere Wissenshorizonte als in früheren («vorstrukturellen») Zeiten . . . Die Entwicklung der Linguistik entspricht in ihren Grundzügen der Entwicklung der Wissenschaft des 20. Jahrhunderts überhaupt. Auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Methodik führten revolutionierende Neuerungen zu einer wesentlichen Weitung des wissenschaftlichen Gesichtskreises. Der große Aufschwung der linguistischen Theorien zeitigte unmittelbar praktische Resultate, die einen beträchtlichen Beitrag zum Fortschritt unserer Kultur und Zivilisation darstellen“.<sup>7</sup> Die ideologische Provenienz solcher Sätze läßt sich nicht verkennen, und das ist tröstlich.

Sprache, für den Menschen ein vorzügliches Mittel zu Welterkenntnis oder aber Weltgestaltung, hat dem neugierigen menschlichen Geiste als eines der großen Zugangstore zur Wirklichkeit zu dienen: So suchte man von frühesten Zeiten an der Sprache ihre Geheimnisse zu entreißen – auf dem Wege der Etymologie und des Etymologisierens<sup>8</sup>. Das „etymologische Bedürfnis“ des

<sup>3</sup> L. Lersch, *Die Sprachphilos. der Alten I*, 1838 (*dargest. an d. Streite über Analogie u. Anomalie d. Sprache*), 1.

<sup>4</sup> s. o., A. 1.

<sup>5</sup> s. o., A. 1.

<sup>6</sup> a. O., 60.

<sup>7</sup> a. O., 62.

<sup>8</sup> s. G. v. d. Gabelentz, *Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden u. bisherigen Ergebnisse*, 1969 (Nachdr. d. 2. Aufl. v. 1901), 179.

Menschen ist allgemein; die Sprache scheint einen leichten Zugang zur Welt zu eröffnen. Je schwieriger, geheimnisvoller die Materie, desto unbedenklicher findet dieses Hilfsmittel Anwendung<sup>9</sup>. Erschließungsbedürftig in dem Sinne ist aber einerseits all das, was in den Bereich des Religiösen gehört, und andererseits, was sich hinter Namen verbirgt. Auch wenn diese als beliebig vertauschbare lediglich auf das Bezeichnete verweisen wollen und über dessen Wesen – etwa die ohnedies geheimnisvolle, sich der Deutung entziehende individuelle Persönlichkeit – keine Aussage machen, so fordert man doch um so mehr gerade ihnen erhellende Aussage ab<sup>10</sup>. Beides trifft sich bei der Deutung von Heiligennamen: „Das Etymologisieren, gerade auch von Heiligennamen, ist aus der religiösen Volkskunde wohlbekannt. Ich zitiere einige Beispiele: St. Augustin heilt Augen, Donatus hilft gegen Donner und Blitz, Expeditus kann alles expedieren, Lucia gibt Augenkranken Licht, am Peterstag muß man Petersilie säen, Sebastian hilft beim Bastlösen, Valentin gegen Fallsucht . . .“<sup>11</sup>.

Doch auch die ernste Wissenschaft sucht Zugang zu diesen Bereichen mit Vorliebe mittels der Sprache. Dahin gehört es wohl, daß der diskursivem Denken sich so sehr verschließende Mythos immer wieder mit der Sprache als wesensverwandt oder gar durch sie bedingt zusammengerückt wird. Auf F. Max Müller, den vergleichenden Sprach-, Religions- und Mythenforscher, dem die Mythen „eine Krankheit der Sprache“ waren, sei in diesem Zusammen-

<sup>9</sup> Ganz besonders aber sind offensichtlich geistig Kranke dem Zauber des – unkontrollierten, frei assoziierenden – Etymologisierens ausgeliefert. O. Weinreich (*Menekrates Zeus u. Salomeus. Religionsgeschichtl. Studien z. Psychopathologie d. Gottmenschentums in Ant. u. Neuzeit*, 1933 (Tüb. Beitr. z. Altertumswiss. 18) bringt zahlreiche Belege dafür. Der Psychiater spricht da von ‚dereistischem‘ oder ‚autistischem‘ Denken; Widersprüche mit der Wirklichkeit werden in Kauf genommen (s. E. u. M. Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie*, 1960<sup>10</sup>, 39 f.). Dem an der Wortform orientierten Assoziieren – das ja durchaus nicht die einzige Möglichkeit zu assoziieren darstellt – liegt wohl eine Vermischung von Symbol und Wirklichkeit zugrunde, sofern dieses Assoziieren Wirklichkeit erschließen soll; es handelt sich dabei letztlich um eine Begriffsbildungs-Schwäche. Die Assoziationen sind so frei, daß sie sich keiner logischen Kontrolle mehr unterwerfen: „Wir sehen ein Überhandnehmen der äußeren und der Wortassoziationen auf Kosten der wesentlichen Zusammenhänge, welche letztere die Ideen nach logischer Zusammengehörigkeit (Überordnung, Unterordnung, Kausalität, nach dem aktuellen Denkziel) betreffen. An deren Stelle treten zufällige Assoziationen und oft Verbindungen, die gar nicht vom Sinne eines Wortes, sondern von seinem Klang ausgehen: Reime und Wortergänzungen“ (Bleuler, a. O., 42. Th. Spoerri, *Sprache u. Denken als psychopatholog. Problem*, Vom Wesen der Sprache, 1967, 30 spricht von „Wortgebundenheit des Denkens“ bei Schizophrenen: „Das Denken wird ganz wortnah, von Worterlebnissen bestimmt“).

<sup>10</sup> Ausführlich zum Namen R. Hirzel in der unvollendeten Abhandlung *Der Name. Ein Beitr. z. seiner Gesch. im Altertum u. bes. bei d. Griechen*, 1918 (Abh. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 36, 2).

<sup>11</sup> Weinreich, a. O., 73; reiches weitere Material bei Pfister, *Handwörterb. d. dt. Aberglaubens* 2, 1929–30, 1064 ff., s. v. „Etymologie“.

hang eben nur verwiesen<sup>12</sup>. Sprache und Mythos als parallele Ausdrucksweisen des menschlichen Geistes anzusehen, hat uns E. Cassirer gelehrt<sup>13</sup>. Mythische Gestalten und Namen haben, dank ihrer verdichtenden, fast geheimnisvollen Kraft, immer wieder zu gerade auch sprachlich-etymologischer Auslegung gezeit; locus classicus ist Platon, *Phaidros* 229 d ff., daneben Aischylos, *Agamemnon* 681 ff.<sup>14</sup>. „Hier im Reich der Spukgestalten und Dämonen, wie im Bereich der höheren Mythologie schien immer wieder das Faustische Wort sich zu bewähren: hier glaubte man das Wesen jeder einzelnen mythischen Gestalt unmittelbar aus ihrem Namen ablesen zu können. Daß Name und Wesen in einem innerlich-notwendigen Verhältnis zueinander stehen, daß der Name das Wesen nicht nur bezeichnet, sondern daß er das Wesen selbst ist und daß die Kraft des Wesens in ihm beschlossen liegt: dies gehört zu den Grundvoraussetzungen der mythischen Anschauung selbst.“<sup>15</sup> Ähnlich formuliert – speziell auf die griechische Antike bezogen – Weinreich<sup>16</sup> im Anschluß an M. Warburg<sup>17</sup>: „Wir müssen uns daran gewöhnen, Etymologie als „gültige Form des griechischen Denkens“, gerade auch des religiösen, zu betrachten, im „Wort“ die konzentrierteste Form des Mythos zu achten, und bedenken, daß „die etymologische Deutung eines Götternamens in sich den Preis des Gottes enthält und Organ der tiefsten Frömmigkeit sein kann.“

Sprachwissenschaft und Mythologie greifen auch in H. Useners bekanntem Werk über die Götternamen<sup>18</sup> ineinander über; und nicht zuletzt hat ja Cassirer von eben diesem Buche entscheidende Anregungen empfangen. Ist aber Usener im Recht, so böte die Etymologie tatsächlich den einzig möglichen und Erfolg versprechenden Zugang zum Wesen der Götter – und das nicht alleine für den modernen Wissenschaftler. Auch dem Bewußtsein der Alten wäre dieser Weg noch unverschüttet gewesen<sup>19</sup>. An einer Stelle freilich brechen

<sup>12</sup> Die Lektüre seiner Schriften und Vorlesungen ist immer höchst anregend, v. a. *Einl. in d. vergl. Religionswiss.*, 1874; im Anhang dazu *Über d. Philos. d. Mythologie; Comparative Mythology*, 1856, *Chips from a German workshop* 2, 1868<sup>2</sup>, 1–146. – *Über d. Philos. d. Myth.*, 316: „Die Mythologie . . . ist, mit einem Wort, der dunkle Schatten, welchen die Sprache auf den Gedanken wirft, und der nie verschwinden wird, so lange sich Sprache und Gedanke nicht vollständig decken, was nie der Fall sein kann.“ Zur Stellung Müllers innerhalb der Wissenschaftsgeschichte s. M. P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Religion*, 1967<sup>3</sup> (Handb. der Altertumswiss. V, 2, 1), 4 f.

<sup>13</sup> E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, 1925 (Stud. d. Bibl. Warburg 6).

<sup>14</sup> s. auch *Ag.* 1072ff. – Das Verfahren war natürlich v. a. in der Stoa weit verbreitet; s. F. Wehrli, *Zur Gesch. d. allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Diss. 1928, 59ff., 85ff., 94f.

<sup>15</sup> Cassirer, *Spr. u. Myth.*, 2. <sup>16</sup> a. O., 6.

<sup>17</sup> M. Warburg, *Zwei Fragen zum „Kratylos“*, 1929 (Neue Philol. Unters. 5), 66, 71, 80. Warburg weist die griechische Etymologie nicht der Philologie, sondern der Mythologie zu (a. O., 70).

<sup>18</sup> H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von d. relig. Begriffsbildung*, 1896.

<sup>19</sup> s. Usener, a. O., 33, 364.

Entwicklung der Sprache und Entwicklung des Mythos auseinander: bei der Ausbildung der persönlichen Göttervorstellung<sup>20</sup>. Aus ‚Augenblicksgöttern‘ werden ‚Sondergötter‘, aus ‚Sondergöttern‘ aber die großen persönlichen Götter gerade dadurch, daß sich infolge des Verlustes der unmittelbaren Verständlichkeit Eigennamen herausbilden, die ihrem jeweiligen Träger ein Eigenleben verleihen<sup>21</sup>. So hätte denn auch wieder der antike Grammatiker Herodian nicht so unrecht, wenn er vor Etymologisierungsversuchen an Eigennamen warnt:

οὐ δεῖ γὰρ ἐπὶ τῶν κυρίων ἐτυμολογίας λαμβάνειν<sup>22</sup>.

Und doch sind es gerade die Eigennamen, die Homer zum Etymologisieren<sup>23</sup> herauszufordern scheinen. Das wohl bekannteste Beispiel steht im 19. Gesang der *Odyssee*, v. 406 ff.:

γαμβρὸς ἐμὸς θυγάτηρ τε, τίθεσθ' ὄνομ' ὅττι κεν εἶπω·  
πολλοῖσιν γὰρ ἐγὼ γε ὀδυσάμενος τόδ' ἰκάνω,

.....

τῷ δ' Ὀδυσσεὺς ὄνομ' ἔστω ἐπώνυμον.

Odysseus führt seinen Namen also nach seinem Großvater und dessen Situation. Daß Vater, Mutter oder sonst ein Vorfahre bestimmend sind für den Namen des Kindes, ist nicht ungewöhnlich; Leaf<sup>24</sup> bringt zu *Il.* 6, 402–3 eine Reihe von Parallelen<sup>25</sup>. Das braucht man m. E. gar nicht einmal in dem Sinne zu verstehen, daß durch die Übertragung des zu dem Ahnen passenden Namens auf das Kind eine Ähnlichkeit beider beschworen werden sollte, wie E. Risch will, wenn er ebenfalls zu *Il.* 6, 402 f. schreibt: „Wir sehen hier, was man übrigens auch sonst beobachten kann: der Sohn oder auch die Tochter heißt so, wie eigentlich der Vater heißen sollte, wird also mit dem Namen benannt, der im Grunde dem Vater zukommen sollte. Das Kind soll also dem Vater gleichen.“<sup>26</sup> Das würde ja auch vom Inhalt her an unserer *Odyssee*-Stelle nicht recht passen wollen<sup>27</sup> – noch weniger aber im Fall der Alkyone–Kleopatra, s. *Il.* 9, 556 ff. –,

<sup>20</sup> s. Usener, a. O., v. a. 323 ff.

<sup>21</sup> s. Usener, a. O., 301 ff.

<sup>22</sup> Περὶ παθῶν fr. 371 Lentz II, 288, 7.

<sup>23</sup> Der Begriff τὰ ἐτυμολογικά zuerst bei dem Stoiker Chrysipp, in einem Titelverzeichnis: SVF II, 9, 13 u. 14; weitergehende Vermutungen über Entstehung des Wortes ἐτυμολογία bei G. Curtius – E. Windisch, *Grundzüge d. griech. Etymol.*, 1873<sup>4</sup>, 5.

<sup>24</sup> W. Leaf, *The Iliad*, 2. Aufl. 1900, 1902.

<sup>25</sup> Die *Ilias*-Stelle hält er freilich für eine Interpolation.

<sup>26</sup> E. Risch, *Namensdeut. u. Worterkl. bei d. ältesten griech. Dichtern*, Eumusia, Festg. Howald, 1947, 80. Ihn schließt sich H. J. Lingohr in seiner wenig ergiebigen Diss. *Die Bedeut. d. etymolog. Namenserk. in d. Gedichten Homers u. Hesiods u. in d. hom. Hymnen*, 1954, 20; 54 an.

<sup>27</sup> Sollte W. B. Stanfords (*The Odyssey of Homer*, 1947, 1948) Bemerkung zur Stelle: „In I, 62 . . . O. 's name is shown to be apt for his own fate as well as for his grandfather's“ ebenfalls eine solche Identität von Großvater und Enkel intendieren, so kann

wird überhaupt durch die von Leaf angeführten Parallelen (s. o.) widerlegt. So sehr ein Wunsch für das Kind bei der Namengebung eine Rolle spielen kann, so allgemein üblich ist es auch, den Namen von Umständen herzunehmen, die die Geburt begleiten und das Neugeborene als Person nicht unmittelbar betreffen<sup>28</sup>. Eben dies scheint mir auch in der *Odyssee*-Passage vorzuliegen. In jedem Fall wird Odysseus als ‚redender‘, bedeutungsvoller Name verstanden.

Ein Scholion<sup>29</sup> bemerkt zur Stelle: "Ὄνομα τίθεσθαι λέγεται διὰ τὸ μὴ φύσει, ἀλλὰ θέσει εἶναι τὰ κύρια ὀνόματα. So absurd die Anwendung eines späten Gegensatzpaares auf Homer ist – wie sollte „Namen geben“ schließlich anders ausgedrückt werden, vgl. den vorausgehenden v. 403, aus dem sich sogar mit genau so viel Recht auf eine φύσις-Vorstellung schließen ließe: εὔροο ὅττι κε θῆαι . . . –, so zeigt sich doch daran eines mit völliger Klarheit: die Namengebung ist der Punkt, wo der Mensch es nicht – oder nur beschränkt – mit Vorgegebenem zu tun hat, hier ist er Herr der Sprache. Als Namengeber gerät er immer wieder in die Situation, eine Benennung finden, d. h. aber über ihren Sinn Rechenschaft ablegen zu müssen. Während im allgemeinen den gegebenen und gelernten Begriffen die Dinge zuzuordnen sind, ist hier zuerst das Ding, das dann eine Benennung heischt. Namen haben in erster Linie Bezeichnungsfunktion. Das ist der Grund dafür, daß in der griechischen Frühzeit das Nachdenken über Sprachgegebenheiten beim Namen einsetzte.

War der Mensch aufgerufen, bei der Namengebung sinnvoll zu verfahren, so lag es andererseits nahe, bei gegebenen Namen nach dem offenen oder verborgenen Sinn zu fragen. Zugleich, so vermuteten wir, war der Name eines der wenigen Mittel, das das über einer Persönlichkeit liegende Dunkel ein wenig zu lichten, vom Wesen des Trägers dieses Namens etwas preiszugeben versprach. Beides zusammen mußte die Namen zu einem Feld werden lassen, auf dem sich Etymologisierungsversuche mit Vorliebe tummelten. So erstaunt es nicht, wenn Aristoteles in der *Rhetorik*<sup>30</sup> die Deutung der Namen als eigenen Topos anspricht: ἄλλος (sc. τόπος) ἀπὸ τοῦ ὀνόματος . . . /, mit dem bezeichnenden Zusatz: καὶ ὡς ἐν τοῖς τῶν θεῶν ἐπαίνοις εἰώθασι λέγειν. Aus den Namen wird auf

man dies nur als Verzweiflungstat bezeichnen. Risch selbst kommt auf die Stelle zu sprechen: „Weil der Großvater verhaßt ist, soll auch der Enkel so heißen“ (a. O., 83; Sperrung von mir). Was heißt das? Verschiedene Interpretationsvorschläge stellt zusammen L. Ph. Rank, *Etymologiseering en verwante verschijnnselen bij Homerus*, Diss. 1951, 55 f. Vgl. auch P. Philippon, *Die vorhom. u. d. hom. Gestalt d. Odysseus*, Mus. Helv. 4, 1947, 13 und Sophokles, fr. 880 N.

<sup>28</sup> s. Religion in Geschichte und Gegenwart IV, 1960<sup>3</sup>, 1302, s. v. „Namenglaube“. Bereits Varro kennt solche Art der Namengebung; Sammlung von Belegen bei Hirzel, a. O., bes. 46 ff., 80 ff.; s. auch Rank, a. O., 53 A. 67.

<sup>29</sup> nach Lersch, a. O. III, 1841 (. . . *dargest. an. d. Gesch. ihrer Etymologie*), 3.

<sup>30</sup> 1400 b 17 ff.

Wirklichkeit geschlossen, v. a. auf Wirklichkeit und Wesen der sich sonst so sehr der Erkenntnis entziehenden Götter.

Neben der an Autolykos, dem Großvater orientierten Namengebung kennt die *Odyssee* weitere Deutungen des Namens Odysseus. In der berühmten Rede der Athene zu Beginn des ersten Buches macht die Göttin Zeus Vorhaltungen: „Hat nicht gerade Odysseus dir in Troja Opfer dargebracht: τί νύ οἱ τόσον ὀδύσαο, Ζεῦ<sup>31</sup>? Die Anspielung auf den Namen Odysseus wird – mit wenigen Ausnahmen<sup>32</sup> – gemeinhin angenommen. Müssen wir aber nicht mit beinahe ebenso viel Grund schon in *Od.* 1, 55 an eine bewußte Anspielung denken, wenn es von Kalypso heißt: δύστηνον ὀδυρόμενον κατερύκει<sup>33</sup>?

Über ein Wortspiel geht es freilich in beiden Fällen nicht hinaus; schließlich erscheint Odysseus hier ja gerade als der, dem man nicht zürnen dürfte.

Nicht alleine Zeus, auch Zeus und Helios zusammen (*Od.* 19, 275 f.), v. a. aber Poseidon ist es, der Odysseus zürnt: *Od.* 5, 340; 423. Dabei taucht in unmittelbarer Nachbarschaft der einen der genannten Stellen auch die Vokabel ὀδύρεσθαι wieder auf:

καὶ γὰρ τις τ' ἄλλοῖον ὀδύρεται ἄνδρ' ὀλέσσασα  
κουρίδιον . . . . .  
ἧ 'Οδυση', . . . . .<sup>34</sup>

Mit Ausnahme der Autolykos-Szene sind die Anspielungen so unverbindlicher, unausdrücklicher Art, daß die Entscheidung, ob Zufall oder Absicht vorliegt, gelegentlich nicht leichtfällt. Jedenfalls haben wir es – immer mit Ausnahme der Namengebung – nur mit einem freien, von den Worten getragenen Assoziieren zu tun<sup>35</sup>. Eine Vielzahl von Aspekten tritt ins Blickfeld<sup>36</sup>,

<sup>31</sup> *Od.* 1, 62.

<sup>32</sup> z. B. K. Lehrs, *De Aristarchi stud. hom.*, 1882<sup>3</sup>, 450.

<sup>33</sup> So Risch, a. O., 85 unter Heranziehung von *Od.* 5, 160 und anderen Stellen, die allerdings weitgehend einen auch auf andere Personen als Odysseus (Telemach in *Od.* 16, 195) angewandten Formelvers bieten. Höchst auffällig und charakteristisch ist aber, wie ὀδύρεσθαι sich immer wieder auf Odysseus und seine um ihn klagende Familie bezieht: außer an den von Risch aufgeführten Stellen *Od.* 5, 160; 9, 13; 11, 214; 13, 219 s. etwa *Od.* 4, 740; 5, 153; 13, 379; 16, 145, 195; 18, 203; 19, 265. In den Worten des Menelaos, der selbst um keinen so klagt wie um Odysseus (*Od.* 4, 104), werden ausdrücklich die genannt, die auf das Klage-Schicksal des Odysseus hingeeordnet sind:

ὀδύρονται νύ που αὐτῶν

Λαέρτης θ' ὁ γέρων καὶ ἐχέφρων Πηνελόπεια

Τηλέμαχος θ', ὃν λείπε νέον γεγαῶτ' ἐνὶ οἴκῳ. (*Od.* 4, 110 ff.)

Hinzukommt Eumaios *Od.* 14, 142; s. auch *Od.* 14, 174.

<sup>34</sup> *Od.* 19, 265 ff.

<sup>35</sup> Etymologie als systematisch, um ihrer selbst willen betriebene und der Grammatik zugeordnete Wissenschaft hat es, wie M. Warburg zeigt (a. O., 65 ff.), wohl im vorhellenistischen Griechenland überhaupt nicht gegeben. Sie war immer auf sporadische Hilfsdienste für ein auf die jeweiligen Gegenstände gerichtetes Interesse beschränkt. Doch selbst davon ist man bei Homer noch weit entfernt. – Zur modernen wissenschaftlichen Etymologie und ihren Prinzipien s. O. Szemerényi, *Principles of etymological research in the Indo-European languages*, IBK Sonderh. 15, 1962 (2. Fachtagung für idg. u. allg. Sprachw., 1961), 175–212.

<sup>36</sup> Weitere möglicherweise beziehungsvolle Anklänge bei Rank, a. O., 60 ff.

keiner erhebt Anspruch auf ausschließliche Gültigkeit oder ist auch nur auf den anderen bezogen<sup>37</sup>.

Ähnliches gilt im Umkreis der Hektor-Astyanax-Benennungen in der *Ilias*. Auch hier wird nur anlässlich der Namengebung – oder genauer wegen der Doppelheit der Benennungen Skamandrios und Astyanax – ausdrücklich etymologisiert:

τόν ῥ' Ἐκτωρ καλέεσκε Σκαμάνδριον, αὐτὰρ οἱ ἄλλοι  
'Ἀστυάνακτ'· οἶος γὰρ ἔρύετο Ἴλιον Ἐκτωρ.<sup>38</sup>

Hinzutritt *Il.* 22, 506 f.:

'Ἀστυάναξ, ὃν Τρῶες ἐπικλήσιν καλέουσιν·  
οἶος γὰρ σφιν ἔρυστο πύλας καὶ τείχεα μακρά.<sup>39</sup>

Alles andere muß Spekulation bleiben, wenn auch schon Spekulation Platons<sup>40</sup> und des Scholiasten, der zu *Il.* 24, 730 vermerkt:

ἔχες δ' ἀλόχους] ἡτυμολόγηκε τὸ ὄνομα Ἐκτορος.<sup>41</sup>

Hektor und die Troer nannten den kleinen Prinzen je nach Perspektive und Funktion, die er erfüllte. Das entspricht in gewisser Weise den unterschiedlichen Aspekten des Odysseus-Beispiels; jedoch umfaßte dort der eine Name Odysseus die komplexe Wirklichkeit, während hier verschiedene Personen-

<sup>37</sup> „Es kommt Homer in einer Deutung keineswegs auf Vollständigkeit an, schon eilt die Erzählung weiter und die Etymologie ist vergessen. Der Name eines Helden leuchtet in verschiedenen Farben, von denen die eine oder die andere hin und wieder kurz hervortritt.“ (Lingohr, a. O., 80).

Ein weiteres Beispiel wäre wohl Achilleus, der ἄχος wie ἀχλύς im Namen zu tragen scheint: *Il.* 1, 188; 2, 694; 16, 52 ff. (sehr unsicher, da z. T. durchaus auch für andere Personen verwandter Formelvers); 18, 62, 446; 20, 321, 341, 421 (?) (Formelverse); *Od.* 11, 486; s. auch Kallimachos, fr. 624 Pf. Die hier auftretende Etymologie Achilleus = ἄχος Ἰλίου ο. ä. findet sich nicht bei Homer, dagegen im Schol. *Il.* 1, 1.

Zu erinnern ist auch an *Il.* 16, 141 ff.:

τὸ μὲν οὐ δύνατ' ἄλλος Ἀχαιῶν  
πᾶλλειν, ἀλλὰ μιν οἶος ἐπίστατο πῆλαι Ἀχιλλεύς,  
Πηλιάδα μελίην, τὴν πατρὶ φίλω πόρε Χείρων  
Πηλίου ἐκ κορυφῆς, . . .;

möglicherweise auch an *νηλεής* in *Il.* 16, 33 ff. (s. W. Schulze, *Kl. Schr.*, 1933, 375; Risch, a. O., 88 f.; auch Lingohr, a. O., 96 A. 2). (Zu der an dieser Stelle vermuteten Etymologisierung von Πηλεός („Schlammbewohner“) s. M. Leumann, *Hom. Wörter*, 1950 (Schweiz. Beitr. z. Altertumswiss. 3), 149 A. 122; anders – und überzeugender – allerdings Rank, a. O., 93 f.) s. weiter *Od.* 20, 56 f. und 23, 342 f.

Schließlich *Od.* 1, 48: ἀλλά μοι ἀμφ' Ὀδυσῆϊ δαίφρονι δαίεται ἦτορ.

<sup>38</sup> *Il.* 6, 402 f.

<sup>39</sup> Vgl. *Il.* 6, 476 ff.

<sup>40</sup> Plat. *Krat.* 393 a.

<sup>41</sup> Leaf, a. O., z. St. stimmt offensichtlich zu, ebenso K. F. Ameis – C. Hentze, *Homers Ilias für den Schulgebr. erkl.* II, 4, 1906<sup>4</sup>; heftig bestritten von Lersch, a. O. III, 4, s. noch *Il.* 24, 499; 5, 473; 6, 478.

gruppen sich verschiedener Bezeichnungen bedienen. Hektor hätte – bei der gegebenen Alternative und im homerischen Kontext – schlechterdings nicht von seinem Sohn Astyanax reden können; so wenig wie die Mutter, die dem Sohn den Namen Arnaios gab, ihn Iros rufen konnte, wie es die jungen Leute der Gesellschaft taten, die ihn zu mannigfachen Botengängen gebrauchten<sup>42</sup>. Die ersten Anzeichen für eine subjektive Gebundenheit der Sprache werden da sichtbar. Je nach dem Aspekt kommen der gleichen Sache, der gleichen Person verschiedene Bezeichnungen und Namen zu. Die einzelnen Gruppen sprechen ihre je eigene Sprache. Sprache hat nicht einfache Abbildfunktion, sie ist zu verstehen im Verständnishorizont derer, die sie sprechen.

Hierher gehört ein weiteres Phänomen: die Unterscheidung von Götter- und Menschensprache bei Homer<sup>43</sup>. Dieselben Dinge werden bei Göttern und Menschen verschieden benannt. Versuche, die Herkunft dieser differierenden Bezeichnungen aufzuhellen und sie bestimmten Sprachschichten zuzuweisen, sind ebenso zahlreich wie offensichtlich erfolglos. Ich nenne nur Güntert<sup>44</sup>, Kretschmer<sup>45</sup> und Heubeck<sup>46</sup>. Für sehr viel interessanter halte ich allerdings auch die Frage nach der Erscheinung als solcher als die nach der sie ermöglichenden Herkunft der Wörter. Und da fällt auf, daß in den meisten Fällen, wenn eine Vokabel aus der Sprache der Götter mitgeteilt wird, diese auch in besonderer Weise beteiligt sind. Der Träger der Bezeichnung hat eine für die Götter wesentliche Funktion bzw. gesteigerte Bedeutung: Briareos, den „Wuchtigen“, „Gewaltigen“ nennen die Götter den Hundertarmigen, der gemeinhin Aigaion heißt, – und eben als solcher tritt er ihnen auch entgegen im 1. Gesang der *Ilias*, v. 403 ff., bewahrt er doch, von Thetis zu Hilfe gerufen, Zeus alleine durch seine Schrecken verbreitende Gegenwart davor, von den rebellierenden Olympiern gefesselt zu werden. Mächtig läßt er sich neben dem Göttervater nieder: „Und da bekamen die seligen Götter Angst, und banden Zeus nicht mehr.“ – Als Skamandros kennen die Sterblichen einen Fluß und seinen Gott in Troja, Xanthos aber sagen die Götter mit bedeutungs-

<sup>42</sup> s. *Od.* 18, 5 ff. Zu weiteren Deutungsmöglichkeiten, die der Name Iros selbst wieder eröffnet, s. Rank, a. O., 48 f.

<sup>43</sup> s. Dio Chrysost. or. 11, 23: . . . , ὡς οὐ μόνον ἐξὸν αὐτῷ (sc. Ὁμήρῳ) τὰς ἄλλας γλώττας μιγνύειν τὰς τῶν Ἑλλήνων, καὶ ποτὲ μὲν αἰολίζειν, ποτὲ δὲ δωρίζειν, ποτὲ δὲ ἰάζειν, ἀλλὰ καὶ διαστὶ διαλέγεσθαι – Gute und weitgehend mit meiner Auffassung sich deckende Bemerkungen dazu bei F. Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft u. Bedeutung einer Antithese im griech. Denken d. 5. Jhs.*, 1945 (Schweiz. Beitr. z. Altertumswiss. 1), 46 f.

<sup>44</sup> H. Güntert, *Von der Sprache der Götter u. Geister. Bedeutungsgesch. Unters. zur hom. u. eddischen Göttersprache*, 1921.

<sup>45</sup> P. Kretschmer, *Nektar*, Anz. d. öst. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1947, 4, 13–26.

<sup>46</sup> A. Heubeck, *Die hom. Göttersprache*, Würzb. Jbb. f. d. Altertumswiss. 4, 1949/50, 197–218.

s. auch C. M. Bowra, *Tradition and design in the Iliad*, 1930, 152 ff.

vollem Namen<sup>47</sup>. Wie hätte auch der allbekannte Skamander – mitten in der ‚Theomachie‘ – als Gegner des großen Hephaist auftreten können, neben Poseidon, Apoll, Ares, Athene, Hera, Artemis und den anderen Olympiern? (*Il.* 20, 73 f.; s. bereits 20, 40)<sup>48</sup>. – Daß in *Od.* 10, 305 das Zauberkraut Moly nur in der Sprache der Götter existiert, versteht sich von selbst. – Ebenfalls nur göttlichem Sprachschatz gehört Πλαγκταί an: *Od.* 12, 61<sup>49</sup>. Auch hier verstehen wir gut, warum: Bedeuten doch diese Felsen selbst für Götter eine Gefahr, wie die folgenden Verse ausdrücklich bestätigen<sup>50</sup>. Als selber Betroffene entüllen die Götter im bezeichnenden Wort das wahre Wesen dieser Unheilsfelsen. – Wie Astyanax und Iros die Namen waren, die tiefsinniger, mehr sagend sein wollten, so gilt das in gleicher Weise für χαλκίς (*Il.* 14, 291)<sup>51</sup> – ein Götterwort im Augenblick gesteigerter Götterhandlung<sup>52</sup> –, und wohl doch auch für σῆμα . . . Μυρίνης (*Il.* 2, 813 f.)<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> Skamandros ist Xanthos gegenüber der weniger aufschlußreiche Name, ganz ebenso wie wir es schon von Skamandrios im Verhältnis zu Astyanax her kennen. Zu Ξάνθος und ξανθός s. *Dialexeis* 5, 11 D.-K. II, 1952<sup>6</sup>, 413.

<sup>48</sup> Daß Homer die Unterscheidung Xanthos-Skamander und ihre Verteilung auf Götter und Menschen nun streng durchhält, wird man nicht erwarten dürfen. Um so mehr fällt auf, wie weitgehend sie doch gewahrt ist. Während mit Skamander der Fluß meist einfach die Funktion einer Ortsangabe übernimmt (z. B. *Il.* 2, 465 ff.; 5, 36, 774; 7, 329; 11, 499; 22, 148; vgl. 12, 21), wird Xanthos durchweg im Zusammenhang göttlicher Rede oder gesteigerten und engagierten göttlichen Wirkens gebraucht. Das gilt v. a. für die Gesänge 20 und 21 der *Ilias*: 20, 40; 21, 332, 337, 333. Wo da von Skamander gesprochen wird, handelt es sich tatsächlich um Worte Achills oder um Situationen, die den Flußgott im Kampf mit dem Menschen Achill zeigen: *Il.* 21, 124, 223, 305; – oder aber es liegt wieder eine reine Ortsangabe vor wie *Il.* 21, 603.

Ausnahmen bilden *Il.* 6, 4 u. 8, 560.

<sup>49</sup> Vgl. *Od.* 23, 327.

<sup>50</sup> Kretschmer, a. O., 18 sieht „das Märchenhafte der Örtlichkeit dadurch hervorgehoben, daß nur die Götter ihren Namen kennen“; dem kann ich nicht zustimmen. Ähnlich Güntert, a. O., 116: „es handelt sich um eine rein sagenhafte Örtlichkeit, und um das Geheimnisvolle, Seltsame und Außermenschliche zu betonen, bedient sich der Dichter nach dem Vorbild anderer Stellen des Kunstgriffs, Πλαγκταί als Götterwort auszugeben.“

<sup>51</sup> Vgl. χαλκίος ὕπνος, *Il.* 11, 241.

<sup>52</sup> F. Dirlmeier hat in einer Abhandlung der Heidelberger Akademie (*Die Vogelgestalt hom. Götter*, Sb. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1967, 2) den Beweis angetreten, daß sich bei Homer keine Götter in Vögel verwandeln, es sich vielmehr an den in Frage kommenden Stellen lediglich um Vergleiche von Göttern mit Vögeln unter einem bestimmten Beziehungspunkt handelt. Demnach mag vielleicht die Verknüpfung mit der Götterhandlung an unserer Stelle recht locker erscheinen. Dazu ist zu sagen, daß selbst dann, wenn die Verwandlung nicht stattfindet, Hypnos doch die spezifische Eigenschaft dieses merkwürdigen Vogels übernimmt, in sein Wesen hineinschlüpft; er will „χαλκίς sein“. (Dabei würde ich den Namen auf die dunkle Farbe beziehen.) Außerdem liegt die Sache hier vielleicht ohnehin ein wenig anders, als zumindest der Baum, unter dessen Blättern die Träume hängen, ja nicht unbekannt ist: s. Verg. *Aen.* 6, 282 ff., und dazu E. Norden, *P. Verg. Maro, Aen. Buch VI*, 1957<sup>4</sup>, 216 f.

<sup>53</sup> Ein ähnlicher Fall bei Hesiod ist fr. 296 Merk.-W. (186 Rz.):

τὴν πρὶν Ἀβαντίδα κίχλησκον θεοὶ αἰὲν ἔοντες,  
 Εὐβοίαν δὲ βοός μιν ἐπώνυμον ὠνόμασε Ζεὺς.

So sehr man Güntert (a. O., 110 ff.) Recht darin geben mag, daß es sich bei den Wörtern der Göttersprache um poetische Umschreibungen handelt, so ist doch zu betonen, daß bei Homer durchaus nicht von dunklen, unverständlichen, „sakralen Metaphern“ gesprochen werden kann<sup>54</sup>. Verhüllende Umschreibung ist nicht Ziel des Verfahrens, sondern eher erhellende, auf das Wesen zielende Umschreibung<sup>55</sup>. Wie die Götter die Wissenden sind, so vermittelt auch die auf die Sprecher bezogene Sprache etwas vom Wesen der Dinge. Die Sprache spiegelt die Welt der Sprecher wider, das eine ist an das andere gebunden. Deshalb heißt es im *Kratylos* 400 d: . . . περι θεῶν οὐδὲν ἴσμεν, οὔτε περι αὐτῶν οὔτε περι τῶν ὀνομάτων, ἅττα ποτὲ ἑαυτοὺς καλοῦσιν· δῆλον γὰρ ὅτι ἐκεῖνοί γε τάληθῆ καλοῦσι.

Das gilt auch für den von Platon den Homeriden zugeschriebenen Vers:

τὸν δ' ἦτοι θνητοὶ μὲν Ἔρωτα καλοῦσι ποτηρόν,  
ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτορ' ἀνάγκη.<sup>56</sup>

Sokrates aber fährt fort: τούτοις δὴ ἔξεστι μὲν πείθεσθαι, ἔξεστιν δὲ μὴ· ὅμως δὲ ἦ γε αἰτία καὶ τὸ πάθος τῶν ἐρώντων τοῦτο ἐκεῖνο τυγχάνει ὄν.

Ganz im Hinblick auf die Beziehung, in der die bezeichnete Sache zu den Göttern steht, ist gewählt θυωρός statt τράπεζα: ὅτι οἱ θεοὶ τὴν τράπεζαν θυωρόν καλοῦσιν, behauptete nach Diog. Laert. 1, 119 Pherekydes v. Syros; der „Tisch“ hat für die Götter die Funktion des „Opferbewahrs“. Das gleiche gilt für Pindar, fr. 33 b Sn., 4 ff., das in den berühmten Zeus-Hymnos gehört:

ἄν τε βροτοὶ  
Δᾶλον κικλήσκουσιν, μάκαρες δ' ἐν Ὀλύμπῳ  
τηλέφαντον κυανέας χθονὸς ἄστρον.

Nur die Perspektive der Himmelsbewohner berechtigt zu dieser Bezeichnung – mag es sich letztlich auch um eine Etymologisierung des Namens Asteria handeln<sup>57</sup>.

In all den Fällen erweist es sich als zu wenig, einfach von verhüllender Umschreibung zu sprechen<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> Diese Auffassung geht von einem falschen Verständnis der griechischen Götter aus. Sie repräsentieren – abweichend von dem sonst von Güntert angeführten Material – eine idealisierte Menschenwelt und werden nicht als fremd und geheimnisvoll empfunden; – daher ist es auch ein Irrweg, hinter der Göttersprache von vornherein eine „Fremd“-Sprache zu vermuten, wie das so oft geschehen ist.

<sup>55</sup> s. Schol. *Il.* 2, 813-4: τὴν μὲν δημωδεστέραν ἀνθρώποις, τὴν δὲ ἀληθῆ θεοῖς προσάπτει. Ähnlich Plat. *Krat.* 391 d ff.

<sup>56</sup> Plat. *Phaidr.* 252 b.

<sup>57</sup> s. Güntert, a. O., 117; B. Snell, *Pindars Hymnos auf Zeus*, Entd. d. Geistes, 1955<sup>3</sup>, 127, 129 f.

<sup>58</sup> Dabei ist zu bemerken, daß an der zitierten Pindar-Stelle, anders als bei Homer, die göttliche Perspektive die menschliche geradezu auf den Kopf stellt.

Hesiod etymologisiert – schon bedingt durch die ungleich größere Anzahl mythischer Namen, die er aufzuweisen hat<sup>59</sup> – in viel stärkerem Maße, auch ausdrücklicher und ernsthafter als Homer<sup>60</sup>. Ich führe nur eben an<sup>61</sup>:

*Kyklopen: Theog.* 144 f.:

Κύκλωπες δ' ὄνομ' ἦσαν ἐπώνυμον, οὐνεκ' ἄρα ρφών  
κυκλοτερῆς ὀφθαλμὸς ἕεις ἐνέκειτο μετώπῳ.

(Der Name der Kyklopen wird dagegen bei Homer nicht erklärt.)

*Aphrodite: Theog.* 188 ff.:

μήδεα δ' ὡς τὸ πρῶτον ἀποτμήξας ἀδάμαντι  
κάββαλ' ἀπ' ἠπείριοιο πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ,  
ὡς φέρετ' ἄμ πέλαγος πουλὺν χρόνον· ἀμφὶ δὲ λευκὸς  
ἀφρὸς ἀπ' ἀθανάτου χρόος ὠρνυτο· τῷ δ' ἐνὶ κούρῃ  
ἐθρέφθη· πρῶτον δὲ Κυθήριοι Ζαθέοισιν  
ἔπλητ', ἔνθεν ἔπειτα περίρρυτον ἔκετο Κύπρον.  
ἐκ δ' ἔβη αἰδοίη καλὴ θεός, ἀμφὶ δὲ ποίη  
ποσσὶν ὑπὸ ῥαδινοῖσιν ἀέξετο· τὴν δ' Ἀφροδίτην  
[ἀφρογενέα τε θεὰν καὶ εὐστέφανον Κυθήρειαν]  
κικλήσκουσι θεοὶ τε καὶ ἄνθρωποι, οὐνεκ' ἐν ἀφρῷ  
θρέφθη· ἀτὰρ Κυθήρειαν, ὅτι προσέκυρσε Κυθήροις·  
Κυπρογενέα δ', ὅτι γέντο περικλύστῳ ἐνὶ Κύπρῳ  
[ἦδὲ φιλομμηδέα, ὅτι μμηδέων ἐξεφάνθη]

*Titanen: Theog.* 207 ff.:

Τοὺς δὲ πατὴρ Τιτῆνας ἐπίκλησιν καλέεσκε  
παῖδας νεικείων μέγας Οὐρανὸς οὐς τέκεν αὐτός·  
φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίη μέγα ῥέξαι  
ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίειν μετόπισθεν ἔσεσθαι.

*Graien: Theog.* 270 ff.:

Φόρυξ δ' αὖ Κητῶ Γραίας τέκε καλλιπαρήου  
ἐκ γενετῆς πολιάς, τὰς δὲ Γραίας καλέουσιν  
ἀθάνατοὶ τε θεοὶ χαμαὶ ἐρχόμενοι τ' ἄνθρωποι.

*Chrysaor und Pegasus: Theog.* 280 ff.:

τῆς (sc. der Medusa) ὅτε δὴ Περσεὺς κεφαλὴν ἀπεδειροτόμησεν,  
ἐξέθρε Χρυσάωρ τε μέγας καὶ Πήγασος ἵππος·  
τῷ μὲν ἐπώνυμον ἦν ὅτ' ἄρ' Ὠκεανοῦ παρὰ πηγὰς  
γένθ', ὃ δ' ἄορ χρύσειον ἔχων μετὰ χειρὶ φίλησιν.

<sup>59</sup> s. Quint. *inst. or.* 10, 1, 52.

<sup>60</sup> s. Risch, a. O., 89 ff.

<sup>61</sup> Hesiod-Zitate nach der Ausgabe von F. Solmsen, Oxford 1970; die Fragmente nach der großen Ausgabe von R. Merkelbach – M. L. West, Oxford 1967.

*Pandora: Erga* 80 ff.:

ὀνόμηνε δὲ τήνδε γυναῖκα  
 Πανδώρην, ὅτι πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες  
 δῶρον ἐδώρησαν, πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφειστῆσιν.<sup>62</sup>

Schließlich das Fragment, das man als „wie ein etymologischer Kommentar zu *Odyssee* τ 177“ (= Δωριέες . . . τριχάϊκες) bezeichnet hat<sup>63</sup>, fr. 233 Merk.-W. (191 Rz.):

πάντες δὲ τριχάϊκες καλέονται,  
 οὔνεκα τρισσὴν γαῖαν ἕκασ πάτρης ἐδάσαντο.

Was das Wort ursprünglich meint, darüber gehen die Meinungen auseinander: für Anspielung auf die drei Stämme der Hylleer, Dymanen, Pamphyler (also τριγα-Ἔικες etymologisiert) die Kommentare von Stanford<sup>64</sup> und Ameis-Hentze<sup>65</sup>, Liddell-Scott<sup>66</sup>, Schwyzer<sup>67</sup>; Risch<sup>68</sup>, Leumann<sup>69</sup>, Frisk<sup>70</sup> dagegen – auf den Spuren des Apollonios im Scholion z. St. – für τριχ-αῖκες (= „die Haare schüttelnd“, zu θρίζ und αἴσσω) als Gegensatz zu homerischem κορυθαῖξ<sup>71</sup>. Aus Gründen der Wortbildung wird man dieser Meinung beipflichten müssen. Hesiod jedenfalls hat τριχάϊκες als „drei“ und „fern“ verstanden, mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auch noch „Land“ (αἶλα) mitgehört; s. Merk. – W., z. fr.<sup>72</sup>.

Insgesamt lassen sich demnach bei den beiden großen Dichtern der griechischen Frühzeit zwei Gruppen von Namendeutungen unterscheiden: a) solche, die ihre Erklärung im Rahmen von Geburtsgeschichten finden (Odysseus, Alkyone, Pegasus, Aphrodite), b) solche, die über den Träger des Namens etwas aussagen (Kyklopen, Titanen, aus Homer v. a. die bisher noch nicht angeführte Stelle *Il.* 19, 91 f. – vgl. *Il.* 19, 129, 136; 8, 237; 9, 115 f.; *Od.* 21, 301 f. –:

<sup>62</sup> Zur Pandora-Etymologie s. O. Lendle, *Die „Pandorasage“ bei Hesiod*, 1957, 51 ff., der allerdings *Theog.* 70–82 für interpoliert hält; ich kann mich seiner Argumentation nicht anschließen. Als weitere Beispiele lassen sich nennen: *Theog.* 252 ff., 510 f., 775, 901 ff., 950; Zusammenstellung bei Lendle, a. O., 119 f.

<sup>63</sup> Risch, a. O., 78.

<sup>64</sup> a. O., z. St.

<sup>65</sup> K. F. Ameis – C. Hentze – P. Cauer, *Homers Odyssee* II, 2, 1911<sup>10</sup>, z. St.

<sup>66</sup> H. G. Liddell – R. Scott, *Lex. gr.-engl.*, s. v. „τριχάϊκες“.

<sup>67</sup> E. Schwyzer, *Griech. Gr.* I, 1959<sup>3</sup>, 93; allerdings mit der zusätzlich erwogenen Möglichkeit, das Wort als „dreifach kämpfend“ (zu air. fichim) zu verstehen.

<sup>68</sup> a. O., 78 f.

<sup>69</sup> a. O., 65.

<sup>70</sup> H. Frisk, *Griech. etymol. Wörterb.*, Lfg. 20, 1969, s. v. „τριχάϊκες“.

<sup>71</sup> *Il.* 22, 132.

<sup>72</sup> Außerdem hat er anscheinend den Begriff auf die Gesamtheit der Kreter übertragen; s. *Et.gen.*, wo uns das Fragment überliefert ist (anders Merk.-W.).

πρέσβα Διδος θυγάτηρ Ἄττη, ἥ πάντας ἄᾶται,  
οὐλομένη<sup>73</sup>,

Iros, Graien, auch die verschiedenen Hinweise auf den Zorn der Götter gegen Odysseus).

In allen Fällen wollen die Namen sinnvoll sein, indem sie in der Wirklichkeit Vorhandenes abbilden oder vorhanden Gewesenes abbildend festhalten. Dabei können verschiedene Aspekte ohne weiteres in einem Namen zusammenfließen (s. Titanen, Odysseus<sup>74</sup>). Nur bei Doppelnamen und Doppelbezeichnungen kann einfaches Abbilden nicht mehr genügen; die Einheit der Wirklichkeit wird aufgerissen. Mit der In-Frage-Stellung der Wirklichkeit als Vorfindlichkeit, ihrer Aufsplitterung in perspektivische Erfahrungsbereiche ist aber unmittelbar das Phänomen der Individual- oder Gruppensprachen verknüpft. Die Perspektivität führt bei Homer nun allerdings nicht zur Relativität. Die Grenzen zwischen Falsch und Richtig werden nicht schwimmend. Immer bleibt die übergreifende bedeutungsmäßige Einheit gewahrt. Alle Aspekte vereinigen sich im Gesamt des Gemeinten und klar Bestimmbaren. Die Perspektive der Überlegenen gewährleistet als überlegene Perspektive zugleich einen Gewinn an objektiver, von der Sache her bestimmter Erkenntnis.

Götter- und Menschenwelt sind bei Hesiod weitgehend geschieden. Wird die der Götter in der *Theogonie* geschildert, so findet der Alltag des Menschen Eingang in den *Erga*<sup>75</sup>. Und nicht umsonst ist es auch gerade dieser Dichter, der uns den Mythos von der Scheidung der Götter und Menschen, den Prometheus-Mythos, erzählt<sup>76</sup>. Nun fällt auf, daß Etymologien und Namenerklärungen sich fast ausschließlich in der *Theogonie* finden. Das wird man einerseits mit der eingangs beschriebenen Erschließungsfunktion der Sprache in Zusammenhang bringen müssen, die notwendigerweise beim Dunklen, Geheimnisvollen, den Göttern und den mythischen Gestalten, besonders stark wirksam wird<sup>77</sup>. Aber zugleich drängt sich die Frage auf: Ist darin nach den Beobachtungen, die wir an Homers Götter- bzw. Menschensprache machen konnten, nicht auch

<sup>73</sup> Wobei Risch, a. O., 81 f. Ἄττη durch das ältere Ἀάττη ersetzt sehen möchte. Jedoch muß man hinzufügen, daß diese Form nur unsicher belegt ist.

<sup>74</sup> Hier ist noch Hesiod, fr. 235 Merk.-W. (116 Rz.) zu nennen:

Ἰλέα, τόν ῥ' ἐφίλησεν ἄναξ Διδος υἱός Ἀπόλλων  
καὶ οἱ τοῦτ' ὀνόμην' ὄνομ' ἔμμεναι, οὔνεκα νόμην  
εὐρόμενος Ἰλεων μίχθη ἔρατῃ φιλότῃ  
ἡματι τῶι, ὅτε τεῖχος εὐδμήτοιο πόλιος  
ὑψηλὸν ποίησε Ποσειδάων καὶ Ἀπόλλων.

<sup>75</sup> Das dritte – in seiner Echtheit angezweifelte – Werk Hesiods, die sog. *Ehohen*, vermittelt beide Bereiche, indem es die Verbindungen der Götter mit menschlichen Frauen schildert.

<sup>76</sup> *Theog.* 535 ff.; vgl. *Erga* 108.

<sup>77</sup> Rzachs (RE VIII, 1, 1912, s. v. „Hesiodos“, 1200) Begründung ist unzureichend: „Bei den vielen Namen, die in der *Theogonie* vorkommen, lag es nahe, auf ihre Bedeutung zu achten: und so sehen wir den Dichter bestrebt, die mythischen Bezeichnungen etymologisch auszudeuten.“

ein Hinweis zu sehen, daß alleine im Bereich der Götter die Namen ‚richtig‘, unverfälscht gebraucht werden, daß nur hier eigentlich ein Etymologisieren lohnt? Mehr als die Frage zu stellen, wage ich nicht.

Auf zwei Etymologie-Beispiele sei noch kurz eingegangen, da sie hinsichtlich der Priorität der Sprache vor dem Mythos innerhalb der vergleichenden Mythologie eine Rolle gespielt haben<sup>78</sup>. Das ist einmal *Il.* 24, 610 ff. im Rahmen der Niobe-Geschichte:

οἱ (sc. die getöteten Kinder der Niobe) μὲν ἄρ' ἐννήμαρ κέατ' ἐν φόνῳ, οὐδέ τις ἦεν  
κατθάψαι, λαοὺς δὲ λίθους ποίησε Κρονίων·  
τοὺς δ' ἄρα τῇ δεκάτῃ θάψαν θεοὶ Οὐρανίωνες.

Die inhaltliche Interpretation von v. 611 macht Schwierigkeiten; uns interessiert nur: Etymologie oder nicht? Leaf hält sie für eindeutig gegeben: „There is no doubt a thought of the etymology which, as we know from the Deukalion legend, brought *λαός* and *λίθας* into relation.“<sup>79</sup> Bereits Eustathios war anscheinend dieser Meinung: ἔχει δὲ τι καὶ ἀστειὸν ὁ λόγος, εἴ περ ὁ μῦθος μὲν λαοὺς ἐκ λάων, ὃ ἐστι λίθων, ποιεῖ, ὡς ἀλλαχοῦ εἴρηται, ἐνταῦθα δὲ οἱ λαοὶ λίθοι γίνονται.

Nun scheint in der Tat das Etymologisieren im Zusammenhang mit der Deukalion-Geschichte alt zu sein; fr. 234 Merk.-W. (115 Rz.) des Hesiod lautet:

ἦτοι γὰρ Δοκρὸς Αελέγων ἠγήσατο λαῶν,  
τοὺς ῥά ποτε Κρονίδης Ζεὺς ἄφθιτα μήδεα εἰδὼς  
λεκτοὺς ἐκ γαίης λάους<sup>80</sup> πόρε Δευκαλίωνι<sup>81</sup>,

wozu möglicherweise noch zu ziehen ist<sup>82</sup> ein anonymer Vers aus Schol. Pind. *Ol.* 9,70:

ἐκ δὲ λίθων ἐγένοντο βροτοί, λαοὶ δ' ἐκαλεῦντο<sup>83</sup>.

Auch an der zugehörigen Pindar-Stelle liegt die Etymologie offensichtlich vor:

ἔν' αἰολοβρέντα Διὸς αἴσα  
Πύρρα Δευκαλίων τε Παρνασσοῦ καταβάντε  
δόμον ἔθεντο πρῶτον, ἄτερ δ' εὐνάς ὀμόδαμον  
κτισσάσθαι λίθινον γόνον·  
λαοὶ δ' ὀνύμασθεν.<sup>84</sup>

Immerhin wird bei Homer sonst auf diese in den Rahmen der Deukalion-Geschichte gehörende Etymologie nicht angespielt, nicht einmal in *Od.* 19,163:

οὐ γὰρ ἀπὸ δρυὸς ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης<sup>85</sup>.

Hinzu kommt: Wie der Mythos sich auch in nicht-griechischen Sagen findet,<sup>86</sup> so kennt auf der anderen Seite Homer Verwandlungen in Stein auch in anderen Zusammenhängen,

<sup>78</sup> s. z. B. M. Müller, *Chips* II, 12; ders., *Einleitung*, 57 ff.

<sup>79</sup> a. O., z. St.; ebenso Tümpel, *RE* V, 1, 1903, s. v. „Deukalion“, 266 (fälschlich *Il.* 24, 621 statt 611 genannt), auch Rank, a. O., 102.

<sup>80</sup> Merk.-W. schreiben allerdings ΛΑΟΥΣ und wollen – in Anlehnung an Pfeiffer zu Kallimachos, fr. 496 Pf. – sowohl λάους (*lapides*) als auch λαούς (*populi*) darunter verstehen.

<sup>81</sup> Abweichende Lesart bei Tümpel, a. O., 265 f. nach Reitzenstein (*Philol.* 55, 1896, 193–196): λεκτοὺς ἐκ γαίης ἀλέας πόρε Λευκαλίωνι, so daß von in Menschen verwandelten Steinen überhaupt nicht mehr die Rede wäre.

<sup>82</sup> s. Rank, a. O., 103, auf Bergk verweisend.

<sup>83</sup> δὲ καλέονται Drachmann.

<sup>84</sup> Daneben s. noch Akusilaos 2 *FGrHist* 35, Epicharm, fr. 122 Kai. (beides aus Schol. Pind. *Ol.* 9, 70). <sup>85</sup> s. auch *Il.* 22, 126 f.

ohne daß Etymologisierungsversuche *λάας* – *λαός* o. ä. hereinspielen: *Il.* 2,319; *Od.* 13, 154 ff.<sup>87</sup> Man wird also sowohl der Etymologisierungs-These für *Il.* 24,610 ff., sehr skeptisch gegenüberstehen als auch in der Deukalion-Geschichte selbst kaum eine durch die Sprache herbeigeführte Erfindung sehen dürfen.

Schließlich *Od.* 19,562 ff.:

δοιαὶ γὰρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶν ὄνειρων·  
αἱ μὲν γὰρ κεράεσσι τετεύχεται, αἱ δ' ἐλέφαντι·  
τῶν οἷ μὲν κ' ἔλθωσι διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος,  
οἱ ῥ' ἐλεφαίρονται ἔπε' ἀκράαντα φέροντες·  
οἱ δὲ διὰ ξεστῶν κεράων ἔλθωσι θύραζε,  
οἱ ῥ' ἔτυμα κραίνουσι, βροτῶν ὅτε κέν τις ἴδῃται.

Hier an einen von dem gegensätzlichen Wortpaar *ἐλεφαίρομαι* – *κραίνω* ausgehenden ätiologischen Mythos zu denken, wie es noch Risch<sup>88</sup> tut, scheint mir sehr schwierig, handelt es sich doch um seltene, und in diesem Kontext eher gesuchte Vokabeln. – es müßte denn sein, man dächte an so etwas wie Priester- oder Orakelsprache, in der diese Wörter ihren festen Sitz hätten. Der sich leichter anbietende Weg wird sein, vom Mythos her die Bezeichnungen gewählt zu denken, Bezeichnungen, die im Wort den Inhalt des Mythos abbildend verdeutlichen. Daß der Mythos wohl als vorgriechische Erfindung zu gelten hat<sup>89</sup>, spricht ebenfalls für diese These.

Vom frühen Epos führen deutliche Linien zu den Vorsokratikern, v. a. zu Parmenides<sup>90</sup>. So vernimmt man Parmenides' Lehre aus dem Munde einer Göttin, wie auch Hesiod den Musen sein Lied zu verdanken hat<sup>91</sup>. Und bei beiden Dichtern zeigen sich die göttlichen offenbarenden Wesen fähig, Wahres und Nicht-Wahres zu künden:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοιεν ὁμοῖα,  
ἴδμεν δ', εὔτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι (*Theog.* 27 f.)<sup>92</sup>,  
– so Hesiods Musen, die ἀρτιέπειαι<sup>93</sup>.

Mit ihrer Beredtheit, ihrer Wortfertigkeit hängt es zusammen, daß sie Wahres und Trügerisches zu singen vermögen. Die Sprache ist die Allkünstlerin, die den Weg zur Wahrheit wie den zur Unwahrheit führt; sie vermittelt durchaus nicht immer die *ἔτυμα*, sondern gerade sie enthält auch das Element des Trugs. Wahres und falsches Reden stehen nebeneinander, Fiktion neben Wirklichkeit.

<sup>86</sup> s. H. Usener, *Die Sintfluthsagen*, 1899, 245.

<sup>87</sup> An dieser Stelle tauchen interessanterweise die Vokabeln *λαοί* und *λίθος* auf (v. 156), doch ohne untereinander in Beziehung zu stehen.

<sup>88</sup> a. O., 84: „Aus dieser Verbindung der beiden Verben mit den Stoffbezeichnungen ergibt sich also dieses merkwürdige Märchen von den zwei Traumforten.“

<sup>89</sup> s. E. L. Highbarger, *The gates of dreams*, 1940 (The Johns Hopkins Univ. Stud. in Archaeol. 30).

<sup>90</sup> s. v. a. H. Fränkel, *Dichtung u. Philos. d. frühen Griechentums*, 1962<sup>2</sup>; ders., *Parmenidesstudien*, Wege und Formen frühgriech. Denkens, 1960<sup>2</sup>, 157 ff. (ursprüngl. 1930).

<sup>91</sup> Dabei spielen in einzelnen chorlyrische Einflüsse eine Rolle, s. Fränkel, *Parmenidesst.*, 158 u. B. Snell, *Menschl. u. göttl. Wissen*, Entd. d. Geistes, 1955<sup>3</sup>, 197.

<sup>92</sup> Unter Bezugnahme auf *Od.* 19, 203.

<sup>93</sup> *Theog.* 29.

Bei Parmenides begegnen wir, in dem Aletheia- und Doxa-Teil seines Gedichtes, einer ähnlichen Zweiteilung: fr. 1, 28 ff.; 8, 50 ff.<sup>94</sup> Die Göttin verkündet „der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz“, aber auch „die Meinungen der Sterblichen, denen keine unverstellte Verlässlichkeit<sup>95</sup> innewohnt“. Dabei wird dieser zweite Teil ausdrücklich an die Namensetzung gebunden, die die Menschen vorgenommen haben:

τῶι πάντ' ὀνόμασται,  
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,  
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶν φανὸν ἀμείβειν (fr. 8, 38 ff.)

Und deutlicher nochmals ein paar Verse später, unmittelbar im Anschluß an die Ankündigung der „Meinungen der Sterblichen“, die in einer „täuschenden Rede“ dargelegt werden sollen:

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,  
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν. (fr. 8, 53 f.)<sup>96</sup>

Das Verhältnis von Doxa- und Aletheia-Teil zueinander bildet das zentrale Problem der Parmenidesforschung<sup>97</sup>. Die neueren Bemühungen gehen durchweg dahin, beide Teile in einen engen inneren Zusammenhang zu bringen. In der Tat gibt es eine Reihe von Berührungspunkten; dazu zählt etwa, daß „νόος und seine Ableitungen . . . in beiden Teilen vor[kommen]“<sup>98</sup>. Doch auch die Funktion der Sprache gehört zu den Dingen, die beide Teile verbinden. Welche Rolle sie im Doxa-Teil spielt, ging aus den soeben zitierten Passagen hervor. Der Aletheia-Teil aber stützt sich ebenfalls auf so etwas wie eine sprachliche Deduktion<sup>98a</sup>: Vom „Ἔστι, „Es ist“ geht Parmenides aus:

ἡ μὲν (sc. ὁδός) ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
πειθοῦς ἔστι κέλευθος· ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ·  
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,  
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν· (fr. 2, 3 ff.).

<sup>94</sup> Als Text der Parmenides-Fragmente lege ich zugrunde U. Hölscher, *Parmenides. Vom Wesen des Seienden*, Theorie 1, Suhrkamp Verlag, 1969.

<sup>95</sup> Daß πίστις, πιστός etwas ist, was einer Sache auf Grund ihrer Qualität immer erst zugesprochen wird und damit in gewisser Weise von seiner Wirkung her verstanden wird, scheint mir evident; s. fr. 8, 12, 28, 50; vgl. auch fr. 2, 4.

<sup>96</sup> Auch fr. 9, 1.

<sup>97</sup> Übersicht über die geteilten Meinungen der Forscher etwa bei H. Schwabl, *Sein u. Doxa bei Parm.* WdF IX, 1968, 392 f. (urspr. Wien. Stud. 66, 1953).

<sup>98</sup> K. v. Fritz, *Die Rolle des νοῦς* (übers. v. P. Wilpert), WdF IX, 1968, 306 (urspr. engl. in *Class. Phil.* 38, 1943; 40, 1945; 41, 1946).

<sup>98a</sup> Mittlerweile hat E. Heitsch eine Parmenides-Deutung unter dem Titel *Gegenwart u. Evidenz bei Parm.* vorgelegt (Ak. d. Wiss. u. d. Lit. Mainz, Abh. d. geistes- u. soz. wiss. Kl. 1970, 4), die in Einzelheiten mit hier vertretenen oder implizit enthaltenen Interpretationsvorschlägen Berührungen aufweist. (Korr.-Zus.)

Sagen und begreifen<sup>99</sup> muß man, daß das Seiende ist<sup>100</sup>, denn das liegt schon im Wort – ἔστι γὰρ εἶναι –:

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,  
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα (fr. 6, 1 f.).

Und wieder verrät es die Sprache, daß „was nicht ist“, eben nicht ist:

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἐόντα (fr. 7, 1).

Nicht soll man schweifen lassen „das nicht sehende Auge und das widerhallende Gehör –

καὶ γλωσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ . . . . .” (fr. 7, 5).

Aber da wird nur eine bestimmte Sprechweise abgewehrt, wie auch nur eine bestimmte ἀκούη. Richtig zu hören und zu sprechen gilt es; nicht überhaupt nicht zu hören oder zu sprechen. Wie könnte auch gerade da, wo alles auf das offenbarende Wort, das Sagen und Verkündigen ankommt, ein absolutes Verdikt über die Sprache gefällt werden? Das göttliche Sagen – dem menschliches Erfahren und Hören entspricht – hebt Parmenides immer wieder hervor: fr. 1, 23, 28, 31; fr. 2, 1, 6; fr. 7, 6; fr. 8, 1. Und gerade beim Auffinden des rechten Wegs gehen Begreifen und Sagen zusammen: fr. 6, 1; fr. 8, 8, 17, 35, auch 50. Ἀλήθεια, Unverstelltheit, Evidenz sollte sich nur hinter den Verstellungen der Sprache entdecken lassen<sup>101</sup>? Die Meinungen der Sterblichen haben bloß Wahrscheinlichkeit<sup>102</sup>, ihnen kommt geringere Verbindlichkeit zu als dem „Weg der Überzeugung“ (fr. 2, 4), der völlig einleuchtet: Πίστις ἀληθῆς ist die wiederholt gebrauchte Formulierung (fr. 1, 30; fr. 8, 28). Sollte das eine gegen die sprachlichen Begriffe errungene Wahrheit sein? Schließlich beinhaltet auch λόγος, der auf die Seite der Aletheia gehört<sup>103</sup>, gerade in der frühen Zeit immer das Element der Rede.

Σήματα ergeben sich in beiden Bereichen, in dem der Wahrheit: fr. 8, 2 ff.; in dem der Doxa: fr. 8, 55; fr. 10, 2; fr. 19, 3. Dabei gehen die σήματα des rich-

<sup>99</sup> Zu νοῦς, νοεῖν s. v. Fritz, a. O. u. J. Stenzel, *Zur Entwicklung d. Geistbegriffes in d. griech. Philos.*, Kl. Schr. z. griech. Philos., 1956, 127–150 (= WdF IX, 1968, 214–245; urspr. 1925).

<sup>100</sup> Ich möchte zu bedenken geben, ob man nicht eher ἐὸν prädikativ verstehen sollte (daß „Sein“ „seiend ist“); νοεῖν wird üblicherweise mit dem sog. A. c. P. konstruiert, s. *Od.* 20, 367 f.; 10, 375 f., überhaupt alle entsprechenden Stellen bei Homer ohne Ausnahme, *Soph. Phil.* 415; vgl. vielleicht auch *Parm.* selbst, fr. 8, 7 f. Fränkels sprachliche Bedenken gegen einen ohne Artikel substantivierten Inf. im obliquen Kasus anlässlich fr. 8, 13 f. (*Parmenidesst.*, 163 f. mit 164 A. 1) würde ich für unsere Stelle nicht teilen; s. *Plat. Pol.* 493 d. – Es scheint mir angemessener, aus dem „Ist“ oder „Sein“ das „Seiende“ = „Wirklich-Sein“ abzulesen, als umgekehrt.

<sup>101</sup> s. fr. 1, 29, 30; fr. 2, 4; fr. 8, 17, 28, 39, 51.

<sup>102</sup> s. fr. 1, 30 ff.; fr. 8, 60.

<sup>103</sup> fr. 7, 5; fr. 8, 50.

tigen Weges wieder vom Begriff des ἐόν – oder noch weiter zurück des ἔστιν – aus, dieser ist das Zeichengebende:

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο  
 λείπεται ὡς ἔστιν ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἕασι  
 πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,  
 κ.τ.λ. (fr. 8, 1 ff.).

Qua Seiendem kommen ihm alle aufgezählten Prädikationen zu<sup>104</sup>. Sagt man ἔστιν, so kann man nicht sagen ἦν oder ἔσται (fr. 8, 5)<sup>105</sup>. Nicht aus dem Nicht-Seienden entsteht es:

οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν  
 ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι (fr. 8, 8 f.).

Dabei wird man annehmen dürfen, daß ἔστιν zu Beginn des Verses 9 Subjekt des ὅπως-Satzes ist: „Nicht läßt sich sagen oder begreifen, wie „Ist“ nicht ist.“ Nimmt man ἔστιν beim Worte, so ergibt sich alles Weitere von selbst.

Zwischen ἔστιν und οὐκ ἔστιν, den kontradiktorischen Gegensätzen, ist allerdings zu entscheiden; und diese Entscheidung orientiert sich am Logos, der – wie oben betont – das sprachliche Element mitumfaßt. Nur vom „Ist“ wächst uns Kunde zu (s. fr. 2), nur von ihm lassen sich Aussagen machen:

ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τωιδ' ἔστιν·  
 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,  
 τῆν μὲν ἔἄν ἀνόητον ἀνώνυμον . . . (fr. 8, 15 ff.).

Und nochmals werden die Prädikationen aus dem Begriff des ἐόν hergeleitet: fr. 8, 19 ff. „Ungehört und unhörbar“ (ἄπυστος) ist das Vergehen, da – im eigentlichen und strengen Sinne – sich bei ἔστιν davon nicht mehr reden läßt<sup>106</sup>. Im strengen Sinne, denn es gibt ja nun das Wort ἄλεθρος, man redet von Werden und Vergehen. Parmenides unterscheidet demnach das eigentliche Reden vom uneigentlichen, fr. 8, 38 bildet den Übergang:

τωι πάντ' ὀνόμασται,  
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
 γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, . . .

Τῶι πάντ' ὀνομ(α) ἔσται = „deshalb wird alles bloßer Name sein“, wie die älteren Interpreten wollten, verbietet sich wohl in unseren Überlegungen von selbst; nein, dem, was aus dem Begriff des ἔστιν bzw. ἐόν sich als verlässliche Wahrheit ergeben hat, „ist alles zubenannt, was die Menschen im Glauben, daß es wahr sei, gesetzt haben: Werden und Vergehen . . . usw.“<sup>107</sup> Die Göttin

<sup>104</sup> Dabei ließe sich vielleicht sogar ἐόν als kausales Partizip verstehen, mit ἔστιν als Subjekt: „daß es als Seiendes . . .“; vgl. fr. 8, 19.

<sup>105</sup> Vgl. fr. 8, 20.

<sup>106</sup> Fr. 8, 21.

<sup>107</sup> Dieses Verständnis der Stelle begründete L. Woodbury, *Parm. on names*, Harv. St. in Class. Phil. 63, 1958, 145 ff.

macht den rechten Gebrauch von der Sprache, sie gewinnt Erkenntnis der Wahrheit aus ihr. Die Menschen dagegen bedienen sich ihrer als eines – durch Setzung entstandenen, wie immer wieder betont wird<sup>108</sup> – Verständigungsmittels, das die Wahrheit verdunkelt; eines Verständigungsmittels freilich, das in seiner Vorläufigkeit funktioniert, – und deshalb kann auch Parmenides durchaus die darauf gründenden δόξαι der Sterblichen darlegen. Auf zwei Ebenen bewegen wir uns bei Parmenides: auf der der tiefer schauenden, das Wesen erfassenden Göttin, die am Seienden die σήματα einfach als vorhandene abliest (fr. 8, 2), und auf der der vordergründigen, hinter die Gegensätze nicht durchdringenden, die Wahrheit vielmehr durch Setzung verdunkelnden Menschen (sie „setzen“ die σήματα, fr. 8, 55!). Homers Unterscheidung von Götter- und Menschensprache findet hier ihre ins Philosophisch-Prinzipielle gesteigerte Fortsetzung.

Dabei handelt es sich nicht um eine scharfe Trennung zwischen Gott und Mensch, göttlicher und menschlicher Redeweise, geschweige denn um den wohl erst in der Akademie ausgebildeten Gegensatz von sinnlicher Wahrnehmung und geistigem Erkennen. Es liegt kein eigentlicher Chorismos, lediglich eine Stufung vor: die Göttin spricht von Menschen Nachsprechbares, sie spricht deren Sprache, nur in vollkommener Form. Wie die Götter der Griechen die Steigerung des Menschlichen darstellen, so sprechen sie auch nicht eine geheimnisvolle, unverständliche Sprache, die sie grundsätzlich von den Menschen abrückte<sup>109</sup>, sondern eine durch Klarheit und Wesenserfassung gesteigerte Menschensprache. Göttliches und menschliches Sprechen, Meinen, Wissen unterscheidet sich zwar, bleibt aber aufeinander bezogen.

Wenn wir erst jetzt auf Heraklit zu sprechen kommen, so folgen wir in der Chronologie Reinhardt<sup>110</sup> und damit letztlich Platon:

τὸ δὲ παρ' ἡμῶν Ἑλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἐνός ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις. Ἰάδες δὲ καὶ Σικελαὶ τινες ὕστερον Μοῦσαι συνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφοτέρω καὶ λέγειν ὡς τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἐστίν, ἔχθρα δὲ καὶ φιλίαν συνέχεται. διαφερόμενον γὰρ αἰεὶ συμφέρεται, φασὶν αἰ συντονώτεροι τῶν Μουσῶν . . . (*Soph.* 242 d-e).

Parmenides entdeckte den Gegensatz, Licht und Nacht, sich jeweils gleich und unterschieden vom anderen; er überbrückte ihn durch das ἔστιν, ein Übergreifendes und Drittes, das die Einheit zu gewährleisten vermochte. Heraklit

<sup>108</sup> Fr. 8, 39, 53, 55; fr. 9,1; fr. 19, 3. – Zum relativen Wahrheitsgehalt des Doxa-Teils vgl. auch E. Hoffmann, *Die Sprache u. d. arch. Logik*, 1925 (Heidelb. Abh. z. Philos. u. ihrer Gesch. 3), 12f.

<sup>109</sup> s. o., A. 54.

<sup>110</sup> K. Reinhardt, *Parmenides u. d. Gesch. d. griech. Philos.*, 1959<sup>2</sup>, v. a. 155 ff. u. 220 ff.; ausführlich auch U. Hölscher, *Anfängliches Fragen. Stud. z. frühen griech. Philos.*, 1968, 161 ff.

setzt die Gegensätze<sup>111</sup>, aber auch die Einheit als gedachte Größen voraus und erweist, daß die Einheit gerade in der Gegensätzlichkeit besteht.

Die Spannung, die Veränderung tritt immer wieder als das eigentliche Movers heraus: „der Krieg ist der Vater aller Dinge“ (fr. 53)<sup>112</sup>. Nicht die Einheit, sondern die Vielheit in der Einheit ist Heraklits Anliegen. Freilich ändert sich damit auch der Begriff der Einheit: „Parmenides hat dieser Anschauung (sc. von der Einheit des Seienden) die Wirklichkeit zum Opfer gebracht“.<sup>113</sup> Will man mit ihr wieder die Wirklichkeit versöhnen, so verschiebt sich zwangsläufig die Vorstellung vom Einem. „Dem Heraklit . . . geht es um die Wirklichkeit: in der Vielheit besteht ihm die Einheit, in der Veränderung besteht das Sein, im Gegensatz die Identität: Sein und Nichtsein in Einem.“<sup>114</sup>

Dabei fragt es sich, wo der Akzent liegt. Wenn man sich auch grundsätzlich einer Doppelheit durchaus bewußt ist<sup>115</sup>, so geht in neuerer Zeit die Tendenz doch entschieden in Richtung der Behauptung der Einheit des Gegensätzlichen. Das ist verständlich als Reaktion auf frühere Interpretationen, die Heraklit zum Philosophen des uneingeschränkten πάντα ῥεῖ machen wollten. Und doch ist die Gegenposition, die Vielheit der Einheit, mindestens ebenso richtig. Heraklit löst das parmenideische Problem vom Nicht-Sein des Gegensatzes, indem er in jeder These die Anti-These mitumfaßt und dadurch existent sein läßt. So verstanden, hat Heraklits Verfahren des Zerlegens der Dinge<sup>116</sup> als eine Explikation des parmenideischen εἶναι zu gelten. Die Fragmente, so möchte ich meinen, reden eine deutliche Sprache: συλλάψεις<sup>117</sup> ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα (fr. 10). Das Entscheidende, Paradoxe steht jeweils an letzter, betonter Stelle. Daß Zusammensetzungen ein Ganzes, Zusammenstimmendes sind, versteht sich von selbst; daß sie aber auch ihr Gegenteil, Nicht-Ganzes, Auseinanderstrebendes sind, das ist Heraklits Entdeckung. Wie es sich von selbst versteht, daß wir in die gleichen Flüsse steigen; nicht dagegen, daß die Flüsse, in die wir steigen, jeweils andere sind! (fr. 49a<sup>118</sup>). Spricht man von der Koinzidenz der Gegensätze bei Heraklit, so muß der Ton auf Gegensätze liegen: „Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Friede, Sattheit Hunger . . . (fr. 67). Und auch

<sup>111</sup> Zu den Gegensätzen s. Hölscher, *A. F.*, 165 ff.

<sup>112</sup> Heraklit-Fragmente nach H. Diels – W. Kranz, *Die Fragm. d. Vorsokratiker* I, 1951<sup>6</sup>.

<sup>113</sup> Hölscher, *A. F.*, 159.

<sup>114</sup> Hölscher, *A. F.*, 159.

<sup>115</sup> s. K. Reinhardt, *Heraklites*, WdF IX, 1968 (urspr. 1942), 201: „Die Koinzidenz bei Heraklit zeigt in der Tat ein doppeltes Gesicht: behauptet werden kann sowohl die Einheit und Identität zweier Erscheinungen, die nach gewohnter Anschauung für gegensätzlich gelten, wie die Gegensätzlichkeit und Zweiheit in einer Erscheinung, die für eine Einheit gilt.“

<sup>116</sup> s. fr. 1: . . . κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον . . . !

<sup>117</sup> s. B. Snell, *Heraklits Fragment* 10, Ges. Schr., 1966 (urspr. 1941), 152–156.

<sup>118</sup> Von O. Gigon, *Unters. z. Herakl.*, Diss. 1935, 28 (vorsichtiger 33 u. 106 f.) für unecht erklärt, dagegen K. Reinhardt, *Herakl.*, 201 A. 33; vgl. fr. 12, 91.

beim Weg, der hin und her führend einer und derselbe ist (fr. 60), scheint die denkerische Leistung und damit das Anliegen in dem Aufweis des Hin und Her zu liegen; die Straße als eine ist als Selbstverständlichkeit vorgegeben<sup>119</sup>. Entsprechendes gilt von fr. 51: οὐ ξυνιᾶσιν ὅπως διαφερόμενον ἑαυτῶι συμφέρεται<sup>120</sup>· παλίντονος<sup>121</sup> ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. Wiederum liegt der springende Punkt im „παλίντονος“. Sie verstehen nicht, wie es gerade als Entzweites zusammenstimmt.

Dazu kommen all die Sätze, die Aussagen der „Relativität“ zum Gegenstand haben, wie:

θάλασσα ὕδωρ καθαρῶτατον καὶ μιαρῶτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον (fr. 61).

Ist der schönste der Affen immer noch häßlich im Vergleich zum Menschen, so ist der weiseste der Menschen vor Gott insgesamt immer nur ein Affe (fr. 82, 83). So erscheint der Mensch als Tor vor der Gottheit, wie ein Knabe vor dem Mann (fr. 79)<sup>122</sup>. Die Ärzte schneiden und brennen, heilend und verletzend zugleich (fr. 58). Der jeweilige Kontext verleiht den Dingen ihre je eigene Bestimmung; s. auch fr. 13, 37<sup>123</sup>. Immer geht es um ein „in einer Hinsicht“ – „in der anderen“, das gerade gegensätzliche Extreme zusammenbindet. Dazu gehört es auch, wenn wir der Seelen Tod leben, jene aber unseren Tod (fr. 77); ähnlich fr. 36, 62, 76. Es handelt sich dabei um kein erkenntnistheoretisches Problem, sondern die Verschiedenheit des Aspekte wird in die Physis hinausverlagert bzw. von vornherein in ihr angesiedelt. Die Gegensätze sind objektiv vorhanden, sie bedingen einander und verwandeln sich ineinander (fr. 23, 88, 102, 111, 126). Εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἕοντα ζυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν (fr. 80) verkündet Heraklit unüberhörbar<sup>124</sup>.

<sup>119</sup> Vgl. auch fr. 59. <sup>120</sup> s. Gigon, *Unters.*, 22.

<sup>121</sup> Abweichend von D.-K., a. O.

<sup>122</sup> Vgl. fr. 70, 117, viell. auch 124.

<sup>123</sup> Fr. 15 möchte ich ebenfalls hierherziehen; auch fr. 22, 34.

<sup>124</sup> Vgl. fr. 8. – H. Fränkel, *Eine heraklitische Denkform*, Wege u. Formen frühgriech. Denkens, 1960<sup>2</sup>, 253 ff. (engl. 1938) hat, v. a. von fr. 79 ausgehend, das „geometrische Mittel“ als eine spezifische Figur bei Heraklit herausgearbeitet. Dabei wird nach Fränkel die „mittlere Proportionale“ – in fr. 79 „der reife Mann in leiblicher und geistiger Vollkraft“ (a. O., 259) – abgewertet, indem sie in die Nähe der minderwertigsten Stufe des dreigliedrigen Ausdrucks gerückt wird: „eine scheinbar wohlbekannte Größe, die aber von Heraklit in ihrer Fragwürdigkeit entlarvt wird“ (a. O., 259; zu fr. 79). Ich kann Fränkel darin nicht folgen; denn die Gegensätzlichkeit, die bei diesem Schema im mittleren Begriff zusammenfällt, wird nicht mehr ernst genommen. Man kann nicht sagen, daß es „keineswegs gleichermaßen halbrichtig [sei], wenn man den Durchschnittsmenschen weise oder wenn man ihn töricht nennt“ (a. O., 261); der ἀνὴρ bleibt schon ein ἀνὴρ, dem Kind gegenüber, in dem Vollklang des Wortes. Schließlich sieht Fränkel ja selbst das Denkschema auch in Überlegungen verwirklicht, die nicht den Bereich göttlicher und menschlicher Qualifikation betreffen, etwa test. 19. Hier lautet die Proportion Vater : Sohn = Sohn : Enkel. Vaterschaft und Sohnschaft fallen im mittleren Glied zusammen.

Heraklits Lehre steht in enger Beziehung zur Sprache; das ist häufig beobachtet und ausgesprochen worden, ebenso, daß er sich des Orakel-Stils bedient. Welche Funktion aber der Orakel-Sprache zukommt, bestimmt Heraklit selbst in fr. 93: ὁ ἀναξ, οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

Der Gott in Delphi spricht nicht und verbirgt nicht, sondern gibt Zeichen. Das muß zwischen Sprechen und Verbergen liegen, als ein Drittes. Der Zug zum Sich-Verbergen ist den Dingen eigen (fr. 123), und Heraklit spricht öfter davon, daß es ein Verborgenes, schwer zu Ermittelndes zu finden und zu verstehen gelte: fr. 1, 17, 18<sup>125</sup>, 19, 34, 40, 47, 51, 56, 72, 108. Was ist es aber, das es zu erkennen gibt? Doch die Spannung in den Dingen, das je und je Andere, die Vielheit, die der Einheit zugrunde liegt. Wie Wasser schädlich und nützlich war, die Straße Hinweg und Rückweg umfaßte, wir in dieselben Flüsse stiegen und nicht stiegen, der Krieg Vater aller Dinge hieß, Unverständige hörten und doch Gehörlosen gleich blieben, die Ärzte wohl und wehe taten, Gott Tag und Nacht, Recht Streit war, der Mann sich dem Knaben anvertrauen mußte, des Menschen Leben der Seele Tod war und der Bogen – wie die Leier – in sich Gegenspannung aufwies, so vereint auch der Bogen (βίος) in anderer Weise Gegensätzliches in sich: er führt das Leben (βίος) im Namen, sein Werk aber ist Tod (fr. 48). So täuschen sich die Menschen πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν wie Homer, der das Rätsel, das ihm Läuse fangende Buben aufgaben, nicht zu lösen vermochte: „Was wir sahen und griffen, das lassen wir da; was wir aber nicht sahen und nicht griffen, das tragen wir davon.“ (fr. 56) Homers Irrtum war, die Worte des Rätsels zu vordergründig, eindeutig (φανερὰ) zu nehmen, nicht zu sehen, wie ein anderer Kontext das scheinbare Paradox möglich macht; und deshalb war er ratlos.

Orakel- und Rätselsprache verhüllen und erschließen zugleich; sie reden den recht Hörenden. Wieder begegnen wir also einer doppelten Seite in der Sprache<sup>126</sup>, der verstellenden, durch vordergründige Verselbständigung die Wahrheit verhüllenden Tendenz – die in ihrer platten Eindeutigkeit die Vielheit der Möglichkeiten, der zugrunde liegenden Gegensätze verkennt –, und die andere, die Wahrheit ans Licht hebende, auf sie hinweisende Tendenz, – jetzt freilich nicht mehr an verschiedene, äußerlich von einander abhebbare Gruppen von

Wie ließe sich hier noch an eine Wertung denken? – Beherzigenswert O. Gigon, *Der Urspr. d. griech. Philos.*, 1945, 220: „Die griechische Philosophie unterscheidet wohl eine vordergründliche und eine hintergründliche Welt und nennt diese die eigentliche Welt. Aber sie geht nie so weit, die Vordergrundswelt in einen leeren Schein aufzulösen, den man überwinden und vernichten kann und soll.“ – Daß Heraklit bei aller Gleichwertigkeit der Gegensätze eine eigene, unbestrittene und nicht in ihr Gegenteil zu verkehrende Lehre zu verkünden hatte, wird man kaum als eine sich verbietende Inkonsequenz ansehen dürfen.

<sup>125</sup> s. dazu Reinhardt, *Parm.*, 62 A. 2 und Hölscher, *A. F.*, 138.

<sup>126</sup> Die Ambivalenz scheint ja auch gleich in fr. 1 angedeutet zu sein.

Sprechern gebunden. Da blitzt in einzelnen Wortprägungen Heraklits tiefe Wahrheit auf, wie daß „auch der Angesehenste nur ihm Dünkendes erkennt“: δοκόντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει (fr. 28). Oder fr. 114: ξὺν νῶι.<sup>127</sup> λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων . . .<sup>128</sup> Das Wort ξυνόν verrät etwas vom Vorzug des „Gemeinsamen“ und der Gefahr der Vereinzelnung, dem nur Für-sich-Sein und Für-sich-Meinen, das sich selbst absolut setzt wie der verfestigte Sprachgebrauch, der tot für tot nimmt, unsterblich für unsterblich, und was man nicht „gefangen hat“, nicht „davontragen“, nicht das Unverhoffte hoffen läßt, und vor dem Heraklit nicht genug warnen kann. Auch im fr. 25 weist der Gleichklang der Wörter μόρος und μοῖρα auf einen inneren Zusammenhang im Sinne Heraklits hin: móροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι.<sup>129</sup>

Daneben aber steht fr. 20: γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν . . . καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι. Hier „sucht . . . Heraklit die Sprache als Namengeberin zu überwinden“<sup>130</sup>: „daß Tod werde“. Da erfährt der Name nicht das Ganze, hebt heraus und verfestigt nur Partielles: . . . ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ <πῦρ>, ὅπῳταν συμμιγῆι θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου (fr. 67). Gleiches gilt für den Bogen, dessen ὄνομα „Leben“, dessen ἔργον Tod ist (fr. 48); aber was für ein Name ist das doch, der in seiner Paradoxie sofort auf sein Gegenteil verweist! Beide Aspekte schließlich finden sich vereint in dem berühmten fr. 32: ἐν τῷ σοφῶν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηγὸς ὄνομα.<sup>131</sup>

Wahrheit erhellende und Wahrheit verstellende Sprache, das fanden wir bereits bei Homer (Götter- und Menschensprache); auch die Vereinigung verschiedener Aspekte in einem Namen. Die Gruppensprachen kannten die Überlegenheit der einen Perspektive und der aus ihr resultierenden Bezeichnung gegenüber der anderen, da sie an einer festen Eindeutigkeit des Bezeichneten orientiert waren. Das Subjektive war im Objektiven gewissermaßen aufgehoben. Heraklit als Philosoph konnte nicht wie der Dichter Homer die Vielheit der Aspekte, geeint in einem Namen, der Anspruch auf Wahrheit erhob, neben der durch eine überlegene Sprache geschaffenen Eindeutigkeit bestehen lassen. Überlegene, Wahrheit erhellende Sprache wird ihm die verschiedene, genauer entgegengesetzte Aspekte in der Einheit aufweisende Sprache; so fordert es seine Philosophie. An die Stelle der von der Verschiedenheit der Sprecher herrührenden Spannung ist nun eine objektive Spannung in der Welt getreten. Die subjektive, durch Sprechergruppen bedingte Differenzierung ist ersetzt durch eine sachlich gebotene. Heraklit ist darin höchst ar-

<sup>127</sup> s. Diels I, 1922<sup>1</sup>, XXV (Nachtrag).

<sup>128</sup> Beachte auch ἰσχυρίζεσθαι – ἰσχυροτέρως (in der Fortsetzung des Fragments).

<sup>129</sup> Ebenso fr. 81.

<sup>130</sup> B. Snell, *Die Sprache Heraklits*, Ges. Schr. 1966, 141 (urspr. 1926).

<sup>131</sup> Die Doppelfunktion der heraklitischen Sprache betont auch E. Cassirer, *Philos. d. symb. Formen* I, 1923, 57 ff., läßt sie freilich in einer letzten Einheit aufgehoben sein; doch ist der Aufweis der Einheit der Gegensätze eben nur z. T. eine Leistung der Sprache.

chaisch<sup>132</sup>. Die philosophische Systematisierung und Verallgemeinerung, verbunden mit der beschriebenen Objektivierung, hat zur Folge, daß überall dort, wo die Sprache keine wahrheitserhellende Funktion hat, dies nicht mehr dem Sprachgebrauch Einzelner oder bestimmter Gruppen angelastet werden kann, sondern als zum Wesen der Sprache gehörig angesehen werden muß: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

Dem Heraklit redet die Sprache nicht, sie trägt selber Rätselcharakter, teils entbergend, teils verbergend. Die Schätze zu heben ist Sache des dem Logos verpflichteten Einzelnen; und damit findet nun doch wieder ein starker individuell-subjektivistischer Zug Eingang, stärker als man ihn je zuvor vernommen hat<sup>133</sup>. Auch hier bedarf es nach des Sokrates Wort eines delischen Tauchers, um auf den Grund zu kommen (Diog. Laert. 2, 22). Zu tauchen aber gilt es in die eigene unergründbare Seele: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσάν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει (fr. 45)<sup>134</sup>.

<sup>132</sup> Vgl. Snell, *Spr. Her.*, 145.

<sup>133</sup> s. dazu Snell, *Spr. Her.*; Hölscher, *A. F.*, 143; Stenzel, a. O., 229.

<sup>134</sup> s. auch fr. 101, 116 (Zweifel an diesem fr. bei Gigon, *Unters.*, 16). – Die Frage, ob Heraklit das isolierte Wort durch den den Zusammenhang herstellenden und Sinn und Gegensinn umspannenden Logos überwinden will (Snell, *Spr. Her.*, 141 ff.; H. Diller, *Weltbild u. Sprache im Heraklitismus*, Das n. Bild d. Ant. I, 1942, 313 f.) oder umgekehrt gerade durch Versenkung ins einzelne Wort der gegensätzlichen Spannung inne zu werden trachtete (Hölscher, *Logos b. Herakl.*, Festg. Reinhardt, 1952, 81), wäre also mit einem „sowohl – als auch“ zu beantworten.

[Soeben ist erschienen: W. W. Karakulakow, *Die ersten griech. Philosophen über d. Rolle d. Sprache in d. Erkenntnis*, Das Altertum 16, H. 4 (1970), 204–215. Korr.-Zus.]