

Colloquium Rauricum Band 6

Der fragende Sokrates

Colloquia Raurica

Die Colloquia Raurica werden alle zwei Jahre vom Collegium Rauricum veranstaltet. Sie finden auf Castelen, dem Landgut der Römer-Stiftung Dr. René Clavel in Augst (Augusta Raurica) bei Basel, statt.

Jedes Colloquium behandelt eine aktuelle geisteswissenschaftliche Frage von allgemeinem Interesse aus der Perspektive verschiedener Disziplinen. Den Schwerpunkt bilden dabei Beiträge aus dem Bereich der Altertumswissenschaft.

Um möglichst vielseitig abgestützte Erkenntnisse zu gewinnen, erörtern die eingeladenen Fachvertreter das Tagungsthema im gemeinsamen Gespräch.

Die Ergebnisse werden in der Schriftenreihe „Colloquia Raurica“ publiziert.

Das Collegium Rauricum

Joachim Latacz

Jürgen von Ungern-Sternberg

Hansjörg Reinau

Peter Blome

Colloquium Rauricum Band 6

Der fragende Sokrates

Herausgegeben von
Karl Pestalozzi



B. G. Teubner Stuttgart und Leipzig 1999

Gedruckt mit Unterstützung
von Herrn und Frau
Dr. Dr. h. c. Jakob und Antoinette Frey-Clavel, Basel

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Der fragende Sokrates /
hrsg. von Karl Pestalozzi. –
Stuttgart ; Leipzig : Teubner, 1999
(Colloquium Rauricum ; Bd. 6)
ISBN 3-519-07417-6

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts-
gesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.
Das gilt besonders für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen.

© B. G. Teubner Stuttgart 1999

Printed in Germany

Gesamtherstellung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

Vorwort

Der vorliegende Band enthält die Vorträge, die beim sechsten Colloquium Rauricum gehalten wurden, das vom 3.–7. September 1997 auf dem Landgut Castelen bei Augst im Kanton Basel-Landschaft stattfand. Einmal mehr bewies das von der Römerstiftung Dr. René Clavel verwaltete prachtvolle Ambiente seine das Zusammen-Reden vielfältig anregende Kraft. Besonderen Anteil am Gelingen hatte auch diesmal Frau Anne-Marie Gunzinger, deren umsichtiger Planung nichts entging und die als guter Geist die Tagung begleitete. Die Organisation der Theateraufführung, ein novum auf Castelen, meisterte sie mit unerschütterbarem Gleichmut und produktiver Begeisterung. Frau Antoinette Frey-Clavel brachte mit ihrer Teilnahme zum Ausdruck, wie sehr ihr das mit ihrem Gatten Dr. Jakob Frey-Clavel zusammen begründete Collegium Rauricum über dessen Tod hinaus am Herzen liegt.

Ich danke den Mitgliedern des Collegium Rauricum dafür, daß sie mir die Gestaltung des Colloquium Rauricum Sextum übertragen und meinem Themenvorschlag sogleich zugestimmt haben. Als Neuphilologen war mir ihr Rat und ihre Hilfe in allen altertumswissenschaftlichen Belangen unentbehrlich. Und ebenso schätzte ich es, daß auch unkonventionelle Vorschläge bei ihnen offene Ohren fanden. Im Laufe der Vorbereitung ist mir erneut deutlich geworden, welch einzigartiges Forum für interdisziplinäre und internationale Kontakte die Universität Basel in den Colloquia Raurica auf Castelen zur Verfügung hat; deren Renommée macht es leicht, Referenten und Referentinnen, die man sich wünscht, zu gewinnen.

Die Drucklegung dieses Bandes lag wiederum in den bewährten Händen von Herrn Dr. h. c. Heinrich Krämer vom Verlag B. G. Teubner. Ihm und allen, die dazu beigetragen haben, daß das Kolloquium und nun dieser Band zustandekam, sei auf das herzlichste gedankt.

Basel, im April 1998

Karl Pestalozzi

Teilnehmer und Teilnehmerinnen

1. Referenten und Referentinnen

Prof. Dr. Emil Angehrn, Philosophisches Seminar, Universität Basel, Nadelberg 6/8, CH-4051 Basel

PD DDr. Christoph Auffahrt, Abteilung Religionswissenschaft, Universität Tübingen, Correnstraße 12, D-72076 Tübingen

Prof. Dr. Peter Blome, Direktor des Antikenmuseums und der Sammlung Ludwig, St. Alban-Graben 5, CH-4010 Basel

Prof. Dr. Gottfried Boehm, Kunsthistorisches Seminar, Universität Basel, St. Alban-Graben 16, CH-4051 Basel

Prof. Dr. Ernst Heitsch, Seminar für Klassische Philologie, Universität Regensburg, Mattingerstraße 1, D-93049 Regensburg

Prof. Dr. Joachim Latacz, Seminar für Klassische Philologie, Universität Basel, Nadelberg 6, CH-4051 Basel

Prof. Dr. Heinrich Löffler, Deutsches Seminar, Universität Basel, Nadelberg 4, CH-4051 Basel

Dr. Sabine Mainberger, Wilmersdorfer Straße 13, D-10585 Berlin

PD Dr. Andreas Patzer, Seminar für Klassische Philologie, Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München

Prof. Dr. Karl Pestalozzi, Deutsches Seminar, Universität Basel, Nadelberg 4, CH-4051 Basel

Prof. Dr. Annemarie Pieper, Philosophisches Seminar, Universität Basel, Nadelberg 6/8, CH-4051 Basel

Prof. Dr. Hartmut Raguse, Birsigstraße 139, CH-4054 Basel

Prof. Dr. Wilhelm Schmid-Biggemann, Philosophisches Seminar, Freie Universität Berlin, Babelsbergerstraße 14–16, D-10715 Berlin

Prof. Dr. Arbogast Schmitt, Seminar für Klassische Philologie, Universität Marburg, Philipps-Universität, Wilhelm Röpke Straße 6, D-35032 Marburg

Prof. Dr. Kurt Seelmann, Institut für Rechtswissenschaft, Universität Basel, Maieggasse 51, CH-4056 Basel

Prof. Dr. Ekkehard Stegemann, Theologisches Seminar, Universität Basel, Nadelberg 10, CH-4051 Basel

VIII

PD Dr. Urs Thurnherr, Philosophisches Seminar, Universität Basel, Nadelberg 6/8, CH-4051 Basel

2. *Gastspiel*

Theater Neumarkt, Zürich: „Phaidon“ (nach Platon)

Inszenierung: Stephan Müller

Darsteller: Joseph Lorenz, Michael Maassen

3. *Collegium Rauricum*

Prof. Dr. Peter Blome, a. o. Prof. für Klassische Archäologie, Direktor des Antikenmuseums und der Sammlung Ludwig, St. Alban-Graben 5, CH-4051 Basel

Prof. Dr. Joachim Latacz, o. Prof. für Griechische Philologie, Universität Basel, Seminar für Klassische Philologie, Nadelberg 6, CH-4051 Basel

Dr. Hansjörg Reinau, Universitätslektor für Didaktik des Lateinunterrichts, Universität Basel, Seminar für Klassische Philologie, Nadelberg 6, CH-4051 Basel

Prof. Dr. Jürgen von Ungern-Sternberg, o. Prof. für Alte Geschichte, Universität Basel, Seminar für Alte Geschichte, Heuberg 12, CH-4051 Basel

4. *Gäste*

Regierungsrat Peter Schmid, Vorsteher der Erziehungs- und Kulturdirektion des Kantons Basel-Landschaft, Präsident der Römer-Stiftung Dr. René Clavel, CH-4410 Liestal

Frau Antoinette Frey-Clavel, Rebenstraße 48, CH-4125 Riehen

Prof. Dr. Andreas Cesana, Prof. für Philosophie und Leiter des Studium generale, Universität Mainz, Mitglied des Direktoriums „Jacob-Burckhardt-Gespräche auf Castelen“, Philosophisches Seminar, Universität Mainz, D-55099 Mainz

Prof. Dr. Jürgen von Ungern-Sternberg, o. Prof. für Alte Geschichte, Seminar für Alte Geschichte, Universität Basel, Mitglied des Collegium Rauricum, Heuberg 12, CH-4051 Basel

Prof. Dr. Dr. h. c. mult. German Colon, o. Prof. für Iberoromanische Philologie, Romanisches Seminar, Universität Basel, Mitglied des Direktoriums der „Jacob-Burckhardt-Gespräche auf Castelen“, Stapfelberg 7, CH-4054 Basel

Dr. Matthias Stauffacher, Verwaltungsdirektor der Universität Basel, Stiftungsrat der Römer-Stiftung Dr. René Clavel und Mitglied des Direktoriums der „Jacob-Burckhardt-Gespräche auf Castelen“, Kollegienhaus, Patersplatz 1, CH-4003 Basel

Heinrich Krämer, Geschäftsführer des Verlags B. G. Teubner Stuttgart und Leipzig, Industriestraße 15, D-70565 Stuttgart

Inhaltsverzeichnis

Karl Pestalozzi	
Einleitung	1

I

Ernst Heitsch	
Frühgriechische Literatur als Antwort. Aus der Geschichte der Frage	7
Arbogast Schmitt	
Sokratisches Fragen im Platonischen Dialog	30
Andreas Patzer	
Der Xenophontische Sokrates als Dialektiker	50
Christoph Auffahrt	
Ein seltsamer Priester und seine Jünger: Typisches und Charakteristisches im Bühnen-Sokrates des Aristophanes	77
Peter Blome	
Bildliche Darstellungen von Sokrates	98

II

Ekkehard Stegemann	
Paulus und Sokrates	115
Wilhelm Schmid-Biggemann	
Sokrates im Dickicht der deutschen Aufklärung	132
Annemarie Pieper	
Kierkegaards sokratische Masken	152
Karl Pestalozzi	
Nietzsches Agon mit Sokrates	165

III

Emil Angehrn Vom Sinn des Fragens. Wege nachmetaphysischen Philosophierens	189
Urs Thurnherr Der Philosophische Praktiker – Sokrates von Beruf.	208
Hartmut Raguse „Ich frage mich, ob Sie nicht . . . ?“ Der nichtdialogische Charakter des psychoanalytischen Dialogs	226
Gottfried Boehm Begriffe und Bilder. Über die Grenzen sokratischen Fragens.	238
Sabine Mainberger À propos fragender Sokrates: Alain. Vom Schreiben als Lebensform	251
Heinrich Löffler Der Talkmaster als moderner Sokrates? Maieutisches in den Medien-Dialogen.	283
Kurt Seelmann Epilog	300
Abbildungen	305

KARL PESTALOZZI

Einleitung

Der Anstoß, den fragenden Sokrates zum Thema des sechsten Colloquium Rauricum zu machen, verdankte sich einer szenischen Aufführung des *Phaidon* (nach Plato) durch das Zürcher Neumarkttheater, das damit im Frühjahr 1995 auch in Basel gastierte. Das darin lebendig vergegenwärtigte Gespräch zwischen Sokrates und seinen Freunden, bevor er den Schierlingsbecher trinkt, dreht sich bekanntlich um die grundlegenden Themen Sterben, Leib und Seele, Tod, Anamnese, Unsterblichkeit. Die Fragen darnach bleiben zumeist ohne letzte Antwort, und selbst wenn eine die Unterredner befriedigende sich abzeichnet, liegt sie doch unserem heutigen Denken unendlich fern. Der Faszination beim Zuschauen und Zuhören tat das keinen Abbruch, im Gegenteil. Aus den Dialogen erwuchs allmählich die Einsicht, nicht auf die Antworten komme es letztlich an, sondern auf die Fragen. Sie seien eigentlich der Ort, an dem sich diese großen Wahrheiten offenbaren und über die Zeiten hinweg lebendig bleiben. Dabei schienen diese Wahrheiten in hohem Maße in dem zu wurzeln, was Sokrates und seine Freunde angesichts der bevorstehenden unwiderruflichen Trennung verband: das insistierende Fragen, Antworten und Gegenfragen bewahrte sie davor, in dumpfe Betrübnis zu verfallen. Aus dem durch die Fragen in Bewegung gehaltenen Hin und Her erwuchs und nährte sich die ernste Heiterkeit, die sogar für Momente ein gemeinsames Lachen ermöglichte. So erschien dieser platonische Dialog als eine Feier des Fragens, die in Sokrates ihren Mittelpunkt hatte. Als es dann wenig später darum ging, ein Tagungsthema zu finden, das ususgemäß Antike und Moderne verbinden sollte, lag es nahe, den fragenden Sokrates und an ihm das Problem der Frage überhaupt zur Diskussion zu stellen. (Es war ein Glücksfall, daß das Gastspiel des Neumarkt-Theaters während des Kolloquiums in der verliesartigen Curia von Augusta Raurica für die Teilnehmenden wiederholt werden konnte, so daß gewissermaßen Anstoß und Ergebnis zusammentrafen.)

Worauf einer kommt, was ihm wichtig wird, das gehört nicht ihm allein an; er teilt es mit Zeitgenossen, mit denen er durch das zusammenhängt, was man in Ermangelung einer präziseren Bezeichnung „Zeitgeist“ nennt. Sokrates genießt zur Zeit gesteigerte Aufmerksamkeit, wie zahlreiche aktuelle Publikationen über ihn zeigen. Mit der Thematik „Der fragende Sokrates“ setzte das Colloquium ihnen gegenüber einen eigenen Akzent. Vor allem wurde damit die Frage sekundär, wer jenseits der Quellen, dank denen wir von ihm wissen, der historische

Sokrates wirklich gewesen sei. Das Interesse konnte sich darauf richten, wie die verschiedenen Quellen den fragenden Sokrates darstellen und beurteilen, worin sie das Besondere seines Fragens sehen; denn diese Quellen waren es ja, die dem Abendland den fragenden Sokrates übermittelten. Und auf die Nachwirkungen des fragenden Sokrates sollte besondere Aufmerksamkeit gerichtet werden, bis hin zu aktuellsten Erscheinungsformen. Im Sinne einer kritischen Historie sollen sich ja an den Colloquia Raurica Antikes und Modernes wechselseitig erhellen. Anhand der vorliegenden Dokumentation läßt sich nun beurteilen, wieweit das mit dem fragenden Sokrates tatsächlich gelungen ist, auch über die Tagung hinaus.

Die im folgenden abgedruckten Referate sind in drei Gruppen gegliedert. Die erste Gruppe befaßt sich, nach einer problemgeschichtlichen Hinführung, mit Sokrates, wie ihn die antiken Quellen, Plato, Xenophon und Aristophanes, zeichnen, ferner mit der bildlichen Überlieferung seiner Physiognomie. – Die zweite Gruppe bilden vier Fallstudien der Wirkungsgeschichte, Sokrates und Paulus, das Sokrates-Verständnis im deutschen 18. Jahrhundert, Kierkegaard und Nietzsche. Leider hatte sich die Absicht, diese Reihe durch französische Beispiele, zum Beispiel Diderot, zu ergänzen, nicht verwirklichen lassen. Aber selbst dann wäre die Auswahl angesichts der Fülle der Zeugnisse notwendig fragmentarisch geblieben. – In den Referaten der dritten Gruppe geht es nicht mehr in erster Linie um die Wirkungsgeschichte des fragenden Sokrates im engeren Sinne. Dieser stellt die Folie dar, vor der die Bedeutung des Fragens in verschiedenen aktuellen Wissenschaften und Lebensgebieten befragt wird. Im Hintergrund steht die Erwartung, es müßte sich zeigen lassen, daß das Sokratische Fragen in unterschiedlichsten Metamorphosen weiterlebe, ohne daß man sich noch direkt auf ihn berufe. Dabei sollte insbesondere der Zusammenhang von Fragen und reflektiertem Nichtwissen erörtert werden, wie er mit Sokrates in die Welt getreten war. Auch hier kann es sich beim Vorliegenden lediglich um ausgewählte Beispielfelder handeln. Die empfindlichste Lücke besteht wohl darin, daß so fehlt, was ursprünglich vorgesehen war, das naturwissenschaftliche Fragen. Leider kam es nicht zu einem Brückenschlag aus den Geistes- und Kulturwissenschaften hinaus. Immerhin hat im „Epilog“ auch ein Jurist das Wort.

In der nun vorliegenden Dokumentation fehlen naturgemäß jene Partien des Kolloquiums, die ihrerseits dialogisch als Gespräche verliefen, die peripatetischen Unterhaltungen und die bei den Mahlzeiten, die Diskussionen nach den Referaten, vor allem das von Joachim Latacz geleitete gemeinsame Interpretieren ausgewählter Passagen aus Platons Dialog „Laches“. Gerne hätte man das Kolloquium insgesamt, seinem Thema entsprechend, dialogischer, kolloquialer angelegt. Doch wer hätte sein Plato sein mögen? So ist es nun an den Leserinnen und Lesern, den Dialog mit dem Vorliegenden aufzunehmen und weiterführende Fragen zu finden.

Am Schluß dieser Einleitung kann ein kleines Gedicht von Gottfried Keller stehen, das auf seine Weise die Absolutheit der Frage demonstriert:

Du milchjunger Knabe
Wie siehst du mich an?
Was haben deine Augen
Für eine Frage getan!

Alle Ratsherrn der Stadt
Und alle Weisen der Welt
Bleiben stumm auf die Frage,
Die deine Augen gestellt!

Ein leeres Schneckhäusel
Schau, liegt dort im Gras:
Da halte dein Ohr dran,
Drin brümmelt dir was!

I

ERNST HEITSCH

Frühgriechische Literatur als Antwort

Aus der Geschichte der Frage

I

Was ist der Mensch – die Nacht vielleicht geschlafen,
doch vom Rasieren wieder schon so müd,
noch eh ihn Post und Telephone trafen,
ist die Substanz schon leer und ausgeglüht.

Was ist der Mensch? Eine gewichtige Frage, ohne Zweifel. Und natürlich ist Gottfried Benn, den ich soeben zitiert habe,¹ nicht der erste, der sie gestellt hat. Er hat sie, bewußt oder unbewußt, wörtlich von Kant übernommen. Nach Kant läßt sich das Feld der Philosophie auf vier Fragen bringen: „(1) Was kann ich wissen? (2) Was soll ich tun? (3) Was darf ich hoffen? (4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“² Benn steht also mit seiner Frage in erlauchter Tradition. Doch seine Antwort? Sie ist eher unerwartet und, weil sie das Problem auf eine andere Ebene transponiert, geeignet, uns zu desillusionieren und an die Tatsache zu erinnern, daß der Mensch ein mehr als gebrechliches Wesen, daß mit dem „Wesen des Menschen“ in der Routine des Alltags meist nicht viel Staat zu machen ist. Doch sicherlich hat Kant genau diesen Aspekt, in den Benn die Frage nun allerdings rückt, nicht im Auge gehabt. Immerhin aber mag Benns Antwort uns daran erinnern, daß – erstens – ein Nachdenken über den Menschen auf sehr verschiedenen Ebenen möglich ist und daß – zweitens – mit der Würde philosophischer Fragen ein gewisses Quantum an ironischer Realistik

¹ Aus ‚Melancholie‘. Hier zitiert nach: Gedichte, Gesammelte Werke III, Wiesbaden 1960, 302.

² Aus der Einleitung zur Logik, A 24. Hier zitiert nach: Werke in zehn Bänden, hggb. von W. Weischedel, Bd. 5, Darmstadt 1977, 447f. Dazu Kritik der reinen Vernunft B 833 (Bd. 4, 677).

durchaus verträglich ist. Ich dachte, dafür hätte die Tradition – längst vor Gottfried Benn – durchaus Beispiele.

Solche Gespräche im Winter am Feuer zu führen geziemt sich,
 wo man auf weichen Kissen mit vollem Bauche sich ausruht,
 Süßwein trinkt und dazu zerbeißt die gerösteten Erbsen:
 ‚Sag, wer bist du? Wie heißt dein Vater? Wann bist du geboren?
 Sag mir, mein Bester, wie alt du warst, da der Perser ins Land kam.‘

Diese Verse gehören in die Zeit um 500 v. Chr., schildern die winterliche Behaglichkeit des Symposions und sind, wie sich zeigen läßt, nicht ohne Ironie. Für den vollen Bauch des Zechers verwendet Xenophanes³ hier ein Wort, bei dem damals wohl jedem alsbald eine berühmte Szene aus der Odyssee einfiel: So „voll“ wie hier der am Feuer sich wärmende Symposiast ist dort im Epos der Magen einer geschlachteten Sau, der, voll von Blut und Fett gestopft, zu Wurst bereitet am Feuer gewendet wird.⁴ Dem äußeren Anschein nach also spricht bei Xenophanes die Szene von Behaglichkeit: Das wärmende Feuer, das Gefühl der Sättigung, Gefäße mit Wein, das Gespräch kann beginnen. Doch wer die Anspielung auf die epische Wurstbraterei bemerkt, der sieht, daß der Erzähler sich in eine gewisse Distanz zu der von ihm beschriebenen Szenerie begibt. Es ist, als schaute er leicht mokant auf die zufriedene Runde derer, die nun, nachdem das Essen vorüber, im geselligen Teil des Abends sich ihre Geschichten erzählen werden. Denn worum werden diese Geschichten gehen? Um ihre Erinnerungen und damit um das ewig gleiche Thema unter Menschen, die als Emigranten aus der Bahn geworfen worden sind. Damals, in den Jahren 546–544, als die Perser gegen die griechischen Städte an der kleinasiatischen Küste vorgingen, hatten viele ihre Heimat verlassen. Unter ihnen auch Xenophanes. Wie ein Kranker, der sich ruhelos auf dem Bett hin und herwirft, so zieht er nun schon 67 Jahre durch die griechischen Lande; als er das schreibt,⁵ ist er 92 Jahre alt. Gewesen ist er u. a. auf Paros, in Unteritalien, auf Sizilien, auf Malta; ob er überhaupt wieder seßhaft geworden ist, wissen wir nicht. Mit vielen anderen war er Opfer der

³ Xenophanes F 22 (Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, 5. und folgende Auflagen, hggb. von Hermann Diels und Walter Kranz, Berlin 1934ff). Dazu meine kommentierte Xenophanes-Ausgabe, München 1983, 141–143. Die metrische Übersetzung habe ich, leicht geändert, übernommen von Zoltan Franyó und Peter Glan (Frühgriechische Lyriker I: Die frühen Elegiker, ed. Bruno Snell, Berlin 2. Aufl. 1981, 87).

⁴ Odyssee 20, 25–27. Die Pointe des Zitats ließe sich übrigens noch ausspinnen. In der Odyssee gehört die gebratene Wurst nicht etwa in eine realistische Szene, sondern in ein Gleichnis, das die nächtliche Unruhe des Helden vor der morgigen Entscheidung malt: So, wie ein Mann die Wurst auf dem Feuer mal auf die eine und dann auf die andere Seite dreht, so wälzt Odysseus sich unruhig auf dem Lager hin und her. Auf diesem Gleichnischarakter beruht die Berühmtheit der Szene! Zu ihr jetzt auch Wolf Hartmut Friedrich, Vom Wohlstand der Gleichnisse (Abh. Akad. Mainz), Stuttgart 1996, 13f.

⁵ F 8. Dazu mein Kommentar 121–123.

Geschichte. In seiner Heimat, in Kolophon, ohne den Einfall der Perser, wäre sein Leben zweifellos in anderen Bahnen verlaufen. Dann aber wäre auch er selbst heute ein anderer. Ob er dann allerdings beim Symposion etwas zu erzählen hätte? Vielleicht, jedenfalls aber wohl gänzlich anderes als jetzt. Denn was er inzwischen an zahlreichen Orten erlebt und beobachtet hat, worüber er nachdenkt und wovon die erhaltenen Fragmente deutlich genug Auskunft geben, das gehört alles zu den Folgen seiner Vertreibung. Was für alle Menschen gilt, daß sie das, was sie sind, durch ihre Geschichte geworden sind, gilt für Vertriebene und Heimatlose wie Xenophanes in extremer Weise. Sein Wanderleben bestimmt seine Lebensgeschichte; nach ihr läßt sich fragen. „Wo kommst du her? Wer war dein Vater? Wie alt warst du, als der Perser kam? Was also hast du in den Jahrzehnten getrieben, die seither vergangen sind? Wie also bist du geworden, was du heute bist?“ Und diese Geschichte, die nun zu erzählen wäre, dient beim Symposion nicht nur der Information der anderen, sondern der Selbstvergewisserung. Nur durch die Erzählung der eigenen Geschichte kann man anderen Auskunft und vor sich selbst Rechenschaft geben über sich und seinen Charakter. Allerdings, Rückblicke solcher Art, das Erzählen von Geschichten, die Vergewisserung des eigenen Lebens: all das ist möglich nur für den, der damals seine Haut hat retten können. „Hinterher ergötzt ein Mann sich auch an Schmerzen, wenn er gar viel erlitten hat und viel umhergetrieben wurde.“ Das wußte schon das alte Epos,⁶ und das weiß auch Xenophanes. In der Tat, durch den Kontrast schmerzhafter Erinnerungen gewinnt die gegenwärtige Situation des Symposions noch an Behaglichkeit. Nur, wie gesagt, erinnern an Vergangenes und reflektieren darüber, wie alles so gekommen ist, kann eben allein der, der davongekommen ist und nun „mit vollem Bauch“ die Annehmlichkeiten der Gegenwart genießt. Mir scheint, es ist nicht zu verkennen, daß Xenophanes leicht amüsiert auf jene Fähigkeit blickt, die dem Menschen ermöglicht, Vergangenheitsklärung zu treiben und so im Rahmen von Erinnerungen auch überstandenen Leiden noch ein intellektuelles Vergnügen abzugewinnen.

Geschichten antworten auf Fragen. Und fragen kann der Mensch nach allem und jedem. Doch die Frage aller Fragen ist die Frage nach uns selbst.

II

Alles Fragen gründet in einem Gefühl, in einer Erfahrung, in einem Bewußtsein des Unbefriedigtsein, der Irritation, der enttäuschten oder jedenfalls nicht bestätigten Erwartung.⁷ In der Frage kristallisiert sich die Tatsache, daß der Mensch nicht auf seine enge, unmittelbare Umwelt beschränkt, nicht auf das ihm gerade

⁶ Odyssee 15, 398–401.

Gegenwärtige festgelegt ist. In der Frage greift er über den Horizont des ihm von der Gegenwart Gegebenen hinaus, vielleicht zurück auf Vergangenes, vielleicht voraus auf Zukünftiges, vielleicht auch auf Gleichzeitiges, das jenseits seines Gesichtskreises liegt. Die Frage, auch wenn sie keine oder noch keine Antwort findet, öffnet, oder richtiger: verweist auf Bereiche jenseits des unmittelbar Gegebenen. Und sofern sie den Menschen in dieser Weise auf die Existenz von etwas verweist, das ihm gerade nicht unmittelbar gegeben ist, bringt sie ihn zu diesem ihm nicht Gegenwärtigen in eine eigenartige Beziehung und stellt ihn dadurch vor die Tatsache, daß er nicht nur eine Gegenwart, sondern Vergangenheit und Zukunft hat, also in einer Geschichte steht, ein durch Geschichte bestimmtes Wesen ist.

Gefragt wird, wo Gegenwärtiges fragwürdig geworden ist. Der Fragende bekennt durch die Frage seine Unwissenheit – keine absolute (dann könnte er nicht fragen), wohl aber eine partikuläre. Die Frage ist strukturiert und gerichtet durch eine Art Vorgriff, der die Form einer gleichsam experimentierenden Annahme hat. Indem der Fragende über seinen Horizont hinausgreift, stellt er das ihm Gegebene – hypothetisch – in einen größeren Zusammenhang; diesen gilt es durch die Frage überhaupt erst zugänglich zu machen. Insofern weiß der Fragende, daß er nicht weiß. Doch dieses Nichtwissen ist verbunden mit einer Überzeugung – und zwar einer Überzeugung vielleicht nicht unbedingt davon, daß die Frage eine Antwort findet, wohl aber davon, daß es einen größeren Zusammenhang geben muß, dessen Kenntnis, wenn sie denn gewonnen würde, möglicherweise eine Antwort auch auf die konkrete Frage erlaubte.

Wie gesagt, fragen läßt sich nach allem und jedem. Und daher liegt nahe, zunächst einmal einen Katalog möglicher Fragen aufzustellen. Das will ich hier vermeiden. Ich denke, für unsere Zwecke ist es förderlicher, überblicksweise eine gewisse Klarheit dadurch zu schaffen, daß ich die Fülle möglicher Fragen gliedere nach drei möglichen Intentionen, die wir mit unseren Fragen verfolgen. Ich rechne also mit folgenden Fragetypen:

- 1) Informationsfragen
- 2) Fragen nach uns selbst
- 3) Strategische (oder taktische) Fragen.

Zunächst einige Worte zur Erläuterung. Informationsfragen in ihrer einfachsten Form beginnen mit Wörtern wie „Wer, Was, Wann, Wie, Wo, Warum“. „Wie

⁷ Aufschlußreich: Erwin Strauss, *Der Mensch als fragendes Wesen*. *Jahrb. für Psychologie und Psychotherapie* 1, 1952, 139–153. Ferner der Artikel ‚Frage‘ (E. Coreth) im ‚Handbuch philosophischer Grundbegriffe‘ (Hggv. von H. Krings, H. M. Baumgartner, Chr. Wild) Bd. 2, München 1973. Auch H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960 (bes. ‚Der hermeneutische Vorrang der Frage‘: 344–360). Enttäuschend der einschlägige Artikel im ‚Historischen Wörterbuch der Philosophie‘. Über ‚The Logic of Questions‘ David Harrah in D. Gabbay and F. Guenther (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, Vol. II (1984) 715–64.

hoch ist der Eiffelturm? Wann (oder wo) ist er gebaut? Wer hat ihn gebaut?“ Ja, auch die Frage nach dem Grund, weshalb er gebaut sei, ist möglich. Und denkbar ist sogar ein Kontext, in dem jemand fragt: „Was ist denn eigentlich der Eiffelturm?“ Wir können also mit Blick auf ein und dasselbe Objekt nach völlig verschiedenen Sachverhalten fragen. Nun gibt es unter den Informationsfragen auch solche, die nicht die Form haben „Was ist ...“, sondern „Was meinen Sie, wenn sie sagen ...“ Normalerweise fragen wir nicht „Was ist das Jüngste Gericht?“, sondern „Was meinen wir mit diesem Ausdruck?“ – Für die zweite Gruppe, die Fragen nach uns selbst, erinnere ich an Bann und Kant, mit denen ich begonnen habe. Es braucht für den Kenner Bannscher Lyrik keine lange Überlegung, um einzusehen, daß viele seiner Gedichte, auch wenn sie die in ‚*Melancholie*‘ ausdrücklich gestellte Frage nicht enthalten, doch als Antworten oder Teilantworten auf eben diese Frage zu verstehen sind. Und dasselbe gilt für Kant. Was etwa unter dem Titel ‚*Kritik der reinen Vernunft*‘ auf vielen hundert Seiten ausgeführt wird, dient keinem anderen Zweck als dem, Antwort zu geben auf die Frage „Was können wir wissen?“ Daß übrigens Informationsfragen und Fragen nach uns selbst oft nicht streng zu trennen sind, ist leicht einzusehen und liegt in der Natur der Sache. – Unter strategischen Fragen schließlich möchte ich Fragen verstehen, mit denen wir etwas anderes als ihre unmittelbare Antwort intendieren. „Willst du wohl schweigen?“ oder „Haben Sie sich das genau überlegt?“ sind solche Fragen. Offenbar sind das verkleidete Imperative oder Ratschläge. Gemeint ist: „Ich würde Ihnen raten, sich noch einmal genau zu überlegen, was Sie da vorhaben“. Der Idealtypus aber dieser Art von Fragen kommt zum Ausdruck in Sequenzen wie etwa der folgenden: „Würden Sie zustimmen, daß der wertvollste Besitz einer Gesellschaft ihre Kinder sind? Sollte also für sie und ihre Ausbildung nicht alles getan werden? Doch geschieht das? Fehlen nicht überall Kindergärten? Sind die Schülerzahlen in den Klassen unserer Schulen für einen optimalen Unterricht nicht viel zu hoch? Sind unsere Universitäten nicht überfüllt?“ usw. Was mit „Argumentationen“ dieser Art bezweckt ist, liegt auf der Hand. Die Methode ist dabei immer dieselbe. Der Fragende beginnt mit Fragen, hinsichtlich deren leicht Konsens zu erreichen ist, und führt dann Schritt für Schritt in eine Richtung, in der schließlich die von ihm von Anfang an intendierte Meinung die zwangsläufige Folgerung zu sein scheint. Alle Demagogik läuft nach diesem Argumentationsschema; aber auch viele Überredungsversuche im täglichen Leben. Die einzelne Frage und ihre Beantwortung sind dabei auch in den Augen des Fragenden ohne jeden Selbstwert, sie sind nur funktionierendes Glied in einer Kette. In ihr sind die einzelnen Fragen instrumentalisiert zugunsten einer letzten Frage und ihrer Beantwortung. Die fragliche Technik funktioniert übrigens umso erfolgreicher, je besser es gleich zu Beginn gelingt, durch entsprechende Fragen einen Grundkonsens zwischen Fragendem und Gefragtem herzustellen.

Ich denke, als Erläuterung der drei Fragetypen kann das genügen. Meine These ist nun, daß – ich will nicht sagen: die gesamte, aber doch – ein nicht unbeträchtlicher Teil der Literatur sich entweder als Antwort auf Fragen des ersten und des zweiten Typs verstehen läßt oder aber durch strategische Fragen (oder richtiger: durch Sequenzen von strategischen Fragen) strukturiert wird. Ich will, was ich meine, jetzt an ganz verschiedenartigen Beispielen aus der frühgriechischen Literatur erläutern.

III

Vieles, was in der frühgriechischen Epik erzählt wird, läßt sich als Antwort auf vom Dichter fingierte Informationsfragen verstehen, die sein Publikum stellen könnte. Mit wievielen Schiffen fuhren die Griechen gen Troja? Aus welchen Teilen Griechenlands kamen die Teilnehmer des Unternehmens? Wer waren die Anführer? Was hat jeder von ihnen geleistet? Was ist aus ihnen geworden? Warum hat Hektor, als Achill wieder in den Kampf eingriff, sich nicht rechtzeitig hinter die Stadtmauern zurückgezogen? Manche dieser Fragen erlauben eine knappe Antwort, andere sind nur durch Erzählung einer Geschichte zu beantworten. Doch nicht jede Frage, die naheliegt, findet im Text der Epen auch eine befriedigende Antwort. Weshalb wurde Paris nicht gezwungen, die geraubte Frau zurückzugeben? Und auf manche Fragen geben die Texte überhaupt keine Antwort. Was in aller Welt hat die Trojaner, die sich neun Jahre lang im Schutz ihrer Mauern hatten behaupten können, im zehnten Jahr bewogen, die offene Feldschlacht zu suchen? An und für sich sollte man meinen, der Dichter habe diese naheliegende Frage damit beantwortet, daß die Trojaner vom Ausscheiden Achills aus dem Kampf erfahren und nun eine Chance gesehen hätten, die Belagerer zum Abzug zu zwingen. Doch genau das sagt unser Text nicht.

Fragen dieser Art kann nicht nur der heutige Leser an den Text stellen, sondern hat natürlich auch schon der damalige Hörer gestellt. Der Autor aber sah sich gehalten, solche Fragen gleichsam vorwegzunehmen und entweder selbst schon zu beantworten oder aber den Text so zu gestalten, daß das Ausbleiben von Antworten auf naheliegende Fragen nicht auffiel. Letzteres konnte offenbar nur dann gelingen, wenn der Text so suggestiv war, daß Fragen erst gar nicht gestellt wurden.

Epische Dichtung ist in weitem Umfang Beantwortung potentieller Informationsfragen. Der Dichter beantwortet, was, wie er meint, das Publikum fragen könnte; oder richtiger: er stellt dar, wovon er meint, daß seine Hörer es wissen möchten. Doch kann er Informationsfragen natürlich auch innerhalb der Dichtung von seinen eigenen Figuren stellen lassen. Die formelhafte Frage „Wer bist du? Und wer war dein Vater?“ ist eine solche Informationsfrage innerhalb der epischen Erzählung.⁸ Und die berühmteste Antwort gibt Odysseus in dem Augenblick, da der Phaiakenkönig sieht, wie sein Gast dem Vortrag eines Sängers

nur unter Tränen noch folgen kann, und ihn, seinen Gast, nun endlich fragt, wer er denn eigentlich sei. Der aber antwortet mit der Selbstvorstellung „Ich bin Odysseus, der Sohn des Laertes“⁹ und erzählt dann die Geschichte des viel Umhergetriebenen, nämlich das, was er in den zehn langen Jahren seiner Irrfahrten seit dem Aufbruch von Troja erlebt hat.

Was kann ein Mensch, gegen den sich alles verschworen zu haben scheint, auf dieser Erde und auch noch jenseits ihrer Grenzen alles erleben? Was kann er ertragen? Davon erzählt Odysseus vor Alkinoos. Und davon erzählt der Dichter der *Odyssee* seinem Publikum. Von menschlichen Erlebnissen erzählt auch die *Ilias*, aber es sind Erlebnisse ganz anderer Art, die hier zur Sprache gebracht werden. Verirrte Odysseus sich in den weiten Regionen der Erde, so verirren die Menschen der *Ilias* sich in den Weiten ihrer eigenen Seele. Es ist, als wolle der Iliadichter die Frage „Was ist der Mensch?“ u. a. auch dadurch beantworten, daß er traditionelle Konflikte ins Extrem treibt: König und Vasall, ererbte Stellung und persönliche Leistung, Recht und Unrecht, Zorn und Vernunft, Schuld und Verhängnis. Was kann geschehen, wenn der Inhaber der Amtsgewalt den Aufgaben, die seine Stellung mit sich bringt, nicht gewachsen ist, wenn die Leistungen von anderen erbracht werden müssen? Das erzählt der erste Gesang der *Ilias*. Was kann geschehen, wenn der berechtigte Zorn eines Gekränkten über jedes Maß hinausgeht? Die *Ilias* erzählt davon, wie der Gekränkte nun seinerseits sich ins Unrecht setzt und gerade auch von jenen Gefährten isoliert, die im Grunde auf seiner Seite stehen. Ich denke, es gehört zur Größe der Konzeption, von der unsere *Ilias* bestimmt wird, daß das Potential menschlicher Konflikte, wie ich sie eben stichwortartig angedeutet habe, in der Opposition Agamemnon – Achill verdichtet und dann in zwei gegenläufigen Entwicklungen zur Darstellung gebracht wird. Zu Beginn hat Agamemnon zwar das Recht, das in seiner Position gründet, für sich, doch sonst nichts. Ohne Verständnis für die Bitten eines Vaters um seine Tochter, ohne Verständnis für die Nöte und die Stimmung des Heeres, ohne Verständnis für die Ratschläge der Gefährten, ist er nur auf sich selbst bezogen und isoliert von allen anderen. Agamemnon steht zu Beginn der *Ilias* allein. Achill dagegen weiß sich nicht nur der Sache nach im Recht, sondern er hat auch die Zustimmung des Heeres und die der Gefährten. Seine Empörung über Agamemnons Verhalten ist verständlich und berechtigt. Doch am Ende muß er erkennen, seinem Zorn nicht nur die Solidarität mit den Gefährten, sondern auch noch den Freund geopfert zu haben. Auch er hat gesetzte Grenzen überschritten und sieht sich nun seinerseits vereinsamt. So be-

⁸ Τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; *Ilias* 21, 150; *Odyssee* 1, 170; 7, 238; 10, 325; 14, 187; 15, 264; 19, 105; 24, 297. J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax I*, Basel 2. Aufl. 1926, 299f.

⁹ Od. 9, 19 εἴμ' Ὀδυσσεὺς Λαερτιάδης. Die Formulierung ist singular. Vgl. aber immerhin *Il.* 21, 154; (6, 225); *Od.* 6, 196; 24, 304.

rechtigt anfangs sein Zorn, die Maßlosigkeit treibt schließlich nun *ihn* in die Isolierung. Allerdings, was Achill verliert, wird für Agamemnon noch nicht zum Gewinn. Keine Rede davon, daß Agamemnon in der Rückschau nun etwa doch Recht erhalte und unsere Sympathie gewönne. Der Dichter ist realistischer, illusionsloser. Zwar kann Agamemnon durch seinen Versöhnungsversuch den Beifall des Heeres wiedergewinnen. Doch er selbst bleibt im Grunde seines Wesens stets derselbe und eben der, dessen Denken nur auf seine eigene Person fixiert ist. So erschrickt er zwar über die vermeintlich tödliche Verwundung des Bruders, doch er trauert nicht eigentlich um ihn, sondern um sich selbst, dessen Unternehmen nun, da der Bruder gefallen, sinnlos geworden sei.¹⁰ Und auch dann, wenn er in der Bedrängnis bereit ist für den Versuch, Achill durch fast maßlose Geschenke zu versöhnen, bittet er den Gekränkten nicht etwa um Verzeihung für das, was er ihm angetan, sondern er meint, Achill solle die königliche Oberhoheit nun endlich anerkennen.¹¹

Was ist der Mensch? Der Iliasdichter gibt keine Antwort. Doch indem er einzelne Charaktere seiner Erzählung in kritische Situationen und unter ungewöhnliche Belastung stellt, zeigt er, was der Mensch gegebenenfalls sein *kann*, und veranlaßt seine Zuhörer, über die Frage nachzudenken.

IV

Ganz anders lauten die Fragen, auf die Hesiod Antwort zu geben sucht. Fragt der homerische Epiker, wie der Mensch sich in extremen Situationen verhält, was er erfährt und was er erleidet, so fragt Hesiod, welche Mächte es eigentlich sind, die menschliches Leben bestimmen. Es ist diese Fragestellung, die ihn in der ‚*Theogonie*‘ leitet, wenn er dort fast katalogartig alle Mächte aufzählt, die seiner Meinung nach zum „Geschlecht der immer seienden Götter“ gehören;¹² und dieselbe Fragestellung leitet ihn in seinem zweiten Werk, wenn er dort in einem ersten Teil von den Mächten spricht, die gegebenenfalls dafür sorgen, daß die Gesamtgemeinde gedeihen kann, und wenn er im zweiten Teil dieses Werkes zeigt, woran der einzelne sein Leben orientieren muß, wenn er sein Auskommen haben will. Die Mächte, die nach Hesiod Welt und menschliches Leben

¹⁰ Il. 4, 169–182.

¹¹ Il. 9, 158–161. Diese Worte, mit denen Agamemnon die materiellen Zusagen seines Angebots vor den Gefährten beendet, wiederholt Odysseus vor Achill wohlweislich nicht, statt dessen appelliert er an Achills Solidarität und Ehrgefühl: Il. 9, 300–306. Indem Achill dann in seiner Antwort genau jenes Wort verwendet, das Agamemnon zwar gebraucht, Odysseus aber vor Achill verschwiegen hatte, gibt er zu erkennen, daß er seinen Feldherrn kennt: Il. 9, 160 und 392.

¹² Th. 33 μακάρων γένος αἰὲν ἔόντων, 105 ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἔόντων.

bestimmen, sind von ganz verschiedener Natur: Götter wie Zeus, Athene, Artemis, denen ein fester Kult galt; Götter wie Atlas, Japetos, Typhoeus, die ihren Platz weniger oder gar nicht im Kult, wohl aber im Mythos hatten; göttliche Mächte, die fast nur als Gruppe auftreten, wie die Musen, Nymphen, Chariten, Erinnyen, Kyklopen; Erscheinungen der realen Welt, wie der Himmel, die Nacht, das Meer, Sterne, Berge, Flüsse; und schließlich das, was wir Abstrakta nennen, wie Streit, Kampf, Lüge, Vergessen, Schlaf und Tod. So unterschiedlich diese „Götter“ sind, was sie verbindet, ist die Tatsache, daß von ihnen Wirkungen ausgehen, hinter denen der Mensch Mächte zu erkennen glaubte, denen er ausgeliefert ist. Das gilt von Zeus, der mit Blitz und Donner sich Respekt verschafft, und das gilt vom Haß, der einen überwältigt; das gilt von der belebenden Kraft des Flusses, an dem der Bauer wohnt, und das gilt von der entfesselten Gewalt des Meeres, auf dem der Schiffer scheitert.

Alle diese Mächte – genannt werden über 250 Namen – läßt Hesiod sich im Rahmen eines Stammbaums entfalten. Obwohl sie also nacheinander in Erscheinung treten und sich nach Generationen ordnen, ist doch der durch das Stemma bedingte temporale Aspekt nicht eigentlich das, worauf es Hesiod ankommt. Wohl gibt es alte und jüngere Götter, doch alle gehören sie zum „Geschlecht der *immer* seienden Götter“; und vor allem: Die alten Götter treten nicht einfach ab zugunsten der folgenden Generationen. Der Tag folgt auf die Nacht, das Helle entsteht aus dem Dunklen. Aber die dunklen und ungeheuren Mächte bleiben deshalb in der Welt doch weiterhin bedrohlich. Anstelle des Ausdrucks „das Geschlecht der immer seienden Götter“ verwendet Hesiod als Bezeichnung für die Gesamtheit aller Mächte auch eine Formulierung, die er aus dem homerischen Epos übernimmt: „Das, was ist, was sein wird und was war“.¹³ Und ein Vergleich kann deutlich machen, daß die mit dem genealogischen Stemma eigentlich gegebene zeitliche Abfolge für Hesiod gerade nicht wesentlich ist. Homer hatte von der Fähigkeit des begnadeten Sehers gesprochen, alles und besonders auch das, was er nicht selbst erlebt hat oder was überhaupt erst noch geschehen soll, zu kennen und zu deuten. Bei ihm also meint der Ausdruck das gegenwärtige, vergangene und zukünftige *Geschehen*. Doch genau das meint Hesiod nicht, wenn er die Formulierung aufgreift.¹⁴ Nicht von dem, was einst geschehen ist, und auch nicht von dem, was dereinst geschehen wird, will er erzählen, sondern nennen will er jene Mächte, die immer, nämlich in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft geherrscht haben und herrschen werden. Wie Hesiod nach den *immer seienden* Mächten fragt, die zu allen Zeiten die Welt bestimmen, so werden Spätere nach dem *Seienden* fragen, das hinter der Erscheinungen Flucht das Beständige und Identische in der Welt ist.

¹³ Ilias 1, 70 τὰ τ' ἔόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔόντα.

¹⁴ Th. (32 und) 38 = Ilias 1, 70.

Beachtenswert sind schließlich noch zwei weitere Fragen, die Hesiod stellt. Sie sollen nur noch kurz angedeutet werden. Mit der einen beginnt die erkenntnis-kritische Reflexion der europäischen Philosophie. Sie lautet: „Was ist Wahrheit?“ Oder auch: „Wie ist Wahrheit für menschliche Augen von Irrtum zu unterscheiden, der doch wie Wahrheit aussieht?“ Die andere Frage lautet etwa: „Wie ist es zu jenen Zuständen gekommen, in denen die Menschen gegenwärtig leben?“ Mit ihr beginnt geschichtliches Denken, also der Versuch, die Gegenwart als Ergebnis einer Entwicklung zu begreifen.

Die erste Frage und die Antwort, die Hesiod findet, können m. E. angemessen nur verstanden werden, wenn berücksichtigt wird, daß Hesiod sich als von übermenschlichen Mächten berufen und begnadet verstanden hat. Daß seine Überlegungen ihn auf unbegangenen Bahnen zu Einsichten geführt hatten, von denen seine Zeitgenossen bis dahin nichts wußten, das glaubt er deutlich zu sehen. Im Rahmen der ihn bestimmenden Tradition konnte er diese Einsichten allerdings nur als göttliche Gabe verstehen und sah sich, da er kritisch genug war, daher alsbald vor der Notwendigkeit, Stellung zu nehmen zu der Frage, wie es denn dann um den Wahrheitsanspruch anderer Sänger stand, die doch so gänzlich andere Geschichten erzählten. Auch sie beanspruchten ja, von Göttern begabt zu sein, und meinten, in ihren Worten nur zu wiederholen, was ihnen die Musen sagen.¹⁵ Hesiod sah für eine Antwort nur zwei Möglichkeiten. Entweder war der Anspruch der anderen Sänger, im Namen der Musen zu sprechen, nur angemäßt. Eine solche Lösung des Problems hätte offenbar eine saubere Trennung erlaubt: Dort, bei den anderen, im Widerspruch zu ihrem Anspruch nur Erzählung, Dichtung, Erfindung von Menschen; hier, bei Hesiod, Wahrheit, die von den Musen garantiert wird. Oder aber auch die anderen Sänger sind von den Musen begabt, ihr Anspruch ist insofern berechtigt; doch die Musen begaben mit beidem, mit Wahrheit und mit Irrtum, der allerdings wie Wahrheit aussieht. Hesiod gibt diese zweite, in gewissem Sinne bescheidenere Antwort, überzeugt, auch sie den Musen zu verdanken,¹⁶ und zeichnet damit den Weg vor, den die erkenntniskritische Reflexion späterer Zeiten gehen sollte. Denn wenn doch Irrtum wie Wahrheit aussehen kann, welche Möglichkeit, ihn als solchen zu durchschauen, bleibt dann noch für das Denken profanerer Zeiten, sobald man darauf verzichtet, sich selbst in besonderer Weise als mit göttlichem Wissen begabt zu verstehen? Mit der Einsicht Hesiods, daß für menschliche Augen zwischen Wahrheit und Irrtum, der wie Wahrheit aussieht, nicht zu unterscheiden ist, war tatsächlich der Weg zu Skepsis vorgezeichnet, an dessen Ende schon um

¹⁵ Hier genügt ein Hinweis auf die Anfangsverse von Ilias und Odyssee.

¹⁶ Hesiod hört von den Musen u. a.:

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

500 v. Chr. Xenophanes steht mit seiner Diagnose: „Das Genaue hat freilich kein Mensch gesehen, und es wird auch niemanden geben, der es weiß über die Götter und über alles, was ich sage. Denn wenn es ihm auch im höchsten Grade gelingen sollte, Wirkliches auszusprechen, selbst weiß er es gleichwohl nicht. Für alles gibt es aber Vermutung“.¹⁷

Auf die andere Frage, wie es zu jenen Zuständen gekommen ist, in denen die Menschen heute leben, gibt Hesiod auffälligerweise keine eindeutige Antwort. Zwar betrachtet er die Gegenwart als Ergebnis von Entwicklungen, die sich durchaus erzählen lassen. Aber die zwei Entwicklungen, von denen er erzählt, sind in ihrer Richtung einander genau konträr. In der ‚*Theogonie*‘ geht die Entwicklung vom Dunkleren zum Hellere, und das Gewalttätige und Ungezähmte wird zurückgedrängt zugunsten von Recht und Ordnung. Zuerst herrscht Uranos, der seine Kinder, die Gaia gebären will, nicht ans Licht läßt und erst entmachtet wird, als es Kronos mit Gaias Hilfe gelingt, ihn zu entmannen. Doch Kronos ist kaum besser als sein Vater und verschlingt seine eigenen Kinder; erst als er sich durch seine Frau täuschen läßt, kann Zeus seinen Vater besiegen. Und damit endet nun allerdings die Entwicklung. Denn Zeus trifft Maßnahmen, die verhindern, daß auch er von der nächsten Generation überwältigt wird. Er nimmt ältere Mächte in seinen Dienst und garantiert durch Recht und Ordnung Beständigkeit. Ihm und nur ihm gebührt der Titel ‚Vater der Menschen und Götter‘, ein Titel offenbar, der ihm, der doch relativ spät erst aufgetreten war, nur insofern zukommen kann, als tatsächlich er jetzt der Herr geworden ist über eine von ihm geschaffene und garantierte Ordnung. Demgegenüber erzählt Hesiods zweites Werk von einer ganz anderen Geschichte. Da lebten die Menschen einst, als Kronos(!) herrschte, in einem goldenen Zeitalter wie Götter, ohne Schmerzen und ohne die Erscheinungen des Alters. Um das silberne Geschlecht steht es dann schon bedeutend schlechter. Das dritte, eherne, ist wild, trotzig, vermessen. Im eisernen schließlich gibt es weder Gerechtigkeit noch Ehrfurcht, regiert allein das Faustrecht; das ist Hesiods Gegenwart, geplagt von Mühsal und Jammer. – Ist nun also die Gegenwart der Endpunkt einer auf- oder aber einer absteigenden Entwicklung? Der Widerspruch der beiden Entwicklungslinien, die Hesiod zeichnet, ist ja evident; und schwerlich läßt er sich harmonisieren. Daß

¹⁷ VS 21 B 34. – Die skeptische Deutung dieses Fragments ist heute – entgegen der seinerzeit einflußreichen Deutung Hermann Fränkels (Hermes 60, 1925 = Wege und Formen frühgriechischen Denkens, München 2. Aufl. 1960, 338–349) – nach dem im Rhein. Mus. 109, 1966, 193–235 erschienenen Beitrag wohl allgemein akzeptiert: etwa J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 2. Aufl. 1982, 139f.; W. Röd, *Die Philosophie der Antike 1*, München 2. Aufl. 1988, 85f.; J. H. Lesher, *Xenophanes of Colophon*, University of Toronto Press 1992, 166–169; Chr. Schäfer, *Xenophanes von Kolophon* (Beiträge zur Altertumskunde 77), Stuttgart 1996, 114–130; ferner meine kommentierte Xenophanes-Ausgabe, München 1983, 173–184 und meine Abhandlung *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens* (Abh. Akad. Mainz), 1994, 19–23.

etwa Hesiod selbst ihn nicht gesehen hätte, wird man nicht glauben wollen. Doch wie er die Frage, die auch schon seinen Zeitgenossen naheliegen mußte, beantwortet hat, darüber können wir nur mutmaßen.

V

Für die folgenden zwei Jahrhunderte beschränke ich mich auf Vorsokratiker und Sophisten. Und auch hier muß ich noch einmal selegieren.

Hatte Hesiod von den *immer seienden* Mächten und von dem gesprochen, *was ist, sein wird und gewesen ist*, so fragt Parmenides, was das Sein bzw. das Seiende denn eigentlich ist, und gewinnt eine Antwort dadurch, daß er Sein durch Erkennen definiert. „Erkennen und Sein ist dasselbe“, oder in anderer (aber m. E. nicht richtiger) Übersetzung; „Dasselbe kann erkannt werden und sein“.¹⁸ Auf die Probleme, vor die Parmenides uns mit dieser wie mit anderen Äußerungen stellt, gehe ich jetzt besser nicht ein. Genügen darf hier die Beobachtung, daß schon die Zeitgenossen und Nachfolger sich durch ihn provozieren, aber auch faszinieren ließen. Die von Parmenides ins Zentrum seiner Überlegungen gerückte Frage nach dem Sein wird von ihnen alsbald aufgegriffen und mit unterschiedlichen Argumenten unterschiedlich beantwortet.

„Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind“. Dieser Satz, mit dem Protagoras eine Schrift begonnen hat,¹⁹ ist sicher provokativ gemeint, klingt aber für griechische Ohren wohl doch nicht ganz so provozierend wie für uns. In *χρήματα* hört der Grieche mit Selbstverständlichkeit das Verbum *χρησθαι* ‚gebrauchen, mit etwas umgehen‘. *χρήματα* sind also die Dinge, sofern man mit ihnen Umgang hat. Und *τὰ ὄντα* meint nicht einfach das Seiende, sondern das, was gegenwärtig, was wirklich ist, dann auch den Sachverhalt, die Tatsache. Sobald wir diese Bedeutung einsetzen, wird m. E. sofort deutlich, gegen wen Protagoras sich hier wendet. Nicht das geistige Erkennen, wie Parmenides meint,²⁰ definiert das, was *ist*, sondern der Mensch und zwar der ganze Mensch. Alles, was ihm widerfährt, was er erlebt, was ihm begegnet, womit er Umgang hat, ist für den Menschen gegenwärtig, gehört also für ihn in diesem Sinne zum Seienden. Die von Parmenides vertrete-

¹⁸ VS 28 B 3. Verwiesen sei, statt vieler, auf W. Röd (oben Anm. 17) und die ausführliche Erörterung bei J. Wiesner, *Parmenides. Der Beginn der Aletheia*, Berlin 1996, 139–162.

¹⁹ VS 80 B 1. Dazu auch mein Beitrag *Ein Buchtitel des Protagoras*, *Hermes* 97, 1969, 292–296 (= C. J. Classen (Hg.), *Sophistik*, Darmstadt 1976, 298–305).

²⁰ Übrigens wird die Beziehung auf die Eleaten durch ein bei Eusebios (*Praep. ev.* 10, 3, 25) erhaltenes Zeugnis des Prophyrios bestätigt, dessen Gewährsmann Prosenes (Peripatetischer Philosoph im 3. Jh. n. Chr., *RE Suppl.* XV) die Schrift des Protagoras *Περὶ τοῦ ὄντος* noch vor sich hatte.

ne Position kann sich demgegenüber nur dadurch behaupten, daß sie den Menschen willkürlich auf seine *geistige* Wahrnehmung beschränkt.²¹

Während Protagoras auf die Provokation durch Parmenides damit reagierte, daß er Sein anders als Parmenides definiert, sucht Gorgias die von Parmenides entwickelte Lehre insgesamt ad absurdum zu führen. Nur Sein gibt es? Und die Welt, in der wir leben, in der wir beobachten und unsere Erfahrungen machen, das alles sollen nur Meinungen oder Eindrücke sein, die die Menschen haben, weil sie meinen, sich der Alternative ‚es ist oder es ist nicht‘ entziehen zu können, also inkonsequent genug sind, mit Sein *und* Nichtsein zu rechnen, und sich dann allerdings gezwungen sehen, Sein und Nichtsein mal für dasselbe, dann wieder für nicht dasselbe zu halten?²² Wenn Parmenides meint, das beweisen zu können, dann kann er, Gorgias, mit Hilfe derselben Argumentationstechnik noch ganz andere Behauptungen beweisen, nämlich die folgenden drei:²³

Es gibt nichts.

Selbst wenn es etwas gibt, ist es für den Menschen nicht erkennbar.

Selbst wenn es erkennbar ist, ist es dem anderen nicht mitteilbar.

Die Technik, mit der er das beweisen kann, übernimmt er von Parmenides, indem er ‚sein‘ als Copula und als Dasein – oder das ‚ist‘ der Prädikation und das ‚ist‘ der Existenz – mit Fleiß gegeneinander ausspielt und verwechselt. Ich gebe ein einziges Beispiel. „Wenn das Nichtsein Nichtsein *ist*, so *ist* das Nichtseiende um nichts weniger als das Seiende. Denn das Nichtseiende *ist* nichtseiend, das Seiende *ist* seiend. So *sind* die Dinge und *sind nicht*“.

Mit einem ganz anderen Ansatz greift schließlich Platon im ‚Sophistes‘ die Frage nach dem Seienden auf. Dabei geht es ihm nicht eigentlich darum, „die Ansichten der Vorgänger im einzelnen als falsch zu erweisen. Es geht vielmehr darum, . . ., zu zeigen, daß die Vorgänger vom Seienden so reden, als sei klar, wovon sie redeten, während es in Anbetracht dessen, was sie sagen, alles andere als klar ist, wovon sie eigentlich reden, und daß, wenn man auf ihre Redeweise vom Seienden reflektiert, deutlich wird, daß ganz allgemein etwas an der Redeweise vom Seienden problematisch ist, daß wir selbst, wenn wir über die Sache

²¹ Zur Klärung dessen, was Protagoras im Auge hat, läßt sich m. E. mit Gewinn heranziehen, was M. Heidegger in Sein und Zeit in § 16 über „Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden“ ausführt (wenn man sich von der eigenwilligen Terminologie einmal nicht stören läßt). Was dem Menschen in seiner Welt begegnet, sind nicht ‚Dinge‘, deren Seinsart die bloße Vorhandenheit ist, sondern ‚Zeug‘. „Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die Zuhandenheit“. Da Zeug immer und nur in der je eigenen Umwelt begegnet, gilt etwa: „Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist ‚in den Segeln‘.“ Das, worauf – nach Protagoras – der Mensch mit seinem Verhalten und Urteilen reagiert, sind nicht die Dinge in ihrer abstrakten Vorhandenheit, sondern das, womit er Umgang hat, was ihm zuhanden ist, die *χρήματα*.

²² VS 28 B 6, 8–9 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται καὶ ταῦτόν.

²³ VS 82 B 3.

nachzudenken beginnen, nicht mehr so recht wissen, wovon eigentlich die Rede sein soll, wenn man etwas ‚seiend‘ nennt“.²⁴

VI

Damit, daß Hesiod die Wahrheit problematisierte, hatte er eine Frage gestellt, die nicht mehr zur Ruhe kommen sollte. Ich nenne einige charakteristische Antworten. Parmenides hatte, wie oben gesagt, mit Hilfe der Alternative „es ist oder ist nicht“ für die These argumentiert, nur Sein sei möglich. Nur diesem Sein, nur der von ihm aufgestellten Alternative und nur der von ihm zugunsten dieses Seins entwickelten Argumentation komme der Charakter der Wahrheit zu. Demgegenüber sei die Welt mit ihren Veränderungen, ihrem Werden und Vergehen, also die Welt, in der wir leben, nur Schein und Eindruck, den wir als Menschen haben. Diese Eindrücke sind nach Parmenides zwar unter bestimmten Voraussetzungen unvermeidlich, aber sie sind nicht richtig, haben nicht den Charakter der Wahrheit.²⁵ Konsequenz und Rigorosität wäre offenbar das letzte, was man Parmenides absprechen könnte.

²⁴ M. Frede in dem von Th. Kobusch und B. Mojsisch herausgegebenen Sammelband: Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt 1996, 186. Sokrates sagt bei Platon im Sophistes 244a: „Da wir nun ratlos sind, so macht ihr uns ausreichend klar, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck ‚seiend‘ gebraucht. Denn offenbar wißt ihr darüber seit langem Bescheid, wir dagegen glaubten einst, es zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit geraten“.

²⁵ Wieweit bei diesen Überlegungen auch die Etymologie (ἀ-λήθεια) eine Rolle gespielt hat, ist eine offene Frage. Die Übersetzung des griechischen Wortes, das in den Parmenides-Fragmenten siebenmal begegnet, ist jedenfalls problematisch. Wahrheit ist für uns ein möglicher Charakter von Aussagen, ἀλήθεια aber ist – nicht nur für Parmenides – ein möglicher Charakter *auch* von Dingen; und letzteres hat seinen Grund offenbar in der Etymologie des Wortes. Wenn wir einschlägige Formulierungen des homerischen Epos mit „die Wahrheit (oder Wahres) sagen“ wiederzugeben pflegen, so ist das in gewissem Sinne zwar sachlich richtig; doch eigentlich bedeutet die griechische Formulierung „etwas sagen, was einem nicht entgangen ist und/oder was man nicht vergessen hat“. Daher läßt sich denn auch ursprünglich und noch bis weit ins 5. Jh. mit Hilfe des Adjektivs ἀληθής nicht von einer „wahren Aussage“ sprechen. Das wird erst möglich, als die Etymologie nicht mehr so recht empfunden wird. Zu dieser Bedeutungsverblässung trug zweifellos bei, daß es zum Adjektiv ἀληθής keine nicht-negierte Grundform gibt (also wie im Deutschen etwa bei ‚unversehens‘), während neben dem Substantiv ἀλήθεια zwar die nicht-negierte Form λήθη ‚Vergessen‘ steht, doch mit einer gewissen Bedeutungsveränderung (im Deutschen vergleichbar etwa: Verschämtheit – Unverschämtheit). Früheste Belege für die Verbindung λόγος ἀληθής sind wohl Herodot (II 34, 3; V 32) und Gorgias VS 82 B 11a (Palamedes) 26. Doch noch der Redner Antiphon (etwa 485–411) verwendet ἀληθής dort, wo er vor Gericht daran erinnern will, es komme im Prozeß zunächst einmal darauf an, daß das, was geschehen ist, klar und deutlich (nämlich ‚unverborgen‘) vor jedermanns Augen liege (I 6). Und noch Aristoteles sieht sich veranlaßt zu der Bemerkung (m. E. gerade auch gegenüber Platon), daß der Ort der Wahrheit *nicht* die

Doch natürlich mußte die ausschließliche Fixierung der ἀλήθεια auf den „ontologischen“ Bereich provozierend wirken. Es war Protagoras, der auf die Herausforderung reagierte und die fragliche These sozusagen auf den Kopf stellte. In dieser Absicht machte er das von Parmenides so exponierte Wort ἀλήθεια zum Titel einer eigenen Schrift, ließ diese mit dem homo-mensura-Satz beginnen und machte sich dann die Etymologie des Titelwortes für seine eigene Argumentation zunutze. Was der Mensch hört, sieht, empfindet, was sich ihm zeigt, in Erscheinung tritt, für ihn Phänomen wird, das und nur das *ist* für ihn. Was aber in diesem Sinne für ihn *ist*, ihm erscheint und sich zeigt, das ist unverborgen, ἀ-ληθές. Demzufolge ist ἀλήθεια nicht etwa eine Qualität von Erkenntnissen, die durch angestrengtes Denken gewonnen werden, ist nicht etwas hinter den Erscheinungen, das erst gesucht werden müßte, sondern ist als Unverborgenheit der sozusagen selbstverständliche Charakter dessen, was dem Menschen unmittelbar in seiner Welt begegnet, was ihm zugänglich und gegeben, was ihm nicht entgangen ist. Mit anderen Worten: Protagoras, für den Beobachtungen zur Sprache und das Programm einer Sprachrichtigkeit (ὀρθοέπεια) ausdrücklich bezeugt werden, konnte die Etymologie der griechischen Bezeichnung der Wahrheit gewissermaßen als Argument für die Richtigkeit seiner eigenen relativistischen Lehre einsetzen.²⁶

Aus der Zeit um 400 v. Chr. besitzen wir schließlich noch eine Schrift, in der ein unbekannter Autor über die Kunst referiert, zu jedem Thema zwei entgegengesetzte Thesen plausibel zu vertreten.²⁷ „Was ist das Gute und was ist das Schlechte?“ Auf diese Frage antworten die einen „Philosophierenden“, wie der Autor berichtet, das Gute sei etwas anderes als das Schlechte, andere dagegen behaupten, es sei ein und dasselbe, sofern eben dasselbe für den einen gut, für den anderen aber schlecht sei, und sofern dasselbe auch für denselben Menschen

Dinge seien (Met. E 4; 1027b25). Für ‚Wahrheit‘ bei Parmenides meine kommentierte Parmenides-Ausgabe, München 3. Aufl. 1995, 90–98 (ich versuche als Übersetzung ‚Evidenz‘. Dazu auch U. Hölscher, Parmenides, Frankfurt 2. Aufl. 1986, 126) und Wiesner (oben Anm. 18) 170–177. – Im übrigen war es einer unvoreingenommenen Erörterung jener Schwierigkeiten, die durch Etymologie und Bedeutung von ἀλήθεια gegeben sind, durchaus abträglich, daß gerade M. Heidegger (doch keineswegs als erster) seinerzeit auf einer Wiedergabe durch ‚Unverborgenheit‘ bestanden hatte. Mancher, der seine Philosophie ablehnte, meinte, nun auch die von ihm vertretene etymologische Deutung des griechischen Wortes ablehnen zu sollen. In diesem Sinne gibt ein Beispiel für Animositäten, die blind machen, W. Kamlah in: Kamlah-Lorenzen, Logische Propädeutik, Mannheim 1967, 128. Demgegenüber hat P. Friedländer seinen in der 2. Aufl. seines Platon-Buches (Berlin 1954) I 233–248 begangenen Fehler dann in der 3. Aufl. (1984) 233–242 korrigiert. Literatur zum Thema (die früheste mir bekannte stammt von Joh. Jac. Reiske i. J. 1773) habe ich zusammengestellt in: Parmenides und die Anfänge der Erkenntniskritik und Logik, Donauwörth 1979, 64 Anm. 5.

²⁶ Ausführlicher hierzu die oben (Anm. 19) genannte Arbeit.

²⁷ Dissoi Logoi VS 90. Dazu T. M. Robinson, Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Logoi, New York 1979.