

fällt trotz I
verhängnisv
Wiederherst
Achäer (vgl
aber bedeut
seines heerl
für den kor
Diesen
die Proble
treffen soll
— ich ur
ist) an di
sie densell
werde and
περύωμεν ..

(27) zum Ausdruck kam. Und ich möchte glauben, daß ~~die eigentliche~~
gen — Blick auf die Stadt und Blick auf die Schiffe — zum Grundbestand
aller Troika gehört haben. Sie wurden bis zu dem von Roland Hampe für
den Inselverlag übersetzten Prosaepos des neugriechischen Dichters Ilias
Venesis über Jahrtausende hin das Pathos »Äolischer Erde«.

Tübingen

FRIEDRICH FOCKE

CV

139 Reich Klaus

139 pag
REICH, K.
1954

Parmenides und die Pythagoreer
Hermes 82 (1954) p 288

Reich K., *Parmenides und die Pythagoreer* : Hermes LXXXII 1954 287-
294. | La pensée de Parménide ne peut se comprendre sans tenir compte de
son opposition à celle de Pythagore.

PARMENIDES UND DIE PYTHAGOREER

Die Art und Weise, wie die Philosophen und Philologen den besterhaltenen Autor der vorsokratischen Philosophie, Parmenides, seit dem 4. vorchristlichen Jahrhundert bis heute zu deuten pflegen, kann den Freund der Griechen und der altgriechischen Philosophie weitgehend nur mit Kummer erfüllen und könnte ihn mit gutem Grunde in die Arme der historischen Skepsis treiben. Die allernmodernsten von philosophischer wie philologischer Seite gegebenen Deutungen mögen häufig noch die zusätzliche Wirkung erzeugen, den Leser zornig oder zum Spötter zu machen. Da wird sich der Philosophiehistoriker fragen, warum seit der zweifellosen Belehrung, die er (1916) von KARL REINHARDT empfangen hat, so wenig gesicherter Fortschritt und so viel Vorschläge von Absurditäten Platz gegriffen haben. Mir will scheinen, daß ein gut Teil Schuld daran das Vorurteil hat, das dem sogenannten archaischen Zeitalter der griechischen Philosophie eine andere »Denkstruktur« zuschreibt als dem

fällt trotz Hera, Athene und Poseidon — ist es dann, die Achill in seinem verhängnisvollen Groll bestärkt; der Held gab sich ganz der versprochenen Wiederherstellung seiner Ehre als *ἄριστος* hin, und das brachte Leid für die Achäer (vgl. Agamemnon 118, Achill 608, Odysseus 678). Für Agamemnon aber bedeutete es nach dem Scheitern der Presbeia eine volle Wiederherstellung seines heerköniglichen Ranges, daß Diomedes, der Held des *E* und des *Θ*, ihm für den kommenden Morgen die Ehre des Vorkämpfens antrug (708f.).

Diesen wahrhaft thematischen Zusammenhängen gegenüber scheint mir die Problematik der Niederschriften untergeordnet zu sein. Und wenn es zutreffen sollte, daß die Diomedesworte *I* 48f. (mögen auch alle Achäer fliehen — ich und Sthenelos werden kämpfen, bis Troia vom Schicksal ereilt ist) an dieser Stelle ursprünglich sind (s. o. S. 279 Anm. 2), dann bezeugen sie denselben pathetisch-rhetorischen Überschwang wie Achills Drohung, er werde anderntags heimfahren (357), denselben aber auch, der in Agamemnons *φεύγωμεν σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν*, nie werden wir Troia erobern (27) zum Ausdruck kam. Und ich möchte glauben, daß dergleichen Vorstellungen — Blick auf die Stadt und Blick auf die Schiffe — zum Grundbestand aller Troika gehört haben. Sie wurden bis zu dem von Roland Hampe für den Inselverlag übersetzten Prosaepos des neugriechischen Dichters Ilias Venesis über Jahrtausende hin das Pathos »Äolischer Erde«.

Tübingen

FRIEDRICH FOCKE

PARMENIDES UND DIE PYTHAGOREER

Die Art und Weise, wie die Philosophen und Philologen den besterhaltenen Autor der vorsokratischen Philosophie, Parmenides, seit dem 4. vorchristlichen Jahrhundert bis heute zu deuten pflegen, kann den Freund der Griechen und der altgriechischen Philosophie weitgehend nur mit Kummer erfüllen und könnte ihn mit gutem Grunde in die Arme der historischen Skepsis treiben. Die allermodernsten von philosophischer wie philologischer Seite gegebenen Deutungen mögen häufig noch die zusätzliche Wirkung erzeugen, den Leser zornig oder zum Spötter zu machen. Da wird sich der Philosophiehistoriker fragen, warum seit der zweifellosen Belehrung, die er (1916) von KARL REINHARDT empfangen hat, so wenig gesicherter Fortschritt und so viel Vorschläge von Absurditäten Platz gegriffen haben. Mir will scheinen, daß ein gut Teil Schuld daran das Vorurteil hat, das dem sogenannten archaischen Zeitalter der griechischen Philosophie eine andere »Denkstruktur« zuschreibt als dem

Menschen der Gegenwart. Mit einer solchen Voraussetzung reimen sich logische Paradoxien als Inhalt der archaischen Denkprodukte nur allzu notwendig zusammen, und man muß dann ja auf alles gefaßt sein. Die philosophische oder menschliche Würdigung kann alsdann kaum in etwas anderem bestehen als in einem Sicheinfühlen, wie man es auch Geisteskranken gegenüber versuchen kann, mit letzten Produkten Hölderlins etwa oder Nietzsches. Daß man sich damit begnügen mag, hängt meines Erachtens mit der weitgetriebenen Selbstangleichung der Philosophen an die Literaturhistoriker seit etwa 100 Jahren zusammen. Ich glaube, daß man damit die Philosophiegeschichte uninteressant für die Geschichte der exakten Wissenschaft macht, womit ihr in meinen Augen etwas geraubt wird, was ihre höchste Ehre ausmachen sollte.

Gewiß ist von vornherein anzunehmen, daß das Lehrgedicht des Parmenides Aussagen enthält, die wir heute mit gutem Gewissen nicht machen können. Billigen wir aber Parmenides gleichzeitig zu, daß sein Werk der Niederschlag ehrlicher Denkbemühung und ernstesten Erkenntnistrebens ist — und es gibt keinen Anlaß her, das nicht anzunehmen — so ist damit die Notwendigkeit gesetzt, es (womöglich) historisch zu erklären. Die historische Erfahrung zeigt nun als Ausgangspunkt philosophischer Überlegungen häufig genug den Widerspruch gegen Vorgänger. Wieviele Neubildungen gedanklicher Art sind nicht von einer Kritik an anderen her geschaffen. Für das frühe 5. Jahrhundert jedenfalls ist eine solche Unterstellung kein fernliegender Gedanke. Heraklit z. B. ist sehr freigiebig in der Nennung von Gegnern, denen er widerspricht; außer Dichtern nennt er als solche Pythagoras, Xenophanes und Hekataios von Milet. Parmenides nennt keine Namen, aber er weist vielfältig auf Irrwege hin, vor denen zu warnen er für notwendig hält. Es gibt zwei falsche Wege bei der Absicht des Vortrages der Aletheia, aber auch im Falle der Doxa-Lehre sind *πεπλανημένοι* zu konstatieren (8, 54). Es scheint angesichts der Schwierigkeit des Textes und der Erfahrung der Wichtigkeit des Widerspruchs gegen Vorgänger für die Entstehung von philosophischen Ideen notwendig zu versuchen, die damit von Parmenides gemeinten Gegner zu bestimmen.

Bekannt ist BERNAYS' Versuch (1850), als Hauptgegner, dem Parmenides widerspricht, Heraklit nachzuweisen; DIELS (1897) hatte sich ihm angeschlossen. Es gelang nicht, ZELLER zu überzeugen, und heute ist der Versuch allgemein aufgegeben. Aber zugleich damit ist auch der Versuch aufgegeben worden, in dem Urheber der Gedanken, die BERNAYS und DIELS fälschlich Heraklit zugeschrieben hatten, einen anderen Denker zu erkennen. Vielmehr ist seit langem die *communis opinio*, es handele sich dabei gar nicht um einen solchen; Träger der Gedanken sei kein Philosoph, sondern die gewöhnlichen Menschen. An ihrem Denken übe Parmenides, der Philosoph, Kritik. Hier möchte ich nun BERNAYS und DIELS in Schutz nehmen, nicht materiell, aber formell. Mir scheint nicht leicht bestreitbar, daß es sich bei dem zweiten falschen Weg der Forschung (6, 4 bis 7, 5) um eine ganz spezielle Polemik gegen eine

spezifische Denkrichtung handelt, die den Menschen überhaupt zuzuschreiben sehr bedenklich wäre. Die Menschen überhaupt mögen einen *πλαγκτός νόος* haben, und es möge in ihrer aller Brust Ratlosigkeit (*ἀμηχανία*) herrschen. Aber ist es richtig, von allen Menschen zu sagen, daß gerade die Ratlosigkeit ihren schwankenden Sinn begradigt, rektifiziert (*ἰθύνει*)? Mag aber auch dies nur ein paradoxer Ausdruck sein und ebenso daß sie alle taub zugleich und blind, betäubt und urteilslos sind — bei *οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νερόμισται* | *κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπος ἐστὶ κέλευθος* hört meines Erachtens die Verständlichkeit des Ausdrucks in Anwendung auf »alle Menschen« auf. Man mag versuchen, eine Deutung, die auch diese Wendung in dieser Weise verständlich macht, zu finden — ich fürchte, sie wird künstlich sein müssen, und zwar künstlich in dem Sinne, daß es nicht leicht sein wird zu verstehen, wie ein beliebiger Hörer oder Leser des Gedichtes im Griechenland des 5. Jahrhunderts das ohne Erläuterung hätte verstehen können. Dasselbe gilt meines Erachtens für den Titel »Doppelköpfe« (*δίκρανοι* 6, 5). Für diese hat BERGK die Doppelköpfe des Kratinos (*κρανία δίσσ' ἀφορᾶν* Fr. 153 K) zum Vergleich herangezogen. DIELS bemerkt dazu: »Wenn der Komiker nach dem Muster des Argos Panoptes seine sophistischen Panopten, die das ganze Weltall begucken, mit Janusköpfen und unzähligen Augen versieht, so denkt er nicht an ihre zwiespältige Dialektik.« Das ist gewiß richtig, aber auch Parmenides wird mit dem Worte *δίκρανοι* nicht dergleichen haben bezeichnen wollen. Sicher aber ist — und das scheint mir wichtig —, daß (auch) Kratinos sein Scheltwort nicht auf die Menschen überhaupt angewandt hat, sondern auf besondere Weisheitslehrer. Bei Parmenides scheint der Titel *δίκρανοι* seine Aufklärung durch den Satz *οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νερόμισται* | *κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπος ἐστὶ κέλευθος* erhalten zu sollen. Auf welche besonderen und von Heraklit verschiedenen Weisheitslehrer aber kann diese Wendung zielen? Das scheint eine Crux.

Man wird sagen, es kann ja etwas Aufklärendes gefolgt sein. Nun gibt es eine zitatengeschmückte Erläuterung des Simplicius (Physik p. 78, 2 D), die Fragment 6 und 7 verknüpft. Sie verbindet inhaltlich Parmenides' Tadel einer Denkrichtung, die mit den Worten *οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νερόμισται καὶ οὐ ταῦτόν* gemeint sei, mit der Abweisung eines Weges, der als ein Weg, der *τὸ μὴ ὄν* sucht, von Simplicius charakterisiert wird, mittels der Worte *ἄλλὰ σὺ τῆσδ' ἄφ' ὁδοῦ διζήσιος εἰργε νόημα.* Das scheint nahezuliegen, daß mit *τῆς ὁδοῦ τῆς τὸ μὴ ὄν ζητούσης* nichts anderes als der Vers *οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ· εἶναι μὴ ὄντα* (7, 1) interpretiert werden soll, so daß dieser sich an den Tadel der Doppelköpfe (6, 4 bis 6, 9) anschließen müßte, wonach dann offensichtlich erst mit *ἄλλὰ σὺ* (7, 2) die abweisende Warnung begönne. Der schon von Platon, aber in ganz anderer Textgestalt zitierte Vers 7, 1, den wir *οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ· εἶναι μὴ ὄντα* lesen, ist das einzige, was von uns noch zur Erläuterung der von Parmenides bekämpften zweiten falschen

Richtung benutzt werden könnte. Freilich scheinen wir mit einer solchen Hoffnung zunächst nur gründlich in die Irre zu gehen. Denn so wie DIELS diesen Vers auffaßt, ist er nicht mehr eine Erläuterung eines hier ins Auge gefaßten — von Parmenides als falsch angesehenen — Weges, sondern die Widerlegung eines solchen. DIELS übersetzt: »Denn unmöglich kann das Vorhandensein von Nichtseiendem zwingend erwiesen werden« (KRANZ in den neuen Auflagen: »Denn es ist unmöglich, daß dies zwingend erwiesen wird, es sei Nichtseiendes«). HERMANN FRÄNKEL¹ macht mit Recht hinter »zwingend erwiesen« ein Fragezeichen. Denn eine solche Bedeutung von *δαμάζειν* ist nirgends belegt. Es kann nach dem sonstigen Vorkommen zu urteilen nur die Bedeutung »bezwingen« haben². DIELS und wer sonst immer ist mit der erzwungenen Bedeutung »erzwingen« nur der Auffassung Platons gefolgt, der in dem Vers eine Behauptung des Parmenides selbst gesehen hat, aber, und das ist das Bedenkliche, Platon zitierte nicht nur aus dem Gedächtnis, sondern hatte wohl auch eine ganz andere Lesart vor sich liegen gehabt. *οὐ γὰρ μήποτε τοῦτ' οὐδαμῇ εἶναι μὴ εἶόντα* lesen jedenfalls die Platonhandschriften. Dem so gefaßten und aus dem Zusammenhang herausgerissenen Satz kann man allerdings nichts über seine Funktion in seinem Zusammenhange ansehen. Jedoch, wie gesagt, der Vers 7, 2 selbst mit seinem *ἀλλὰ σὺ*-Anfang nötigt, mit ihm selbst erst die Abweisung von einem Wege beginnen zu lassen, woraus sich ergibt, daß der vorhergehende Vers 7, 1 *οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ· εἶναι μὴ εἶόντα* noch zur einfachen Charakterisierung eines Weges gehört. Er ist dann nicht kritische Rede des Parmenides, sondern begründende Rede der Vertreter des Weges: »denn niemals dürfte dies bezwungen werden: *εἶναι μὴ εἶόντα* «: so sagen diese. Es ist also doch eine sinnvolle Frage, ob dieser Satz eine Funktion hat — *γὰρ*! —, die unserem Verständnis der Verse 6, 8/9 *οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νερόμισται | κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος* und des Ausdrucks *δίκρανοι* mit auf die Beine helfen könnte. DIELS rechnete damit, daß 7, 1 unmittelbar an 6, 9 anschliesse. Die wichtigste Folge dieses Ansatzes ist meines Erachtens, daß die 6 Verse von 6, 4 bis 7, 1 alsdann von Parmenides als für das Publikum, an das er mit seinem Gedicht gedacht hat, ohne weiteres verständlich angesehen worden sind. Die Form spricht dafür, daß es das große Publikum der Gebildeten überhaupt gewesen ist; die Sprache ist die der homerischen Hymnen und verwandter Poesie.

Es liegt nahe, daran zu denken, daß diese 6 Verse, wenn sie ohne Zusatz diesem Publikum verständlich sein sollten, dies nur als Verse, die in einer literarischen, speziell poetischen Tradition stehen, leisten konnten. Welche Wendung in diesen Versen hätte dem Hörer einen durch die Poesie vertrauten

¹ Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, New York 1951, S. 457, Anm. 10.

² Hierauf hat lt. DIELS JACKSON, *Journ. of Philol.* 21, 174 gepocht. Daß dies unabhinglich sei, hat mir mündlich JOHANNES LOHMANN, Freiburg, als seine Überzeugung mitgeteilt.

Gedanken suggerieren können? Ich denke, es bietet sich wesentlich und vielleicht einzig der Ausdruck an: *πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλενθος*. Stellen wir ihn in den Zusammenhang der poetischen Überlieferung! Bleiben wir nicht bei ihm selber, sondern bedenken wir, daß diese Wendung der Ausdruck von etwas als irrig Abgewiesenem ist! *Πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλενθος* — das Gegenteil wäre: Von etwas gibt es sicher keinen Rückweg. Welchem humanistisch Gebildeten von heute fiele, so zurechtgewiesen, nicht der arme verblichene Spatz von Catulls Lesbia ein, *qui nunc it per iter tenebricosum | illuc, unde negant redire quemquam*.

Und welchem gebildeten Griechen des frühen 5. Jahrhunderts wären da nicht Anakreons Verse (fr. 44, 3—6 D) eingefallen:

*γλυκεροῦ δ' οὐκέτι πολλὸς βίοντος χρόνος λείπεται. | διὰ ταῦτ' ἀνασταλῶ |
θαμὰ Τάρταρον δεδουκώς. | Ἄιδεω γάρ ἐστι δεινὸς μυχός, ἀργαλήν δ' ἔς αὐτόν |
Κάτοδος· καὶ γὰρ ἐτοῖμον καταβάντι μὴ ἀναβῆναι.*

Wer aber sind die, die auch hier mit einem Rückweg rechneten? Es sind die Pythagoreer.

Damit aber sind die Vertreter des zweiten falschen Weges bestimmt. Die Pythagoreer sind es, die verkünden, daß es von allem einen Rückweg gäbe — zuwider dem, was sonst eine abgemachte Sache (*ἐτοῖμον*) ist. Sie sagen zur Begründung: Denn das dürfte nicht bezwungen werden, *εἶναι μὴ ἐόντα*: »daß einer, wenn er nicht (mehr) sei, doch (noch) sei«; daß ein Toter lebe; er kehre nämlich wieder, wie wir nach Xenophanes' Spottgedicht auf Pythagoras (Fragment 7 DIELS) ergänzen dürfen. Und sofern gilt ihnen Sein, nämlich Leben, und Nichtsein, nämlich Gestorbensein, als gleich: Der Tote kehrt wieder. Aber auch nicht als gleich: Er lebt ja nur als ein anderer weiter, sei es als ein anderer Mensch (etwa als Pythagoras statt Euphorbos) oder sei es auch als ein anderes Lebewesen, vielleicht, wie Xenophanes spottete, wenn man ein Jünger (*φίλος*) des Pythagoras gewesen ist, als ein elender Hund¹! Sind, die solches lehren und glauben, nicht Doppelköpfe? Denn haben sie nicht, indem sie das, wogegen die Menschen ratlos sind, zum Angelpunkt machten, eine Sehweise walten lassen, die für die Menschen und ihr Leben das Vorbei dem Weiter gleichwertig macht? Und ist das nicht eine Fiktion, ein Roman: *πλάττονται* (6, 5, vgl. Xenophanes B 1, 22: *πλάσματα*)! Doch du halte von diesem Weg dein Denken fern! Aber das Pythagoreertum birgt für dich eine noch andere Gefahr. Nicht nur als Dogma existiert es, sondern auch als lebendige Praxis (7, 3): Laß auch nicht vielfältige Gewohnheit Dich dazu zwingen, im Sinne dieses (falschen) Weges *νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἡγήεσαν ἀκονήν καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ* . . . (7, 4/5). Man mag die hier genannten gebräuchlichen Mittel der pythagoreischen Praxis nicht genau bestimmen können; daß es so etwas gegeben hat, ist außer Zweifel. Ich denke bei *ἡγήεσσα ἀκονή* an den Gebrauch

¹ Diese Betrachtung bedarf gar keiner besonderen Spekulation über das Wesen der Seele und keinerlei Begriffs von Persönlichkeit (Ich); sie bleibt ganz äußerlich.

von Klängen als bedeutungsvollen Anzeichen im Sinne der Mantik¹. Bei *γλῶσσα* wird man an irgendwelche Sprachspielereien oder sprachlichen Unfug zu denken haben². Bei *ἄσκοπον ὄμμα* an die Verwendung bloßer *πολυμαθία* — was auch Heraklit B 40 an Pythagoras tadelt — wohl zur Bestätigung des Dogmas. Sicher steckt in alledem nichts von Kritik an »der« sinnlichen Wahrnehmung, was man, abhängig von den Epikureern und Skeptikern, so oft darin hat sehen wollen.

So gesellt sich also Parmenides zu Xenophanes und Heraklit als Herold des *νήφων λογισμός*, den die ionische Philosophie, aber auch die dorische Komödie gepriesen hat, gegenüber Pythagoras: *Πυθαγόρας κοπίδων ἀρχηγός* (Heraklit B 81).

Stellt man die Frage nach dem Anlaß der Aufstellung und Abweisung des ersten falschen Weges, so habe ich anderwärts die Antwort gegeben: Anaximander³.

Aus dem Gegensatz sowohl gegen Anaximander wie gegen das Pythagoreertum ist Parmenides' Lehre *περὶ τοῦ ἐόντος* oder der Aletheiateil seines Gedichts zu verstehen. Das Hauptstichwort ist *Δίκη* (*χρεών*) und *χρόνος*. Bei Anaximander ist die *δίκη* da, weil ganz allgemein die Dinge selber sie einander erteilen, indem alles, was ist, vergeht und anderes an seine Stelle tritt: Das Nicht(mehr)sein der Dinge macht die *ἀδικία* wett. Dann — sagt Parmenides — wäre Nichtsein in Ordnung. Woran als Grundsatz Parmenides Anstoß nimmt. Auch Pythagoras hatte wohl auf seine Weise an Anaximanders *δίκη*-Lehre Anstoß genommen. Aber seine neue Auskunft, »daß der Nicht(mehr)seiende als ein anderer doch (weiter) sei«, die Palingenesielehre ist — sagt Parmenides — ein Roman. Natürlich ist für den Menschen mit dem Tode alles Leben aus. Jedoch, sagt Parmenides weiter, das geht *τὸ ἐόν* gar nichts an. *τὸ ἐόν* ist ewig; gleich- und einförmig; in sich selbst, d. h. nicht in etwas anderem liegend. Aus diesen Eigenschaften, die ihm beigelegt werden, geht hervor, was etwa *τὸ ἐόν* ist. Es ist etwa die Welt, das, in dem die Dinge (*τὰ ἀνθρώπινα* und *τὰ μετέωρα*) liegen. Von diesen letzteren nun gibt es nur eine *δόξα*, aber bei Zugrundelegung der richtigen Prinzipien enthält diese *δόξα* *τὰ εἰκότα τοῖς ἐτύμοισιν* (Xenophanes B 35 und Parmenides B 8, 60)⁴. Die richtigen Prinzipien hängen von der Aletheia, der wahren Lehre von *τὸ ἐόν* ab. Da *τὸ ἐόν*

¹ Darf an Aristoteles fr. 196R erinnert werden *τὸν δ' ἐκ χαλκοῦ κρονομένου γινόμενον ἤχον φωνὴν εἶναι τινος τῶν δαιμόνων*? Oder an Xenophanes' Hund? (fr. 7).

² Vielleicht an eine gewisse Art von *σύμβολα*?; vgl. Aristoteles fr. 196R!

³ Vgl. Vf., Anaximander und Parmenides, Marburger Winckelmannsprogramm 1950/51.

⁴ Der zweite Teil schildert die »Ansichten« (im subjektiven und objektiven Sinn) der Menschen, denen keine unbedingte Zuverlässigkeit innewohnt wie dem Wissen von *τὸ ἐόν* (1, 30 und 8, 50/51). Aber wenn der Vortrag dieser Ansichten trügerisch (*ἀπατηλός*) genannt wird, so ist mit diesem Prädikat doch wohl etwas anderes bezeichnet, als wenn die falschen Wege, die im Aletheia-Teil behandelt sind, *παναπενθεῖς* genannt werden (2, 6), explicit jedenfalls der erste. Trug herrscht im Bereich der menschlichen Ansichten in der Form der Verführung, diese Ansichten für gleicherweise glaubwürdig zu halten, wie es

der wohlgerundeten Kugel gleicht, d. h. diese ein Bild von ihm ist (8, 42/49), läßt sich etwas über die Grundprinzipien der Welt der Doxa vermuten. In ihr herrscht Polarität und Isonomie — in fr. 9 finden wir so etwas wie ein Erhaltungs- und Gleichgewichtsprinzip für die Welt der Doxa formuliert — und darin haben wir etwas, was Parmenides' Philosophie auch im Rahmen der Geschichte der Wissenschaft von der Natur interessant macht. Wohl erst die Entdeckung oder Erfindung des Weltbegriffes hat zu etwas geführt (dem Erhaltungs- und Gleichgewichtsprinzip von B 9), was, wenn man gutwillig ist, im Anklang an die moderne Naturwissenschaft angesehen werden kann als Aufstellung eines allgemeinen Prinzips, das die Erklärung leitet und das durch die Erscheinungen nicht widerlegt werden kann. Zu dem Ausgangspunkt davon hat die Opposition gegen das lyrische Element in Anaximander (das Theophrast als solches bemerkt hat) und gegen den Roman des Pythagoras geführt.

Auch Heraklit setzt sich mit beiden, mit Anaximander und Pythagoras, auseinander. Beim Vergleich des Parmenides mit Heraklit tritt noch etwas

nach Parmenides' Erkenntnis allein die Ewigkeit, Homogenität und Autarkie der Welt ist. In diesem Felde ist aber außerdem noch Irrtum (*πεπλανημένοι* 8, 54) und Wohlgereimtheit (*εὐκοῖα* 8, 60) zu unterscheiden. Der zweite Teil trägt die Ansichten der Menschen vor, die allerdings verschieden sind von der Aletheia, er trägt sie aber vor in der Form, wie sie »ganz und gar alles akzeptablerweise durchdringen müßten« (oder hätten durchdringen sollen; 1, 31/32): *δοκίμως* entspricht *εὐκοῖα* in 8, 60. Es folgt, daß der zweite Teil Parmenides' eigenes System der *μετέωρα* und *ἀνθρώπινα* enthält. Beachte Fragment 19! Fragment 8, 54 *τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν)* kann dann, da Parmenides' Schilderung der Welt der Doxa dualistisch orientiert ist, nur als Ablehnung eines Monismus auf diesem Gebiete gefaßt werden. Man muß dann als Gegner auf diesem Felde an Leute denken, die alles aus bloßem Wasser oder bloßer Luft oder bloßem Feuer oder dgl. entstehen ließen. An solchen mangelt es im sechsten und frühen fünften Jahrhundert ja nicht. Zu einer positiven Wertung der Bedeutung des Doxa-Teils für Parmenides' eigene Meinung kommt neuerdings auch HANS SCHWABL, Wiener Studien 66 (1953), S. 50ff. Seine Meinung, daß der zweite falsche Weg des Aletheia-Teils alle jonischen Physiologen (evtl. einschließlich des Heraklit) treffe, scheitert m. E. an der Willkür, mit der dabei in B 6, V. 8/9 Sein und Nichtsein mit einemmal als Licht und Nacht oder analoge Dynameis verstanden werden müssen; ich sehe nicht, wodurch der Leser an dieser Stelle des Gedichts dazu vorbereitet sein könnte, wo die Art der unmittelbar vorgehenden Konfrontierung des wahren und des ersten falschen Weges ohne Unterstellung scharf zugespitzter Begriffe von Sein und Nichtsein unverständlich wäre; und bin geneigt, die Berufung auf archaische Logik, die diesen Sprung mühelos vollziehen soll, nicht für ein Beweismittel, sondern eine *petitio principii* zu halten. Wenn S. meint, die Stelle B 6, V. 8/9 passe an sich ausgezeichnet auf Heraklit, so scheint mir das für diese Stelle statt Heraklits vielmehr einen von sophistischem Geist erzeugten Überheraklit vorauszusetzen, wie er u. a. in der hippokratischen Schrift *de victu* 1, 5—24 vorliegt. S.'s Zuordnung des Dualismus des Doxa-Teils zu spezifisch Pythagoreischem halte ich für gewagt. Schon Hesiod zeigt diesen Zug. Im übrigen darf wohl daran erinnert werden, daß Alkmaion von Kroton bezüglich der *ἀνθρώπινα* Dualist gewesen ist. War er »Pythagoreer«? Und wie herum ist das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Parmenides und Alkmaion, falls wirklich eins bestand, zu denken? Wir wissen beides nicht.

anderes, aber in dieselbe Richtung Weisendes als wichtig heraus. Was Heraklit Anaximander und Pythagoras entgegensetzt, ist die Vorstellung von einer unsichtbaren Harmonie der augenfälligen Gegensätze, vermöge deren sie allein zusammen je etwas Ganzes ergeben, das mit Hilfe einer Rätselrede, die die Gegensätze zusammenstellt, erratbar ist. Es ist eine sinndeutende Betrachtungsweise, wohl eine Weiterbildung des Orakelwesens zu einer Art »physiognomischer« Auslegung. Deren Gefahr ist es, im bloß Geistreichen stecken zu bleiben. Hingegen Parmenides, von denselben Schwierigkeiten bedrückt wie Heraklit, hat einen Weg gefunden, der auch heute in der exakten Forschung mit Erfolg begangen wird. Er treibt seine Darlegung der Weltstruktur der Welt vor bis zur Versinnlichung in einem anschaulichen Modell, das ein für die Naturerklärung brauchbares Prinzip an sich ablesen läßt (8, 42/49 kombiniert mit 9, 3/4).

Marburg/Lahn

KLAUS REICH

FOURTH CENTURY TRAGEDY AND THE POETICS

Tragedy was still immensely popular in the fourth century and spread beyond Greece itself to the Greek cities of South Italy as the many vases with pictures of tragic scenes testify; tragic poets, when they had made their name in Athens, made large sums of money by touring other Greek cities¹ and tragic actors of the fourth century were great personages who might take a part in politics, were painted by the best painters, and amassed considerable fortunes²; they seem also to have had their own protected organisation at least by the middle of the century³. It is therefore worth considering what we know about revivals and new tragedy.

Plato in the Republic, when he quoted Aeschylus or referred to Euripides, was not attacking something which was already out of date when he wrote. Revivals of Aeschylus had begun at least as early as the Acharnians (10), and from 386 an old tragedy was revived at every festival. Can we form any idea of

¹ Plato, Laches 183a.

² PICKARD-CAMBRIDGE, *Dramatic Festivals of Athens*, 287f; for relations of tragic actors with Philip and Alexander; and for actors' fortunes. Add however TOP, GHI, ii, no. 140, l. 67: in 363 B. C. the actor Theodoros subscribed 70 dr. to the rebuilding of the temple of Apollo at Delphi. Gorgosthenes was painted by Apelles (Pliny, NH, 35, 93); Aristides painted a tragic actor and a boy (Pliny, NH, 35, 100); Protogenes painted the tragic poet Philiskos.

³ 'Artists of Dionysus' is an established name by the time of Demosthenes' *False Embassy* (19, 192) and Aristotle's *Rhetoric* (I², 1405a 23). Theodoros' subscription (see above note) perhaps implies an organisation protected by Delphi as early as 363.