

Dynamiken der Negation

(Nicht)Wissen und negativer Transfer
in vormodernen Kulturen

Herausgegeben von
Şirin Dadaş und Christian Vogel

2021

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Hesiod und das (Nicht)Wissen der Dichtung*

Christian Vogel

Proömion

In dem Proömion der *Theogonie* unterscheidet Hesiod zwei Modi musischer Inspiration. Der eine Modus zielt demnach auf die Vermittlung von (nur?) wahrheitsähnlichen Inhalten, der andere auf die Verkündung der Wahrheit. Insbesondere die direkte Gegenüberstellung dieser beiden Möglichkeiten dichterischen Wirkens führt zu der Frage, welchen epistemischen Geltungsanspruch Hesiod damit für seine Dichtung erhebt bzw. welchen Wissensstatus er musisch inspirierter Dichtung im Allgemeinen zuschreibt. Bereits in der Antike wurde das Potential seiner Texte zur Wissensvermittlung mehrfach infrage gestellt. So wurde Hesiod zwar einerseits die Rolle des vielwissenden Lehrmeisters zugewiesen, der teils neben Homer, teils in einer Reihe mit Naturphilosophen die Funktion eines herausragenden und wirkmächtigen Wissensvermittlers ausfüllte.¹ Andererseits wurde er für die Inhalte seiner Dichtung heftig kritisiert und als Lehrer für untauglich erachtet. Die Götterlehre sei *naïv*,² das präsentierte Wissen liefere keine Einsichten,³

* Dieser Beitrag baut auf einer früheren Textversion auf, die aus den Diskussionen im Rahmen der Konzipierung und Vorbereitung der Tagung „(Nicht)Wissen – Dynamiken der Negation in vormodernen Kulturen“ hervorging (vgl. Christian Vogel, „Hesiod und das Wissen der Musen“, *Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung* 14 (2019), Freie Universität Berlin, S. 1–25) und für den Tagungsband überarbeitet wurde.

1 Vgl. z. B. Hdt. *Hist.* II, 53: οὗτοι (sc. Ἡσίοδος καὶ Ὅμηρος) δὲ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλήσι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημῖναντες / „Homer und Hesiod schufen den Griechen die Genealogie der Götter, gaben diesen Göttern ihre Beinamen, verteilten Ämter und Fähigkeiten und deuteten deren Formen“; Heracl. *Frgm.* 22 B 57: διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν [...] / „Lehrer aber der meisten ist Hesiod. Sie sind überzeugt, er weiß am meisten, er der doch Tag und Nacht nicht kannte“ (übers. Diels). Auch Pl. *R.* 377d4 verweist durch seine Dichtungskritik indirekt auf die bisherige Bedeutung Hesiods neben Homer. Heraklit (*Frgm.* 12 B 40, S. unten Anm. 4) setzt in seiner Kritik gegen scheinbare Vielwisserei Hesiod dagegen in eine Reihe mit anderen Naturphilosophen.

2 Vgl. Xenoph. *Frgm.* 11 B 11: πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδος τε, ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδεα καὶ ψόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν. / „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angehängt, was nur bei Menschen Schimpf und Schande ist. Stehlen und Ehebrechen und sich gegenseitig betrügen“ (übers. Diels).

3 Heracl. *Frgm.* 12 B 40: πολυμαθὴ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτὶς τε Ξενοφάνεα τε καὶ Ἑκαταῖον / „Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben. Sonst hätte Hesiod es gelehrt und Pythagoras, ferner auch Xenophanes und Hekataios“ (übers. Diels).

die Dichtung sei ein schlecht gelogenes Abbild.⁴ Hesiod selbst ist an dieser kontroversen Bewertung seines Schaffens nicht ganz unschuldig. Zwar schickt er seiner *Theogonie* einen Musenhymnos vorweg,⁵ der mit der sogenannten Dichterweihe nicht nur die göttliche Legitimierung seiner Dichtung zu offenbaren, sondern auch den mit ihr verbundenen Geltungsanspruch mitzuliefern scheint. Doch haben es die drei Verse, die Hesiod den Musen direkt in den Mund legt, in sich, da sie als Vorzeichen mindestens für den Wahrheitswert der *Theogonie* und Hesiods Werk, je nach Deutung aber auch als grundsätzliche Dichtungskritik und Dichtungstheorie gelesen werden können und wurden. Die Dichterweihe im Ganzen erzählt Hesiod folgendermaßen:

Diese Musen nun lehrten einst Hesiod schönen Gesang, als er am Fuß des heiligen Helikon Schafe hütete. Zuerst aber sprachen die Göttinnen zu mir, die olympischen Musen, Töchter des aigisführenden Zeus: [v. 26] ‚Ihr wilden Hirten, schändliches Übel, bloße Bäuche! [v. 27] Wir verstehen, viel Unwahres [*pseudea*] zu sagen, das dem Wahren [*etyma*] ähnlich ist, [v. 28] wir verstehen aber auch, wenn wir wollen, Wahrheit [*alēthea*] zu verkünden.‘ So sprachen die redegewandten Töchter des großen Zeus, brachen den wundersamen Zweig eines üppig blühenden Lorbeers, schenkten ihn mir als Stab und hauchten mir göttlichen Gesang ein, damit ich Künftiges und Vergangenes rühme. Und sie forderten mich auf, das Geschlecht der Seligen und Ewigen zu preisen, sie selbst aber stets zuerst und zuletzt zu besingen.⁶

Die Legitimierung der eigenen Dichtung erfolgt hier zwar ebenso wie bei Homer durch die göttliche Vermitteltheit des Gesungenen oder Erzählten, doch sind es bei Hesiod die Musen selbst, die die Kunst nicht nur initiieren, sondern auch charakterisieren. Der damit vermittelte Anspruch scheint auch darin zu bestehen, ein besonderes Verhältnis zur Wahrheit garantieren zu können. „Ihr wart überall und wisst alles, wir hören nur Kunde und wissen nichts“, so begründet Homer im zweiten Buch der *Ilias*⁷ sein Gesuch an die Musen. Und so macht auch Hesiod gleich zu Beginn deutlich, wer Quelle und Wahrheitsgarant seiner Dichtung ist. Mit einem derart verstandenen und offengelegten Geltungsanspruch würde He-

4 Vgl. Pl. R. 377b.

5 Zur Hymnenform des Proömions vgl. Paul Friedländer, „Das Proömium von Hesiods *Theogonie*“, *Hermes* 49 (1914), S. 1–16.

6 Hes. *Th.* 22–35: αἱ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδὴν, ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἑλικῶνος ὑποζαθέοιο. τόνδε δέ με πρόωιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον, Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο· ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον, ἴδμεν ψεῦδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὅμοια, ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι. ὥς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιπέπται· καὶ μοι σκηπτρον ἔδον δάφνης ἐριθιλέος ὄζον δρέψασαι, θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα. καὶ μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων, σφᾶς δ' αὐτὰς πρώτον τε καὶ ὕστατον αἰὲν αἰδεῖν. (Übersetzung – hier sowie im weiteren Text, wenn nicht anders vermerkt – vom Verfasser).

7 Hom. *Il.* 2, 484–486: ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι· ὑμεῖς γὰρ θεαὶ ἐστε πάρεστε τε ἰστέ τε πάντα, ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν.

siods Dichtung zu einem explizit angelegten Wissenstransfer. Dies passt auch zu der anschließenden Beschreibung des musischen Wirkens, wonach deren Künste nicht nur trösten und unterhalten, sondern stets auch ein bestimmtes Wissen vermitteln sollten.⁸

Nun finden wir in der Musenansprache an Hesiod jedoch in den Versen 27 und 28 eine merkwürdige Einschränkung:⁹ Denn die Musen offenbaren hier zweierlei Qualitäten ihres Könnens. Diese Qualitäten werden in vielen Deutungen und Übersetzungen kontrastiv gegenübergestellt, wonach das Wirken der Musen einerseits im Täuschen bzw. Lügen bestehe, andererseits in der Wahrheitsvermittlung. Exemplarisch hierfür steht Wests Übersetzung: „We know how to tell many lies that sound like truth, but we know to sing reality, when we will.“¹⁰ Wenn aber demnach die Musen sowohl Lügen verbreiten als auch Wahrheit künden, stellt sich die Frage: Wie kann der inspirierte Dichter bzw. der Rezipient der musisch inspirierten Dichtung überhaupt unterscheiden, was was ist? Was ist das für ein Wissen, das durch die Dichtung vermittelt wird? Selbst die Berufung auf die Musen würde demnach den Wahrheitsbezug der Dichtung nicht mehr garantieren können. Spätestens für Hesiods zweites Hauptwerk, den mahnenden und belehrenden *Werken und Tagen*, wäre der Rahmen eines solchen Dichtungsverständnisses mindestens irritierend.

Hesiods Musen scheinen den Dichter, und mit ihm den Leser, im Unklaren darüber lassen zu wollen, in welcher Beziehung zur Wahrheit die vermittelten Inhalte stehen. Einerseits liefert die musische Inspiration Hoffnung auf potentielle Einblicke in eine göttlich vermittelte Wahrheit, andererseits prahlen die Musen auch mit ihrer Kompetenz des ‚Lügens‘. Insofern Hesiod die Musen nicht auflösen lässt, ob sie dem Dichter nun die Wahrheit verkünden oder ‚Lügengeschichten‘ erzählen, scheint der Status des durch die Dichtung vermittelten Wissens mit Blick auf die Wahrheit¹¹ prekär zu sein. Sollen die Musen also hier als Wahrheitsgarant der

8 Mit unterschiedlichen Formulierungen (s. unten) drückt Hesiod aus, dass die Musen ein Wissen über die Genese und Qualität der göttlichen Ordnung und damit um das Gesetz aller Dinge vermitteln sollen.

9 Hes. *Th.* 27–28: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι / Wir verstehen viel Unwahres [pseudea] zu sagen, das dem Wahren [etyma] ähnlich ist, wir verstehen aber auch, wenn wir wollen, Wahrheit [alēthea] zu verkünden.

10 Hesiod, *Theogony and Work and Days*, hg. u. übers. Martin L. West, Oxford 1988, S. 3. Um zwei weitere Beispiele herauszugreifen: Gregory Nagy übersetzt ähnlich deutend: „We know how to say many deceptive things looking like genuine things, but we also know how, whenever we wish it, to proclaim things that are true.“ (Gregory Nagy, „The Meaning of Homoiōs (ὁμοῖος) in Theogony 27 and Elsewhere“, in: *Allusion, Authority, and Truth. Critical Perspectives on Greek Poetic and Rhetorical Praxis*, hg. v. Phillip Mitsis u. Christos Tsagalis, Berlin / Boston 2010, S. 153–167, hier S. 153). Auch Otto Schönberger setzt mit seiner Übersetzung einen kontrastiven Akzent: „[...] vielen Trug verstehen wir zu sagen, als wäre es Wahrheit, doch können wir, wenn wir es wollen, auch Wahrheit verkünden.“ (Hesiod, *Theogonie*, übers. u. hg. v. Otto Schönberger, Stuttgart 2011, ad. loc.).

11 Der für die hier behandelte Frage zugrunde liegende Wissensbegriff ist insofern spezifisch, als er seine Geltung aus dem Anspruch ableitet, Einsichten in wahre Zusammenhänge zu liefern, deren Maß das göttliche Allwissen und deren Garant das Musenbekenntnis ist. Einen

überlieferten Inhalte markiert werden? Dann würde die musisch inspirierte Dichtung als Vermittlerin eines Wissens qualifiziert, dessen Geltung sich aus der Einsicht in die göttliche Wahrheit speist. Wird diese Garantie mit dem ‚Lügenvers‘ (27) jedoch negiert, ließe sich der Anspruch der Dichtung als einer Vermittlerin von Nicht-Wissen in einem zweifachen Sinne deuten:¹² einerseits als Vermittlerin von womöglich unterhaltsamem, letztlich aber täuschendem Trug, dem es nicht um Wahrheitsvermittlung geht, andererseits als Vermittlerin einer Mischung von Wahrheit und Trug, die den Zweifel und einen nicht auflösbaren epistemischen Vorbehalt mit Blick auf den Wahrheitsstatus der Inhalte nach sich zieht. Selbst wenn demnach Dichtung Einsichten in wahre Zusammenhänge vermittelte, könnten die Rezipienten dieses vermittelte Wissen nicht als (untrügliches) Wissen erkennen.

Die diesen Beitrag leitende Frage nach dem (Nicht)Wissen der Dichtung bei Hesiod ist eine Frage danach, ob und inwiefern mit der Musenansprache der Anspruch der Dichtung verbunden ist, ein auf Wahrheit beruhendes Wissen zu vermitteln: Hebt Hesiod also mit der Musenansprache den Geltungsanspruch einer auf Wahrheit beruhenden Wissensvermittlung als Funktion von Dichtung auf? Oder verabsolutiert er ihn, indem er sich von anderer Dichtung polemisierend abzugrenzen sucht? Oder verbindet er mit der Musenansprache einen differenzierten Geltungsanspruch, wonach er zwischen verschiedenen Modi einer wahrheitsorientierten Wissensvermittlung unterscheidet? Ziel dieses Beitrages ist es, den epistemischen Geltungsanspruch zu ergründen, den Hesiod seinem dichterischen Werk einzuschreiben scheint.

Um einer Antwort näher kommen zu können, lohnt es sich, den Kontext der Musenansprache in den Blick zu nehmen, und zwar den näheren und den weiteren. Zum weiteren Kontext zählt ein vergleichender Blick auf den Sprachgebrauch der archaischen Dichtung und die Berücksichtigung weiterer Passagen des hesiodischen Werkes. Zum näheren Kontext gehört die Charakterisierung vom Wesen und Wirken der Musen im Musenhymnos. Der unmittelbare Rahmen der Musenansprache wiederum und die konkrete Adressierung stellen dann den nächsten Kontext dar. Die Worte, die Hesiod den Musen in den Mund legt und mit denen er den Wissensstatus seiner Dichtung anzeigt, lassen sich nur angemessen einordnen, wenn einerseits der Gebrauch der zentralen Begriffe auch im Umfeld des Proömons untersucht, andererseits aber ebenfalls berücksichtigt wird, wie er diese Worte einführt, an wen er sie adressieren lässt, wen er sie sprechen lässt und welche Funktion er den Musen zuschreibt. Es ist – so viel sei vorweggenommen – diese besondere Konstellation, die für die Deutung der Musenansprache die Vermutung nahelegen wird, dass sich Hesiod hiermit weder als fiktionsfreien

ähnlichen Anspruch an den Wissensbegriff wird Platon später im Dialog *Theaitetos* (vgl. 152c) seinen Sokrates beiläufig formulieren lassen, wonach eine Erkenntnis dann als Wissen (ὡς ἐπιστήμη οὐσα) gilt, wenn sie erstens sich ausschließlich auf Seiendes bezieht (τοῦ ὄντος ἀεὶ ἔστιν) und zweitens untrüglich (ἀψευδές) ist.

12 Vgl. zu den Potentialen der Inszenierung von Negation und Nicht-Wissen den Beitrag von Isabelle Fellner und Matthias Grandl im vorliegenden Band.

Philosophen oder Wahrheitskünder noch als Dichtungs- oder Wahrheits skeptiker noch als wahrheitsneutralen Phantasten stilisiert, sondern er vielmehr musisch inspirierte Dichtung als einen adressatenorientierten Wissenstransfer charakterisiert, der die Modi der Wahrheitsvermittlung über verschiedene Textsorten an die Rezeptionskompetenzen der Zuhörer anzupassen weiß.

Hesiod und nichts als die Wahrheit?

Zunächst sei jedoch das Spektrum der zahlreichen auf Vers 27 fokussierten Deutungen der Musenansprache in der Forschung skizziert. Eine weit verbreitete Auslegung besagt, dass Hesiod sich mit dem ersten Teil – den als Lügen verstandenen *pseudea* – gegen Homer wendet und mit dem zweiten Teil – der Wahrheit – sein eigenes Werk beschreibt: ‚Homer war Opfer der Trug kündenden Musen, ich – Hesiod – hingegen verkünde die Wahrheit.‘ Lange Zeit war diese Interpretation die dominierende.¹³ Auch Verdenius hat diese Auffassung für sich beansprucht und sie wie folgt zusammengefasst ‚The sentence is a paratactical expression for ‚Instead of producing deceptive pictures (as we did in Homeric epic) we shall now stick to the truth‘. Hesiod feels himself the champion of truth [...].‘¹⁴ Unabhängig davon, dass die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Hesiods Theogonie zu Homers Epen ungeklärt ist,¹⁵ fehlen dieser Deutung überzeugende Anhaltspunkte im Text selbst.¹⁶ Stroh konnte darüber hinaus zeigen, dass die Deutung des Verses 27 als Polemik gegen Homer ihren Ursprung erst im 19. Jahrhundert hat und mit der Erfindung der Gattung des didaktischen Epos für Hesiod einhergeht.¹⁷ Stroh selbst argumentierte dafür, die *pseudea* insofern als positiv konnotiert zu verstehen, als sie Ausdruck der künstlerischen Fähigkeit seien, plausible Geschichten zu erfinden und dadurch eine positive Wirkung auf die Seelen der Hörer auszuüben.¹⁸ Die selbst verkündete Lügenkompetenz der Musen stehe damit für ihre Fähigkeit einer rhetorisch und psychologisch wirksamen Ausgestaltung von be-

13 In nuce Friedrich Nietzsche: „Lügendesang ist homerisch, Wahrsang hesiodeisch“ (*Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 5, Berlin / New York 1995, S. 54). Diese Deutung wurde u. a. auch vertreten durch Friedrich Mehmel, „Homer und die Griechen“, *Antike und Abendland* 4 (1954), S. 16–41, hier S. 19–20; Herwig Maehler, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, Göttingen 1963; Athanasios Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius*, Heidelberg 1965, S. 63; Jürgen Blusch, *Formen und Inhalt von Hesiods individuellem Denken*, Bonn 1970, S. 14; Albin Lesky, *Die Geschichte der griechischen Literatur*, Bern / München 1971, S. 114–115.

14 Willem J. Verdenius, „Notes on the Proem of Hesiod’s Theogony“, *Mnemosyne* 25 (1972), S. 225–260, hier S. 234.

15 Vgl. z. B. zur Annahme der Priorität Hesiods Michael Reichel, „Das griechische Epos“, in: *Handbuch der griechischen Literatur der Antike*, Bd. 1: *Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit*, hg. v. Bernhard Zimmermann, München 2011, S. 7–78, hier S. 28–29 sowie Øivind Andersen / Dag Haug, *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*, Cambridge / New York 2012.

16 Vgl. Jenny Strauss, *Hesiod’s Cosmos*, Cambridge 2003, S. 58–63.

17 Vgl. Wilfried Stroh, „Hesiods lügende Musen“, in: *Studien zum antiken Epos*, hg. v. Herwig Görgemanns u. Ernst A. Schmidt, Meisenheim am Glan 1976, S. 85–112, hier S. 110–112.

18 Vgl. ebd., S. 100.

liebigen Inhalten. Hesiod mache sich damit frei von inhaltlichen Verpflichtungen. Strohs Argumentation für eine positive Wertschätzung der ‚Lügen‘ erhielt jedoch nur wenig Zuspruch.¹⁹ Mit Rösler,²⁰ Kannicht,²¹ Stein,²² Nagy²³ oder Primavesi²⁴ erhält die Forschungsmeinung, dass sich Hesiod mit dem ‚Lügenvers‘ gegen andere Dichter oder Kunstformen wendet und sich als Wahrheitsdichter von diesen abheben möchte, weiterhin prominente Zustimmung. Auch West fasste den Sinn der Passage in dieser Lesart zusammen: „[...] admittedly, we sometimes deceive; but when we choose, we can reveal the truth, and we are going to reveal it to you.“²⁵ Doch auch hier gilt, dass für den Zusatz: „and we are going to reveal the truth to you“ die Grundlage im Text fehlt. Es gibt schlicht keinen Hinweis dafür, dass die Musen Hesiod anders behandeln als andere Dichter, denen sie ihre Kunst offenbaren. Im Gegenteil, sie legen ihre spezifischen Kompetenzen offen, die eindeutig darin bestehen, sowohl wahrheitsähnliche *pseudea* zu erzählen als auch die unvermittelte *alēthea* zu verkünden.²⁶ Dass die Musen im Begriff sind, für Hesiod nur ihr halbes Können zu verwirklichen, finden wir nirgends angedeutet.

Hesiod als Dichtungsskeptiker?

Neitzel plädiert in seiner Replik gegen Stroh dafür, dass Hesiod die Musen mit beiden Versen die Ausgeschlossenheit verlässlicher Auskunft über Göttliches in jeglicher nicht-hesiodischen Dichtung künden lässt. Wo Trug mit im Spiel ist, sei sichere Erkenntnis nicht möglich. Hesiod habe durch die Musenoffenbarung erkannt, dass hierin das Problem bisheriger Dichtung lag, und hebe sich davon

19 Hierzu zählen u. a. Wolfgang Hübner, „Hermes als musischer Gott“, *Philologus* 130/1–2 (1986), S. 153–174 sowie jüngst Stefan Feddern, *Der antike Fiktionalitätsdiskurs*, Berlin / Boston 2018, S. 119–136, der auch die Gegenpositionen zu Strohs Argumentation anführt.

20 Vgl. Wolfgang Rösler, „Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike“, *Poetica* 12 (1980), S. 283–319 sowie bestätigend Wolfgang Rösler, „Fiktionalität in der Antike“, in: *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg. v. Tobias Klaus u. Tilmann Köppe, Berlin 2014, S. 363–384, hier S. 374: „Sie [sc. die Musen] könnten ganz nach Belieben das eine tun, aber auch das tun, was ihrer eigentlichen Funktion, der Vermittlung des Wahren, am entferntesten wäre – was sie tatsächlich aber eben nicht tun.“ Das musische Können aus Vers 27 wird damit jedenfalls explizit für Hesiods Werk ausgeschlossen.

21 Vgl. Richard Kannicht, „Der alte Streit zwischen Philosophie und Dichtung. Grundzüge der griechischen Literaturauffassung“, in: *Paradeigmata. Aufsätze zur griechischen Poesie*, hg. v. Richard Kannicht, Lutz Käppel u. Ernst A. Schmidt, Heidelberg 1996, S. 183–223, hier S. 193.

22 Vgl. Elisabeth Stein, *Autorbewußtsein in der frühen griechischen Literatur*, Tübingen 1990, S. 11–13.

23 Vgl. Gregory Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca / London 1990, hier S. 45: „We see here what can be taken as a manifesto of pan-Hellenic poetry, in that the poet Hesiod is to be freed from being a mere ‚belly‘ – one who owes his survival to his local audience with its local traditions: all such local traditions are *pseúdea* ‚falsehoods‘ in face of the *alētheía* ‚true things‘ that the Muses impart specially to Hesiod.“

24 Vgl. Oliver Primavesi, „Zum Problem der epischen Fiktion in der vorplatonischen Poetik“, in: *Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters. Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag*, hg. v. Ursula Peters u. Rainer Warning, Paderborn 2009, S. 105–120, hier S. 108–112.

25 Hesiod, *Theogony*, hg. u. komm. v. Martin L. West, Oxford 1966, S. 162.

26 Die Reihung *idmen* [...] *idmen* scheint vielmehr additiv, nicht kontrastiv zu verstehen zu sein, vgl. Clay, *Hesiod's Cosmos*, S. 60.

nun ab, indem er, persönlich von den Musen dazu beauftragt, Göttliches von den Göttern künde.²⁷ Auch wenn Neitzel mit seiner Zuschreibung beider Verse zur nicht-hesiodischen Dichtung wenig Unterstützung fand, stellt sein Ansatz, beide Verse insofern als eine einheitliche Botschaft zu verstehen, als in der Musenkündigung Trug und Wahrheit ununterscheidbar miteinander vermischt vorkommen können, auch das Fundament einer Interpretation dar, die in der englischsprachigen Forschungsliteratur der letzten Jahre vermehrt Zulauf fand. Dieser zufolge spreche Hesiod hier entweder über Dichtung im Allgemeinen oder aber wenigstens über das ihn leitende Dichtungsverständnis, wonach für den Dichter bzw. die Rezipienten Wahres und Gelogenes nicht unterscheidbar seien. Die Musen gelten demnach als gewieft „Trickster“,²⁸ denen letztlich nicht zu trauen sei. Denn sie offenbaren eine ihren Verkündungen innewohnende, nicht aufzulösende Ambiguität.²⁹ Damit wird Hesiod zum Begründer eines Dichtungsskeptizismus erklärt: Die Musen kennen Wahrheit und Täuschung, dem Dichter bzw. dem Rezipienten geben sie aber keine Möglichkeiten und Hinweise an die Hand, beides voneinander zu unterscheiden.³⁰ In einer positiven Wendung dieser Deutung stellen sie ihr Publikum darauf ein, nicht einfältig mit dem Vermittelten umzugehen,³¹ bzw. stimmen es auf eine verrätselte Botschaft³² und eine „interpretative wavelength“ ein.³³

Damit ginge es uns Rezipienten der Dichtung letztlich so wie Penelope in ihrer berühmten Einschätzung der Glaubwürdigkeit von Träumen im 19. Buch der *Odyssee*, der zufolge uns der Maßstab fehlt, die täuschenden von den Wahrheit kündenden Träumen zu unterscheiden.³⁴ Gemäß einem solchen Verständnis kann es nur zu einem unauflösbaren Zweifel gegenüber den Inhalten der Dichtung kommen. Apologeten dieser Deutung dürften folgerichtig ihre These dann aber auch nicht mit Verweisen auf andere Passagen der hesiodischen Dichtung stützen, da diese Inhalte in der vorgeschlagenen Lesart stets mit dem Vorzeichen des Vorbehalts und der Ungewissheit belastet wären. Dies geschieht u. a. de facto bei Tor,

27 Vgl. Heinz Neitzel, „Hesiod und die lügenden Musen. Zur Interpretation von Theogonie 27f.“, *Hermes* 108 (1980), S. 387–401, hier S. 393–394.

28 Vgl. Louise H. Pratt, *Lying and Poetry from Homer to Pindar. Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetics*, Ann Arbor 1993, S. 112.

29 Vgl. Robert Lamberton, *Hesiod*, New Haven / London 1988, S. 59; Clay, *Hesiod's Cosmos*, S. 64 sowie Shaul Tor, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology*, Cambridge 2017, S. 61–94.

30 Zimmermann spricht gar von einer gravierenden „Heimtücke“ der Musen, vgl. Bernhard Zimmermann, „Der Macht des Wortes ausgesetzt, oder: Die Entdeckung der Fiktionalität in der griechischen Literatur der archaischen und klassischen Zeit“, in: *Faktuales und fiktionales Erzählen. Interdisziplinäre Perspektiven*, hg. v. Monika Fludernik, Nicole Falkenhayner u. Julia Steiner, Würzburg 2015, S. 47–57, hier S. 48.

31 Vgl. Tor, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology*, S. 92: „This prescriptive and didactic insight, that we must approach the Muses gift's with caution, is one which we can evaluate and determine for ourselves on the basis of her address.“

32 Vgl. auch Pratt, *Lying and Poetry from Homer to Pindar*, S. 110.

33 Christos C. Tsagalis, „Poetry and Poetics in the Hesiodic Corpus“, in: *Brill's Companion to Hesiod*, hg. v. Franco Montanari u. Antonios Rengakos, Leiden [u. a.] 2009, S. 131–177, hier S. 134.

34 Vgl. Hom. *Od.* 19, 560–569.

der sein Argument, dass die Musen keine Möglichkeit bieten, ihre wahren von ihren falschen Aussagen zu unterscheiden, begründet, indem er mit einer Analyse der theologischen Konzeptionen der *Theogonie* die Musenkündigung dann doch für bare Münze nimmt.³⁵ Die Annahme, dass Hesiod tatsächlich einen solchen Dichtungsskeptizismus begründen wollte, scheint allerdings schon mit Blick auf sein zweites Werk fragwürdig zu sein. Denn die *Werke und Tage*, die auf der in der *Theogonie* dargestellten Weltordnung aufruhen, sind unverkennbar von einer ethischen Ernsthaftigkeit geleitet, die von falschem Handeln weg- und zu richtigem Handeln hinführen möchte. Wenn dies alles durch den einleitenden Bezug auf die Musen unter dem expliziten Vorbehalt stünde, genauso falsch wie richtig sein zu können, könnte sich der Dichter die Mühen des Niederschreibens auch sparen – es sei denn, der einzige Anspruch der Dichtung läge in der Unterhaltung. Hesiods Schilderungen zum Auftrag und Wirken der Musen geben – so werden wir später sehen – zu einer solchen Vermutung wenig Anlass. Bereits die *Werke und Tage*, die das Pfand der Gültigkeit ihrer vermittelten Wahrheiten ebenfalls aus ihrer Vermitteltheit durch die Musen beziehen, scheinen mit ihrem konkreten ethischen und lebenspraktischen Anspruch gegen einen solchen Verdacht zu sprechen.

Wahrheitsähnliche Fiktion – Platon und die „Lüge“

Doch was hat es dann mit den *pseudea* auf sich? Müssen wir hierin zwangsläufig den negativ konnotierten Trug, die Täuschungsabsicht bzw. die Lüge sehen und folglich die Betonung bei der Deutung des Verses 27 so legen, dass hier Falsches verkündet wird, das nur *den Anschein* des Wahren trägt? Oder ist auch ein positives Verständnis möglich, so dass die Qualifizierung der *pseudea* durch ihre Wahrheitsnähe (*etymoisin homoia*) nicht auf den Schein und die Täuschung weist, als würden sie nur so *klingen* oder *aussehen wie* Wahres, sondern vielmehr auf die Gemeinsamkeit mit und eine gewisse Äquivalenz zu dem Wahren, so als *seien* sie dem Wahren ähnlich oder in gewisser Hinsicht gleich? Denn auch wenn *homoios* im archaischen Epos nicht zwangsläufig auf eine äquivalente Beziehung verweist,³⁶ so müssen doch die als wahrheitsähnlich qualifizierten *pseudea* wenigstens einen gemeinsamen Bezugspunkt zum Wahren aufweisen.³⁷

Die Möglichkeit eines positiven Verständnisses von *pseudes* finden wir ausgerechnet bei Platon entfaltet, der wirklich nicht im Verdacht steht, ein Freund des Trugs und der Lüge zu sein. Dieses Verständnis soll hier kurz dargelegt werden, ehe wir diskutieren, ob ein solches Verständnis auch für die Musenrede der *Theogonie* in Frage kommen kann. Im zweiten Buch der *Politeia* hebt Sokrates an, über

35 Vgl. Tor, *Moral and Divine in Early Greek Epistemology*, S. 90–91.

36 Für die Anzeige eines Äquivalenzbezugs und gegen ein bloßes Ähnlichkeitsverhältnis argumentiert Bruce Heiden, „The Muses’ Uncanny Lies: Hesiod, Theogony 27 and its Translators“, *American Journal of Philology* 128/2 (2007), S. 153–175. Dagegen argumentiert Nagy, „The Meaning of Homoios (ὁμοῖος) in Theogony 27 and Elsewhere“.

37 Für ein ‚unscharfes‘ Verständnis von *homoios* als ‚ähnlich‘ und ‚identisch‘ argumentieren Clay, *Hesiod’s Cosmos*, S. 60 sowie insb. Tor, *Moral and Divine in Early Greek Epistemology*, S. 69–71.

die bestmögliche Ausbildung der Wächter zu diskutieren und beginnt mit der frühkindlichen Erziehung. Hierzu gehöre neben der Ausbildung der körperlichen (*gymnastikē*) auch die Ausbildung der seelischen Vermögen (*musikē*). Ein Teil der musischen Ausbildung seien die Reden (*logoi*), die wiederum wahr (*alēthes*) oder unwahr (*pseudos*) sein können.³⁸ Indem Sokrates sich nun auf die akzeptierte Praxis beruft, dass den Kindern zunächst Geschichten erzählt werden, die im Ganzen zwar unwahr seien, teilweise aber doch Wahres beinhalteten,³⁹ macht er einerseits darauf aufmerksam, dass es sinnvoll wäre, die Wahrheitsvermittlung nach pädagogischen Kriterien anzupassen.⁴⁰ Andererseits nutzt er die Zustimmung zu diesem Verständnis von Mythen als unwahre Reden dazu, eine Diskussion darüber anzuschieben, was mit solchen Geschichten den Kindern beigebracht werden soll, aber auch inwiefern sie dazu beitragen können, unsachgemäße Unwahrheiten zu vermitteln und dadurch falsche Meinungen zu verfestigen.⁴¹ So zeigt Sokrates im Folgenden an der traditionellen Dichtung, warum diese zu der Erziehung tauglicher Wächter nichts beitrage bzw. sogar schädlich sei. Schlechte Dichtung zeichne sich grundsätzlich u. a. dadurch aus, dass sich die dichterische Darstellung nicht an den wesentlichen Eigenschaften der von der Dichtung nachgebildeten Gegenstände orientiere. So dürften beispielsweise Götter nicht als an sich schlecht, schlecht handelnd oder Schlechtes verursachend präsentiert werden, da das Göttliche nur Ursache von Gutem sein könne. Außerdem sollten Götter als in jeglicher Hinsicht unwandelbar dargestellt werden, da sie vollkommen seien. Helden wiederum sollten, sofern sie wahrhaft heldenhaft handelten, als tapfer und besonnen geschildert werden, und für menschliche Handlungen insgesamt gelte es zu zeigen, dass Ungerechte unglücklich und Gerechte glücklich wären. Wenn Sokrates in diesem Zusammenhang Hesiod und Homer tadelt, zielt er demnach nicht auf das Genre ihrer Wahrheitsvermittlung – unwahre Mythen (*pseudeis mythoi*) –, sondern auf die Qualität ihrer Dichtung. Zu tadeln sei nämlich jemand, der „schlecht lüge“,⁴² also jemand, der Unwahrheiten in einer nicht angemessenen Weise dichte, d. h. „wenn jemand in seiner Rede das Wesen – bei den Göttern und Helden, welcher Art sie sind – in einer schlechten Weise darstellt, wie wenn ein Maler dasjenige, dem er sein Bild ähnlich machen möchte, nicht angemessen abbildet.“⁴³ Schlecht „lügt“ folglich ein Dichter nur dann, wenn er sich nicht an den wesentlichen Eigenschaften des Vorbildes orientiert, welches er abzubilden

38 Vgl. Pl. R. 376e.

39 Vgl. ebd. 377a.

40 Denn Sokrates kritisiert nicht, dass wir die musische Ausbildung mit ‚unwahren‘ Reden beginnen, im Gegenteil: παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν / „Es ist notwendig in beiden ‚Arten der Rede‘ gebildet zu werden, zuerst jedoch in den unwahren“ (ebd.).

41 Vgl. ebd. 377b.

42 Vgl. ebd. 377e: εἰάν τις μὴ καλῶς ψεύδεται.

43 Ebd.: ὅταν εἰκάξῃ τις κακῶς οὐσίαν τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἷοί εἰσιν, ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν ἑοικότα γράφων οἷς ἂν ὁμοία βουλευθῇ γράψαι.

versucht. Das Erzählen von „Lügenerzählungen“, also von fiktiven Geschichten⁴⁴ bzw. Mythen ist für Sokrates erlaubt, ja explizit erwünscht, wenn sie sich an den Kriterien orientieren, die Sokrates in den angesprochenen Passagen bei Hesiod und Homer nicht wiederfindet. Der Anspruch an Dichtung für die Erziehung junger Wächter besteht folglich im „schönen Lügen“ (*kalōs pseudein*) und in der Darstellung wesentlicher Eigenschaften (*eikazein ousian*), d. h. in der Prägung von richtigen Meinungen und Vorstellungen durch Geschichten, die Einsichten in wahre Zusammenhänge durch fiktive Handlungen entfalten.⁴⁵ Hier erfolgt auch eine weitere Differenzierung: Während die „echte Unwahrheit“⁴⁶ als eine der Seele einwohnende Unwissenheit stets zu tadeln sei,⁴⁷ gebe es für die Unwahrheit in den Worten (*to en tois logois pseudos*) Anwendungsfälle, in denen sie durchaus nützlich und gut sei. Hierzu zählten auch die Mythen, wenn sie denn so gestaltet seien, dass sie sich der Wahrheit möglichst anglichen.⁴⁸ So lässt Platon seinen Sokrates selbst wenig später einen Mythos erzählen, den er explizit als eine unter den diskutierten Kriterien erlaubte Unwahrheit beschreibt⁴⁹ und für gut erachtet, selbst wenn er nur langsam eine das Verhalten verändernde Einsicht bewirken sollte.⁵⁰

Für Platon ist also das Erzählen von *pseudea* – d. h. von nicht wahren Geschichten – ein legitimer und notwendiger Teil der Seelenbildung, der dann als eine besondere Form der Wahrheitsvermittlung gilt, wenn die Rede mit Blick auf die Rezeptionskompetenzen der Zuhörer so gestaltet wird, dass diejenigen, die die ganze Wahrheit nicht begreifen können, dennoch Richtiges an der Geschichte, die mit Blick auf die dargestellten Ereignisse unwahr ist, erfassen können. Geschichten, in denen ungerechte Menschen als glücklich dargestellt werden, sind damit zwar ebenso unwahr im Sinne ihres Fiktionscharakters. Sie sind darüber hinaus aber auch gemäß Platons Verständnis schlechte Unwahrheiten, weil sie das Wesen und die Folgen der Ungerechtigkeit falsch abbilden.⁵¹ Geschichten hingegen, die den Nutzen von rechtem Verhalten offenlegen, können Wahrheiten im Sinne von Einsichten in gute Handlungsweisen vermitteln, obwohl sie selbst unwahr, nämlich fiktiv, sind,⁵² indem sie einen richtigen Zusammenhang in einer fiktiven

44 Vgl. zum Verständnis der Falschheit als Fiktion auch Stefan Büttner, *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen / Basel 2000, S. 140.

45 Götter dürften als Strafende dargestellt werden, wenn ersichtlich werde, dass die Strafe nützlich und hilfreich für den Bestraften sei (vgl. Pl. R. 380b).

46 Ebd. 382a–c: τό ὡς ἀληθῶς ψεύδος bzw. τὸ τῷ ὄντι ψεύδος 382a–c.

47 Vgl. ebd. 382b.

48 Vgl. ebd. 382c–d: καὶ ἐν αἷς νυνδὴ ἐλέγομεν ταῖς μυθολογίαις, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι ὅπη τάληθες ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν, ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεύδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρῆσιμον ποιοῦμεν.

49 Vgl. ebd. 414b–c: τίς ἂν οὖν ἡμῖν, ἣν δ' ἐγώ, μηχανὴ γένοιτο τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων, ὧν δὴ νῦν ἐλέγομεν, γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους πείσαι μάλιστα μὲν καὶ αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας, εἰ δὲ μή, τὴν ἄλλην πόλιν.

50 Vgl. ebd. 415c.

51 Vgl. ebd. 392b.

52 Vgl. hierzu auch Pratt, *Lying and Poetry from Homer to Pindar*, S. 146–156 sowie Christopher Gill, „Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction“, *Philosophy and Literature* 3 (1979), S. 64–78.

Handlung entfalten und damit die Meinungen von Menschen ordnen und prägen, die das Wesen der Gerechtigkeit noch nicht begreifen können: „Derartiges wollen wir <unseren Dichtern> auftragen, dass sie es singen und entsprechende Mythen dichten.“⁵³ Das Kriterium für die Qualität fiktionaler Dichtung ist demnach sekundär ein ethisches, primär jedoch ein epistemologisches, insofern für Platon die Erkenntnis allgemeiner, begrifflicher Zusammenhänge (d. h. *eidos* oder *ergon*) zum Maßstab für eine gelungene dichterische Nachahmung wird, während diejenigen ‚Künstler‘, die nicht das Wesen der Dinge, sondern nur ihre sinnlichen Erscheinungsformen fokussieren und folglich auf die spiegelbildartige Nachahmung äußerer Eigenschaften oder auf die Befriedigung des jeweiligen Publikums geschmacks zielen, zum Gegenstand seiner berüchtigten Dichterkritik werden.⁵⁴

Qualifizierte Fiktion

Natürlich soll und kann Platon nicht als Gewährsmann für eine Hesiod-Interpretation herhalten.⁵⁵ Vielmehr soll dieses Verständnis der *pseudea* als einer qualifizierten Fiktion im Sinne einer an den wesentlichen Eigenschaften des Vorbilds orientierten Nachbildung im Folgenden als denkbare Deutung von Vers 27 herangezogen und geprüft werden. Es ist nicht leicht, ein in diesem Sinne positives Verständnis der *pseudea* auf einen deutschen Begriff zu bringen. Denn während die Lüge, der Trug oder die Täuschung mit fehlender Anerkennung und vorsätzlicher Fehllenkung verbunden sind, fehlt der Fiktion die Verbindung mit einem Wahrheitskriterium. Die Kategorien richtig und falsch gelten im Fiktionalen nicht.⁵⁶ Auf einem solchen Fiktionsverständnis baut Stroh seine Argumentation auf, der die ‚Lügen‘ des Verses 27 nicht mit einer negativen, sondern mit einer positiven Wertung verbindet. Mit Hesiod, so Stroh, rücke der Anspruch auf Wissensvermittlung und Tatsachenerzählung in den Hintergrund. Es komme demnach nicht auf das *Was*, sondern auf das *Wie* der Dichtung an und damit auf die Kunst der Darbietung und die Fähigkeit der Seelenlenkung. Nicht das Referieren der Wahrheit, sondern das Wahrscheinlichmachen der Lüge wäre hier die Kunst der hesiodischen Musen. Zugespitzt formuliert Stroh: „[...] bei Homer ist die Muse eine Art Geschichtsprofessorin, bei Hesiod eine Lehrerin für Rhetorik.“⁵⁷ Die positive Konnotation der musischen *pseudea* bei Stroh hängt also an ihrer völligen Loslösung vom Wahrheitsanspruch und ihrer Gabe der überzeugenden Schmeichelei, indem die Musen in sich geschlossene, plausible Geschichten erzählen und damit trösten und erheitern. Dies ist *nicht* die positive Wendung, die hier für die *pseudea*

53 Pl. R. 392b: καὶ τὰ μὲν τοιαῦτα ἀπερεῖν λέγειν, τὰ δ' ἐναντία τούτων προστάξειν ἄδειν τε καὶ μυθολογεῖν.

54 Vgl. ebd. 595a–608b.

55 Die konsequente Durchführung einer platonischen Hesiod-Interpretation erfolgt demgegenüber bei Elizabeth Belfiore, „Lies Unlike the Truth: Plato on Hesiod, Theogony 27“, *TAPA* 115 (1985), S. 47–57.

56 Vgl. Feddern, *Der antike Fiktionalitätsdiskurs*, S. 120–121.

57 Stroh, „Hesiods lügende Musen“, S. 100.

vorgeschlagen werden soll und nach der gerade die inhaltliche Gebundenheit an das wirklich Geltende, an das Wahre die musischen *pseudea* für die Wissensvermittlung qualifiziert.

Gute Lügen, schlechte Lügen

Doch scheitert eine solche Deutung nicht bereits, wenn wir die übrigen Passagen in den Blick nehmen, in denen Hesiod mit verwandten Begriffen arbeitet? In der *Theogonie* lässt Hesiod die schreckliche Eris die personifizierte *Pseudea* gebären, in Geschwisterschaft mit Mühsal, Vergessen, Hunger, Schmerzen, Zwietracht usw.⁵⁸ In diesem Kontext ist kein positiver Aspekt denkbar. Auch die Verwendung der *pseudea* in den *Werken und Tagen* lässt keinen Spielraum einer positiven Deutung: Pandora wird u. a. auch mit *pseudea* bestückt, um den Menschen zur Strafe für des Prometheus' Taten Elend zu bringen.⁵⁹ An einer weiteren Stelle am Ende der *Werke und Tage* werden die *pseudea* zum Spott und zu den listigen Reden hinzugegruppert.⁶⁰ Kurz zuvor ermahnt Hesiod seinen Bruder, nicht aus Geschwätzigkeit zu lügen,⁶¹ so dass das konkrete Lügenverbot an dieser Stelle zumindest nicht als generelles Gebot gekennzeichnet wird. Des Weiteren wird das Lügen aber negativ markiert und mit vernichtenden Konsequenzen verbunden, wenn es im Kontext einer Zeugenaussage gegen das Recht Anwendung findet – und mit Absicht und unter Meineid vorgetragen wird.⁶²

In all diesen Fällen ist die mit *pseudea* oder *pseudein* ausgedrückte Falschaussage einerseits mit negativen Absichten und andererseits mit negativen Konsequenzen verbunden: Denn Ziel des gerügten Lügens ist das bewusste Täuschen, um von eigenen Fehlern abzulenken.⁶³ Und in dem einen offenbar akzeptierten Fall des Täuschens – nämlich bei der Herstellung der Pandora – wird das Täuschen und Schmeicheln eingesetzt, um die Trugversuche des Prometheus mithilfe der List der Pandora zu bestrafen, was für die getäuschten Menschen mit viel Leid verbunden ist. Doch ebenso wie Hesiod neben der zerstörerischen Form des Streits, der schrecklichen Eris, eine sinnvolle, nützliche, produktive Form des Streits, eine gute Eris kennt,⁶⁴ lässt sich auch neben der explizit genannten, schändlichen Form der *Pseudea* (*Th.* 229) eine sinnvolle und förderliche Art der *pseudea* denken.⁶⁵ Es ließe sich jedenfalls mit keiner hesiodischen Passage begründen, dass die *pseudea*

58 Vgl. Hes. *Th.* 226–232.

59 Vgl. Hes. *Op.* 78–82.

60 Vgl. ebd. 787–788.

61 Vgl. ebd. 709: μηδὲ ψεύδεσθαι γλώσσης χάριν. Tor, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology*, S. 6 übersetzt: „to give a lying grace with one's tongue“.

62 Vgl. Hes. *Op.* 282–284: ὅς δέ κε μαρτυρήσιν ἐκὼν ἐπίορκον ὁμόσας ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάβης νήκεστον ἄασθῃ, τοῦ δέ τ' ἀμαυροτέρῃ γενεῇ μετόπισθε λείλειπται. / „Und auch unter den Göttern selbst sollten Lügen und Streit durch den göttlichen Schwur des Styx eingedämmt werden.“ Vgl. Hes. *Th.* 783.

63 Vgl. Hes. *Th.* 783; *Op.* 283; ebd. 709.

64 Vgl. Hes. *Op.* 11–26.

65 Vgl. hierzu auch Heiden, „The Muses' Uncanny Lies“, S. 171.

der Musen in einer Reihe mit Schmerz, Mord oder Hunger stehen könnten, in welche die personifizierten *Pseudea* als Töchter der schrecklichen Eris eingruppiert wurden – warum sollten auch die Musen den Dichtern etwas derartig Schlechtes zukommen lassen? Hesiod hat die Musen jedenfalls weder als Sadistinnen noch als Rachegöttinnen charakterisiert.

Um die musischen *pseudea* als spezifisch qualifizierte *pseudea* von den listigen und trügenden Lügen der anderen Passagen abzugrenzen, ist es sinnvoll, die Äußerung der Musen in den Kontext ihrer Aufgaben, Eigenschaften und Ziele zu setzen.

Dass eine Wertschätzung gegenüber *pseudea* in der archaischen Dichtung keinen Ausnahmefall darstellen würde, soll hier nur kurz angedeutet werden. Ist es in Pindars *Siebter Nemee* noch umstritten, ob die Ehrwürdigkeit, die Pindar den *pseudea* und der geflügelten Kunst Homers zuschreibt,⁶⁶ Ausdruck von Anerkennung⁶⁷ oder Anlass seiner Kritik darstellt, so stellt Theognis die Fähigkeit des Nestor, „*pseudea* zu äußern, die der Wahrheit ähnlich sind“,⁶⁸ in eine Reihe mit eindeutig positiv konnotierten Tugenden wie der Sophrosyne und der Schnelligkeit.⁶⁹ Und dann haben wir natürlich noch die Parallelstelle zu unserem Vers 27 in der *Odyssee* (19, 203). Odysseus stellt sich dort in seiner Tarnung als Bettler durch die bohrende Nachfrage der Penelope nach seiner Herkunft gedrängt als Kreter vor, der schon viele Jahre fern der Heimat umherirrt, und spricht dabei gleichzeitig über sich in erster (als Bettler) und dritter Person (über Odysseus). Diese Rede kommentiert der Erzähler wie folgt: „Er sprach, indem er viele *pseudea* erzählte, die dem Wahren ähnlich sind.“⁷⁰ Während bei Homer die mit *pseudein* verbundene Falschaussage sonst stets abschätzig behandelt wird, können wir hier keine negative Bewertung erkennen. Im Gegenteil, vor der Rede wird Odysseus noch als vielkluger (*polymētis*) Odysseus bezeichnet. Athene fühlt sich im 13. Buch zudem ganz explizit mit Odysseus aufgrund dessen Klugheit verbunden, da sie ihn dazu anleite, Vorsicht walten zu lassen, in diesem guten Sinne stets listig vorzugehen und sich selbst in Erwartung des inständig herbeigesehnten Wiedersehens mit seiner Familie nicht sofort zu erkennen zu geben und damit den Erfolg seiner sicheren Rückkehr zu gefährden, sondern zuvor die Lage zu erkunden und die Menschen zu prüfen.⁷¹ Odysseus' *pseudea* werden hier deshalb nicht getadelt, weil sie einem guten Zweck dienen: seiner ungefährdeten und gut vorbereiteten

66 Vgl. Pi. N. 7, 22: ἐπεὶ ψεύδεσσι οἱ ποτανᾶ τε μηχανᾶ σμενὸν ἔπειστί τι.

67 Vgl. Eugen Dönt, „Pindars siebente nemeische Ode“, *Wiener Studien* 98 (1985), S. 105–114, hier S. 109–110 sowie L. Bornemann / G. F. Unger, „Pindar's siebente nemeische Ode ein Sieger-todtenlied“, *Philologos* 45/4 (1886), S. 596–613, hier S. 602; dagegen Rösler, „Fiktionalität in der Antike“ sowie Feddern, *Der antike Fiktionalitätsdiskurs*, S. 107.

68 Thgn. 712–713: εἰ ψεύδεα μὲν ποιοῖς ἐτύμοισιν ὅμοια, γλῶσσαν ἔχων ἀγαθὴν Νέστορος.

69 Vgl. Thgn. 698–718.

70 Hom. *Od.* 19, 203: ἵσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὅμοια. Zur alternativen Übersetzung von ἵσκε (als εἵσκειν) vgl. Nagy, „The Meaning of Homoios (ὁμοῖος) in Theogony 27 and Elsewhere“, S. 164: „He made likenesses (eiskein), saying many deceptive things looking like (homoia) genuine things.“

71 Vgl. Hom. *Od.* 13, 287–350.

Heimkehr, wodurch sie auch im Sinne der Penelope sind. Zum anderen sind sie dem Wahren ähnlich, weil Odysseus in seiner Vorstellungsrede bei aller klugen Verstellung eben auch das Wesentliche von dem preisgibt, was ihn ausmacht. Das nämlich, was er über sich in dieser Geschichte im Wesenskern sagt, stimmt mit der Wahrheit überein: Er ist weitgereist, lang der Heimat entrissen, voll von schmerzhafter Sehnsucht. Die Erzählung gibt über seine Geschichte und über seinen Seelenzustand Auskunft. Odysseus erfindet hier also in guter Absicht eine Geschichte, ohne dabei über das, was ihn in der Odyssee kennzeichnet, zu lügen.⁷² Er möchte mit seiner Geschichte Penelope weder strafen noch von einem seiner Fehler ablenken noch über das täuschen, was ihn im Wesentlichen ausmacht. Wir sehen also auch bei Homer, trotz der Schmähung des Lügens in anderen Fällen seiner Epen, die Notwendigkeit, die Bewertung des *pseudea legein* kontextabhängig zu betrachten. Auffällig ist jedenfalls, dass sowohl bei Homer als auch bei Hesiod und Theognis die als *wahrheitsähnlich* charakterisierten *pseudea* sich von einer sonst eindeutig negativen Bewertung des Lügens abheben.

Die Kompetenz der Musen

Betrachten wir nun also die Aussagen der Musen vor dem Hintergrund ihres konkreten Vorhabens mit Hesiod und der ihnen allgemein zugeschriebenen Ziele, Aufgaben und Wirkungen. Gerahmt wird die direkte Ansprache der Musen mit einem ebenso direkten Hinweis auf das Ergebnis und den Sinn ihres Erscheinens: „Diese nun lehrten einst Hesiod schönen Gesang.“⁷³ Wir können allein von der Qualifizierung der gelehrten Sangeskunst als schön (*kalē*) noch keine Rückschlüsse auf ihr Verhältnis zur Wahrheit ziehen.⁷⁴ Interessant ist aber in Verbindung mit der direkten Musenaussage der Hinweis auf die ‚Lehrtätigkeit‘. Die Lehre der Musen wird erklärt und konkretisiert durch die Kompetenzen der Musen, auf welche die Musen selbst in ihrer Ansprache verweisen und die sie anschließend auch

72 Darüber hinaus, so die Deutung von Heiden, „The Muses’ Uncanny Lies“, S. 166–168, ist die Geschichte dem Wahren äquivalent, weil sie dem gleicht, was Penelope noch von Odysseus erinnert.

73 Hes. Th. 22: αἶ νύ ποθ’ Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν αἰοιδῆν.

74 Kambylis (*Die Dichterweihe und ihre Symbolik*, S. 61–62) versuchte hieraus bereits seine These zu begründen, dass die Musen des Hesiod einzig Richtiges und Wahres vermittelten. Das Wahre sei mit dem Schönen gleichgesetzt. So gerne ich mich auf diese Argumentation stützen würde, so unangebracht wäre es. Denn Hesiod verwendet *kalos* zwar auch für die Beschreibung der Gestalt der zweifelsohne positiv evaluierten Aidos und Nemesis, des Anstands und des gerechten Ausgleichs (*Op.* 196–199), so dass man hier in der Schönheit ein Äquivalent zu einer wesenhaften, inneren Güte verstehen könnte. Aber bereits wenn die Aphrodite, die für das Lächeln, die Liebkosung, die süße Lust und damit für den äußeren Liebreiz verehrt wird (*Th.* 203–206), als *kalē theos* (*Th.* 194) beschrieben wird, scheint die Attribuierung des Schönen unabhängig von ethisch anspruchsvolleren Ambitionen zu sein. Am deutlichsten aber wird diese Unabhängigkeit des Schönen vom Guten bei Hesiod, wenn die mit etlichem Leid befüllte Pandora nach der Beschreibung ihrer göttlichen Dekoration als *kalon kakon* – als schönes Übel (*Th.* 585) bezeichnet wird.

nicht wieder einschränken.⁷⁵ Diese Kompetenzen qualifizieren zusammengekommen die Ausbildung, die Hesiod genossen hat; es gibt keine Hinweise darauf, dass Hesiod nur von einem Teil dieser Kompetenzen profitiert haben soll, und schon gar nicht darauf, dass mit einem Teil dieser Kompetenzen ausschließlich andere bedacht worden sein sollen. Es lässt sich nicht verhehlen, was auch Walter Otto festgestellt hat,⁷⁶ dass die Musen ihr Können mit Stolz verkünden; und zwar die Kunst des *pseudea legein* („Unwahrheit sagen“) nicht mit weniger Stolz als die des *alēthea gerusasthai* („Wahrheit verkünden“). Die Deutung, dass Hesiod hiermit gegen Homer und andere Dichter zu polemisieren sucht, scheitert nicht nur daran, dass es wenig sinnvoll erscheint, die in den Versen 27 und 28 verkündeten Fähigkeiten mit Blick auf die vermittelte Lehre des schönen Gesanges zu halbieren, sondern auch daran, dass der Vorbehalt des zweiten Teils – εὖτ' ἐθέλωμεν / „wenn wir wollen“ – von den Musen weder aufgelöst noch genauer bestimmt wird. Die Musen sagen nicht, dass sie in dem vorliegenden Fall darauf aus sind, Hesiod nur den zweiten Teil ihrer Kunst zukommen zu lassen. Sie lassen diesen Vorbehalt genau so stehen: Wie die Musen ihre Botschaften vermitteln, das entscheiden ausschließlich sie – ein klassisch göttlicher Vorbehalt.⁷⁷ Ihre Kunst umfasst aber, wie sie deutlich machen, beide Möglichkeiten. Und es ist genau diese Art der Kunst, von der Hesiod dann auch inspiriert wird: ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν θέσπιν / „Sie hauchten mir [ihren] göttlichen Gesang ein.“ (v. 31) Damit ist also der Rahmen der direkten Musenansprache gesteckt: Die Lehre des schönen Gesangs wird vorher angedeutet (v. 22), das Einhauchen des göttlichen Gesangs anschließend verkündet (v. 31). In der Mitte (vv. 27–28) befindet sich dann die Charakterisierung dieses göttlichen Gesangs; und hier kommen wir nicht darum herum, beide Verse gleichermaßen für diese Beschreibung der hesiodischen Dichtung zu berücksichtigen.

Wo dies geschehen ist, kommt es dann – in Opposition zu den Positionen, die im Proömion einen Anspruch Hesiods auf reine Wahrheitskundung ausmachten – oft zu einer leichten Überakzentuierung des Verses 27. Während die eine Seite Hesiod als neuen Wahrheitskundler auffasst, wird er durch die betonte Einbeziehung von Vers 27 auf der anderen Seite nun zum Wahrheitsskeptiker. Denn wenn das Falsche in der Dichtung stets ununterscheidbar mit dabei ist, ist uns der Zugang zur Wahrheit durch die Dichtung verschlossen. Schließlich können wir uns nie sicher sein, nicht einer Täuschung aufzusitzen. Über diese Erkenntnis hinaus können wir dann nichts aus der Dichtung gewinnen.⁷⁸ Den anderen Weg geht wie gesehen Stroh,⁷⁹ bei dem der Einbezug des Verses 27 zur Charakterisierung der hesiodischen Dichtung nicht zu einem Skeptizismus führt, sondern zu einer Entledigung und Befreiung von jeglicher Wahrheitsverpflichtung: Dichtung wird zur Fiktion,

75 Vgl. Hes. Th. 27–28: „wir können [...] / wir können aber auch [...]“ (idmen [...] / idmem [...]).

76 Vgl. Walter F. Otto, „Hesiodea“, in: *Das Wort der Antike*, hg. v. Kurt von Fritz, Darmstadt 1962, S. 129–139, hier S. 132.

77 Vgl. Hesiod, *Theogony*, hg. v. West, S. 166.

78 So zuletzt am deutlichsten Tor, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology*, S. 92.

79 Jüngst unterstützt durch Feddern, *Der antike Fiktionalitätsdiskurs*, S. 130.

die sich nicht am Maßstab des Wahren oder Falschen zu messen hat, sondern an der inneren Plausibilität ihrer Geschichten, so dass sie mitreißen, bewegen, trösten. Anstelle des *Was* der Dichtung rückt damit das *Wie* in den Vordergrund.⁸⁰

Doch was spricht demgegenüber für die Deutung der musischen *pseudea* als eines spezifischen Modus der Wahrheitsvermittlung, ähnlich der von Platon akzeptierten Art der Mythen als besonders qualifizierte *pseudea*?

Welcher Wahrheit ähnlich?

Hierfür müssen wir zunächst betrachten, in welches Verhältnis Hesiod die *pseudea* zur Wahrheit setzt. Sie werden einerseits in eine Ähnlichkeitsbeziehung zum Wahren als *etyma* gesetzt, andererseits vom Wahren als *alēthea* abgehoben. Während in archaischen Texten *etymos* (sowie *eteos* und *etētymos*) noch als Vokabeln für Wahrheitsbezeichnungen dienten, wurden diese in der klassischen Zeit beinahe gänzlich verdrängt, wodurch sich das Bedeutungsspektrum von *alēthes* erweiterte.⁸¹ Doch Krischer⁸² hat in seiner Studie gezeigt, dass und inwiefern diese beiden Vokabeln bei Homer noch unterschiedlich eingesetzt wurden. Während *alēthes* mehr oder wenigstens auch auf den Modus des Berichts und die Intention des Sprechers verweist, ist *etymos* unabhängig davon, und verweist lediglich auf das, *was ist* bzw. *was zutrifft*.⁸³ *Alētheuein* zeigt an, dass eine Aussage so gemacht wird, dass der Gegenstand nicht unbemerkt bleibt und möglichst ohne Beeinträchtigung wahrgenommen wird.⁸⁴ Die Verkündung der Wahrheit im Sinne von *alēthe(i)a* geschieht so, dass das Wahre auch als Wahres verstanden werden kann. Denn der in diesem Sinne Wahres Sprechende, deckt nicht nur den Gegenstand auf, sondern zeigt ihn auch ganz genau. Da mit *alētheuein* folglich „die Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt des verantwortlichen Auskunftgebens“⁸⁵ bezeichnet wird, ist diese Art der Wahrheitskündung sowohl an die Kenntnis als auch an die Intention des Sprechers gebunden. Dagegen können Träume oder Vermutungen oder selbst Missverständnisse auch oder gar nur im Sinne von *etymos* wahr sein, wenn sie denn nur zutreffen. Diese Unterscheidung muss nun auch bei der Entgegenstellung zu *pseudea* berücksichtigt werden.⁸⁶ Homers ‚Sage ich Unwahres [*pseusomai*] oder Wahres [*etymon*]?’⁸⁷ fragt, unabhängig davon, wo die Information herkommt und welche Intention dahintersteckt, ob eine Vermutung zutrifft oder

80 Vgl. Stroh, „Hesiods lügende Musen“, S. 100.

81 Vgl. Tilman Krischer, „ΕΘΥΜΟΣ und ΑΛΗΘΗΣ“, *Philologus* 109 (1965), S. 161–174, hier S. 164 sowie Thomas Cole, „Archaic truth“, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 13/1 (1983), S. 7–28, hier S. 27.

82 Vgl. Krischer, „ΕΘΥΜΟΣ und ΑΛΗΘΗΣ“ und später auch Cole „Archaic truth“.

83 Vgl. Krischer „ΕΘΥΜΟΣ und ΑΛΗΘΗΣ“, S. 167 sowie Pratt, *Lying and Poetry from Homer to Pindar*, S. 100–101.

84 Vgl. Krischer „ΕΘΥΜΟΣ und ΑΛΗΘΗΣ“, S. 165.

85 Ebd. S. 167.

86 Vgl. Pratt, *Lying and Poetry from Homer to Pindar*, S. 101.

87 Hom. *Il.* 10, 534, vgl. auch *Od.* 4, 140: ψεύσομαι, ἢ ἔτυμον ἐρέω; vgl. hierzu Pratt, *Lying and Poetry from Homer to Pindar*, S. 110.

nicht: ‚Werde ich mit meiner Vermutung Falsches oder Wahres treffen?‘ Ein *pseudos*, das einem *etymos* entgegengesetzt ist, bedeutet schlicht falsch im Sinne von unzutreffend. Ein *pseudos* hingegen, das der *alētheia* gegenübersteht, verweist auf die vorsätzliche Entscheidung, nicht das gesamte Wissen unmittelbar so bekanntzugeben, dass die Wahrheit als wahr erfasst werden kann.

Wenn wir uns Hesiods Verse anschauen, so ist festzustellen, dass die *pseudea* hier nicht den *etyma* entgegengestellt sind. Sie werden – im Gegenteil – in ihre Nähe gerückt, d. h. dass das Vermittelte des Verses 27 insofern *pseudos* (unwahr) ist, als es ganz bewusst nicht die ganze, unmittelbare Wahrheit berichtet. Es ist aber nicht *pseudos* (unwahr) als Opposition zu *etymos*, also nicht insofern *pseudos*, als es nichts Zutreffendes beschreibt! Anders gesagt: Die *pseudea* der Musen negieren einen bestimmten Redemodus (*alētheuein*), wonach die Wahrheit unvermittelt verkündet wird. Die *pseudea* der Musen negieren aber nicht den Wahrheitsstatus (*etymos*) als Kern ihrer Aussagen. Diese Aussagen werden vielmehr explizit durch ihre Beziehung zu dem, was zutrifft, qualifiziert. Offenbar unterscheiden also die Musen mit den Versen 27–28 zwischen einer vermittelten und einer unvermittelten Wahrheitsverkündung.

Vom Wesen und Wirken der Musen

Zu dieser sprachlichen Analyse soll nun ein inhaltlicher Aspekt hinzugenommen werden, der die Einordnung der *pseudea* der Musen als qualifizierte und nicht bloß als wahrheitsneutrale Fiktion unterstützt. Denn die Annahme eines reinen Fiktionscharakters, die davon ausgeht, dass es für die Qualität von Hesiods Dichtung nicht auf das *Was*, sondern nur auf das *Wie* ankommt, dass die musische Dichtung also bloß wirken, aber nicht lehren soll, lässt einen entscheidenden Zusammenhang in der Musenbeschreibung Hesiods außen vor. Wenn wir uns die Beschreibung des Wirkens der Musen im weiteren Proömion ansehen, so stoßen wir zwar verdächtig oft auf Hinweise zu ihren psychagogischen Fähigkeiten: Sie erfreuen und beglücken (v. 37, v. 51), sie lenken vom Übel ab und trösten (v. 55), ihre Stimme ist schön (v. 68), ihr Gesang süß (vv. 39–40); ihre Schützlinge überzeugen dank ihrer Kunst, werden verehrt und überragen an Ansehen (vv. 84–93). Dabei fällt jedoch zugleich ins Auge, dass diese positiven Wirkungen nicht losgelöst von einem bestimmten, zu kündenden Inhalt beschrieben werden. Die Behauchung durch den göttlichen Gesang diene dazu, das Künftige und Vergangene und die göttliche Ordnung bekannt zu machen (vv. 32–33). Die Musen, so Hesiod weiter, erfreuen *und* verkünden, was ist, was war und was sein wird (vv. 37–38): Hesiod beschreibt hier Wirkung *und* Inhalt. Und indem sie mit der Verkündung erfreuen, verweist Hesiod zugleich auf einen inneren Zusammenhang von Wirkung und Inhalt des göttlichen Gesangs. Ihr Gesang sei darüber hinaus lieblich *und* verkünde das Gesetz aller Dinge und das Wesen der Götter.⁸⁸ Auch hier betont Hesiod

88 Vgl. *Th.* 65–67: ἐρατὴν δὲ διὰ στόμα ὅσαν εἴσαι μέλπονται πάντων τε νόμους καὶ ἦθεα κεδνὰ ἀθανάτων κλείουσιν, ἐπὶ φρατον ὅσαν εἴσαι.

Wirkung *und* Inhalt. Dann fährt Hesiod mit der Wirkung der Musen auf die Menschen fort: Die von ihnen begünstigten Könige würden erhört und verehrt, sie setzten sich mit ihren Worten durch. Was aber setzen sie durch? Sie fällen gerechte Urteile,⁸⁹ sie schlichten Streitfälle, sie wenden Schaden zum Guten.⁹⁰ Und wenn sie Trost spenden und vom Üblen ablenken, dann tun sie das nicht mit beliebigen Inhalten, sondern indem sie auf vorbildliche Taten der Vergangenheit verweisen oder auf das Wirken der Götter (vv. 98–103). Als Töchter des Zeus und der Mnemosyne (v. 53) ist es der spezifische Aspekt ihres Wirkens, die göttliche, die gerechte Ordnung unter Zeus (vv. 73–74) ins Gedächtnis zu rufen, und damit die in Zeus begründete Wahrheit so zu vermitteln, dass diese im Gedächtnis haften bleibt. All die ästhetische Schönheit der musischen Vermittlung dient dazu, dass die Menschen des zu vermittelnden Inhalts gewahr werden und er ihnen gegenwärtig bleibt. Diesen Inhalt beschreibt Hesiod im Kern wie folgt: „Sie rühmen aller Dinge Gesetz und die edlen Gebräuche der Götter“ (vv. 66–67). Die Musen unterscheiden sich zwar untereinander in der Art ihrer Ausdrucksformen, wie dies aus ihren Namen abgelesen werden kann, aber alle neun Musen haben letztlich denselben Fokus, sind vom selben Denken geleitet, sie sind explizit gleichgesinnt (*homophrones*) (v. 60) und mit Blick auf die von ihnen vermittelten Inhalte frei von Kummer (*akēdea* v. 61).

Adressaten – Menschwerdung durch musisches Wissen

Wenn wir diese Beschreibung des Musenhymnos aus dem Proömium ernstnehmen, lassen sich Aussagen zu einem inhalts- oder wahrheitsneutralen Wirken der Musen kaum rechtfertigen.⁹¹ Von einem bloßen Erfreuen oder Trösten mit beliebigen Inhalten kann keine Rede sein. Wenn wir noch die erste Zeile der Musenansprache hinzunehmen, die sogenannte Scheltrede, wird deutlich, vor welchem Hintergrund die Musen ihren Bildungsauftrag verstehen: „Ihr wilden Hirten, schändliches Übel, bloße Bäuche!“⁹² Es ist das tier-gleiche, rein auf Nahrungsaufnahme, Überleben und Fortpflanzung ausgerichtete Leben der Hirten, das die Musen tadeln.⁹³ Die Rettung hieraus dürfte kaum in der reinen Ablenkung, in

89 Vgl. *Th.* 83–86: οἱ δέ τε λαοὶ πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι διακρίνοντα θέμιστας ἰθεῖρσι δίκησιν.

90 Vgl. *Th.* 89–91: τοῦνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες, οὔνεκα λαοῖς βλαπτομένοις ἀγορήφι μετὰ τροπα ἔργα τελεῦσι ῥηιδίως, μαλακοῖσι παραϊφράμενοι ἐπέεσσιν.

91 Auch die Bezüge zu einer weiblichen Heimtücke und Gerissenheit („fickleness of female cunning“, Tor, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology*, S. 87), die Tor in Hesiods Werk ausmacht (vgl. ebd., S. 87–94), lassen sich mit Blick auf die Beschreibung des musischen „ergons“ nicht ohne Weiteres auf die Musen übertragen.

92 Hes. *Th.* 26: ποιμένες ἀγραυλοὶ, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον.

93 Joshua T. Katz und Katharina Volk („Mere Bellies? A New Look at Theogony 26–8“, *The Journal of Hellenic Studies* 120 (2000), S. 122–131) plädieren hingegen für ein Verständnis der „Bäuche“ des Verses 26 als Hinweis für den reinen Gefäßcharakter des Dichters für die göttliche Inspiration („vessels for the divine voice“, S. 127) und damit für die instrumentelle Geeignetheit Hesiods für den Empfang der reinen Wahrheit des Verses 28. Doch welche Funktion hätte dann noch die Offenbarung der Lügenkompetenz in Vers 27? Warum sollten die Musen ein reines Medium, ein bloßes Instrument ‚neckten‘ („teasingly“, S. 127)? Auch die aktive Hinwen-

schmeichelnder Musenkunst oder purer Bespaßung bestehen. Der Tadel betrifft ja nicht das subjektive Unglück des Hirtendaseins, sondern die objektive Schande dieser Lebensweise. Ebenso sinnlos wäre es, eine Warnung vor falschen oder trüglichen Musenreden und die Mahnung zur entsprechenden Vorsicht – wie die Vertreter einer hesiodischen Dichtungsskepsis die Verse 27–28 verstehen – als Hilfe für ein bislang bloß auf tierischen Lebenserhalt ausgerichtetes Dasein anzubieten. Ein sinnvolles Rezept gegen ein solches Leben stellt vielmehr die durch die Musen direkt oder indirekt vermittelte Einsicht in die Weltordnung, und damit die Möglichkeit, sich am Recht zu orientieren, die Möglichkeit, Streit zu beenden, die Möglichkeit, sich von dem mit dem menschlichen Dasein verbundenen Leid zu befreien, dar. Der erste Vers der Musenanrede gibt auch einen Hinweis darauf, inwiefern sich der Musengesang vor Göttern und Menschen unterscheidet. Primavesi betont, dass „die Art von Gesang“, mit der die Musen Hesiod beauftragen, „inhaltsgleich [sei] mit der Art von Gesang, die sie selbst im Olymp pflegen.“⁹⁴ Richtig hieran ist die betonte Gleichgesinntheit der Musen, mit der sie ihre Inhalte – nämlich das Gesetz der Dinge und die Sitte der Götter – vermitteln. Doch lässt sich damit Vers 27 nicht zwangsläufig im Widerspruch sehen. Im Gegenteil, Vers 26 legt nahe, dass die Musen auf die Rezeptionskompetenz ihrer Adressaten Rücksicht nehmen. Menschen und vor allem musisch ungebildete Menschen sind eben keine Götter, die die ganze Wahrheit unmittelbar begreifen können. Wie Platon später sagen wird, dass bei Kindern darauf zu achten ist, dass ihnen adressatengerecht mittels erdachter Geschichten richtige Vorstellungen von wahren Zusammenhängen vermittelt werden, so scheinen auch die Musen bei Hesiod darauf zu achten, wem sie etwas wie erzählen. Dabei unterscheiden sie aber nicht zwischen wahrheitsneutraler Fiktion zum Zwecke der Täuschung, der Ablenkung oder des reinen Amusements auf der einen Seite (v. 27) und der Wahrheitskundung auf der anderen Seite (v. 28), sondern zwischen einer Wahrheit, die in Geschichten und Bildern vermittelt ist (v. 27) und der reinen Wahrheit (v. 28) für die, die sie zu begreifen imstande sind. Für die „wilden Hirten“ und „reinen Bäume“ würde sich demnach zunächst eine vermittelte Wahrheitsäußerung empfehlen.

Die Wahrheit der Werke und Tage

Auch in den *Werken und Tagen* beginnt Hesiod seinen Gesang mit einem Musenanruf. Diese sollen von Zeus und dem Gesetz seines Wirkens künden. Anschließend ruft Hesiod auf dieser Grundlage aus: „Ich nun möchte [meinem Bruder] Perses verkünden, wie es wirklich ist.“⁹⁵ Die Grundlage hierfür liefert also die Einsicht in die

dung des Dichters Hesiod zu den Musen zu Beginn der *Werke und Tage* zur Absicherung des Wahrheitsstatus des Vermittelten und mit dem Ziel der Anwendung des erworbenen Wissens scheint mir gegen ein solches bloß instrumentelles, auf reinen Empfang ausgerichtetes Dichterverständnis bei Hesiod zu sprechen.

94 Primavesi, „Zum Problem der epischen Fiktion in der vorplatonischen Poetik“, S. 109.

95 Hes. *Op.* 17: ἐγὼ δέ κε, Πέρση, ἐτήτυμα μῦθοισαίμην.

Weltordnung der Zeusherrschaft, und auf dieser Grundlage kann Hesiod seinem Bruder die Konsequenzen für ein ungerechtes und parasitäres Leben aufzeigen.

Hesiod bittet also zunächst die Musen, die Zeusherrschaft zu erklären, um selbst, auf dieser Basis, seinem Bruder Perses die Wahrheit sagen zu können. Das Wahre (*etētyma*), das er seinem Bruder immer wieder in direkter Ansprache verkündet, ist die Warnung vor Faulheit, vor der Huldigung der zerstörerischen Form des Streits und vor der Abkehr von der produktiven Form des Streits, die durch Wettkampf und Konkurrenz die Produktivität der menschlichen Leistung erhöht, die Warnung vor Neid, die nützliche Überlegenheit des gerechten Handelns gegenüber Willkür und Gewalt, der Nutzen von Fleiß und Arbeit und daraus folgende praktische Lebensregeln. Die Musen sollen, so Hesiod in den *Werken und Tagen*, also zunächst von Zeus künden. Übernehmen wir nun die Formel der *Theogonie*, so tun sie dies entweder wahrheitsähnlich oder direkt wahrheitsvermittelnd; wahrheitsähnlich, also indirekt wahrheitsvermittelnd sind demnach die Geschichten um Zeus, Prometheus, Pandora, die Weltzeitalter, die Fabeln. Erklärtes Ziel ist es aber, seinem Bruder selbst *Wahres* verkünden zu können. Und dieses Wahre ist seine Botschaft an Perses, die etwa so lauten könnte ‚Wenn Du Dein Handeln am Recht und am Fleiß orientierst, trägst Du selbst den größten Nutzen davon; unrechtes Handeln und Faulheit aber führen ins Unglück.‘ Das Fundament dieser Botschaft liegt in der Weltordnung des Zeus, die durch die Musen so erzählt wird, dass sie auch von Perses und den rechtsprechenden Königen verstanden werden kann und im Gedächtnis bleibt.

Schluss

Was mit den qualifizierten Fiktionen Hesiods gemeint sein könnte, bringt ironischerweise am besten Neitzel auf den Punkt, wenn er Stroh dahingehend widerlegen möchte, dass Hesiod ganz sicher keine *pseudea* für sein eigenes Werk beanspruchte:⁹⁶

In seinen Mythen von Uranos und Kronos zeigt nämlich Hesiod, wie eine Götterherrschaft aussieht, die sich nicht wie das Regiment des Zeus auf Vernunft (Metis) und Recht (Themis) gründet (vgl. *Th.* 886–906), sondern auf Zwang, Haß, Angst und Gewalt. Die allein mögliche Antwort auf die Frage, warum Hesiod die Uranos/Kronos-Mythen erzählt habe, ist also die:

⁹⁶ Vgl. Neitzel, „Hesiod und die lügenden Musen“, S. 400: „Stroh ist zur Begründung seiner Interpretation genötigt, die Frage zu beantworten, welche Partien der ‚Theogonie‘ Hesiod seiner Meinung nach für wahrscheinliche Lügen gehalten habe. Er antwortet mit dem Hinweis auf den ‚Sukzessionsmythos, der das Rückgrat seiner Theogonie bildet‘. Ausgerechnet das ‚Rückgrat‘, welches das ganze Werk zusammenhält, soll also schwach, d. h. unwahr und gelogen sein. Stroh führt diese These am Beispiel der Uranos/Kronos-Mythen vor, die er für ‚anständig‘ hält. [...] Angesichts solcher Mythen scheint Stroh zu resignieren: ‚Warum Hesiod überhaupt einen so ungeheuerlichen, ungeschlachten Stoff seinem epischen Gedicht zugrundelegte, wissen wir nicht sicher zu sagen.‘ Nein, ganz im Gegenteil! Es gibt kaum eine Frage zu seinem Werk, die wir so sicher und bestimmt beantworten können wie gerade diese.“

weil er sie für wahr gehalten hat, und zwar mit guten Gründen. Denn wo weder Vernunft noch Recht herrscht, wird es sicher gerade so zugehen wie in jenen Mythen.⁹⁷

Entgegen seiner Deutungsabsicht liefert Neitzel hiermit ein gutes Beispiel dafür, wie die Musen Wahrheit mittels *pseudea* vermitteln. Denn die Handlungen und Dialoge um Uranos und Kronos stellen eine hervorragende wahrheitsorientierte Fiktion dar. Während Stroh den Wahrheitsanspruch für solche Geschichten komplett ausschließt und Hesiods Meisterschaft darin sieht, noch den „krudesten Stoff“ mit „Grazie zu bewältigen“,⁹⁸ verweist Neitzel auf den wahren Kern dieser Geschichte. *Etymos* ist das, was zutrifft – und das Verhältnis von Herrschaft, Recht und Vernunft ist eine solche zutreffende, ewige Wahrheit, die Hesiod mit Hilfe der Kunst der Musen so vermittelt, dass sie unterhält, lehrt und im Gedächtnis haften bleibt: nämlich mit *pseudea*, die *etymoisin homoia* sind, also mit Fiktionen, die nicht durch Täuschung vom Wahren weg-, sondern durch Ähnlichkeit zum Wahren hinführen. Die Mythen sind demnach nicht insofern wahr, als sie beanspruchen zu berichten, was wirklich geschah, sondern insofern in ihnen Zusammenhänge entfaltet werden, die immer gelten. Mit der Musenansprache hebt er damit weder den Geltungsanspruch einer auf Wahrheit beruhenden Wissensvermittlung auf, noch verleiht er seinen Inhalten den Status einer absoluten und unvermittelten Wahrheitskundung. Die Zusammenhänge der zugrundeliegenden z. B. ethischen und politiktheoretischen Erkenntnisse über die zwangsläufigen Konsequenzen einer Willkürherrschaft des Stärkeren und die Vorteile einer Herrschaft, die auf Vernunft und Recht gründet, werden nicht begrifflich analysiert, sondern in Geschichten und Bildern exemplifiziert. Folglich negiert der „Lügenvers“ der Musenansprache nicht den Wahrheitsanspruch des vermittelten Wissens, sondern verweist vielmehr auf einen anderen, genuin dichterischen Modus der Wissensvermittlung, wonach musisch inspirierte Kunst stets als ein adressatenorientierter Wissenstransfer aufzufassen ist, der mit Rücksicht auf die Rezeptionsbedingungen verschiedenen Modi der Wahrheitsvermittlung Ausdruck zu verleihen vermag. Die die Dichtung leitenden Erkenntnisse werden mit einem Wahrheitsanspruch versehen, indem sie auf das sichere, göttliche Wissen der Musen zurückgeführt werden. Nach der hier vorgeschlagenen Deutung droht die Musenansprache weder damit, Unwahres zu künden, noch den Wahrheitsanspruch im Unklaren zu lassen. Statt als Drohung lassen sich die Verse vielmehr als Hinweis für oder Aufforderung an die Rezipienten verstehen, die allgemeinen Zusammenhänge zu ergründen, die den einzelnen Geschichten zugrunde liegen. Damit lässt sich schließlich unter der Regie der Musenansprache die hesiodische Dichtung als Vermittlerin von (Nicht)Wissen deuten: Und zwar nicht in dem Sinne, dass hier ununterscheidbar neben Wahrheiten auch Lügen dargestellt werden, sondern

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Stroh, „Hesiods lügende Musen“, S. 106.

dahingehend, dass die der Dichtung eingeschriebenen Erkenntnisse allgemeiner Zusammenhänge erst vom Rezipienten erschlossen werden müssen. Denn wer auf der Ebene der Einzelgeschichten verharret, dem bleibt das mit einem Wahrheitsanspruch versehene Wissen der Dichtung verborgen: Nicht aber weil er einer Lüge verfällt, sondern weil er schlicht (noch) nicht zu den allgemeinen Einsichten vorgedrungen ist, an denen sich die Musen in ihren Geschichten orientieren.

Bibliographie

Quellen

- Heraklit, *Fragmenta* (= Heracl. *Frgm.*); Ausgabe in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hg. v. Hermann Diels u. Walther Kranz, Berlin ⁶1960.
- Herodot, *Historia* (= Hdt. *Hist.*); Ausgabe in: *Herodoti Historiae*, hg. v. Nigel G. Wilson, Oxford [u. a.] 2015.
- Hesiod, *Theogonia* (= Hes. *Th.*); *Opera et dies* (= Hes. *Op.*); Ausgabe in: *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies*, hg. v. Friedrich Solmsen, Oxford ³1990.
- *Theogonie*, hg. u. übers. v. Otto Schöneberger Stuttgart 2011.
 - *Theogony*, hg. u. komm. v. Martin L. West, Oxford 1966.
 - *Theogony and Work and Days*, hg. u. übers. v. Martin L. West, Oxford 1988.
- Homer, *Ilias* (= Hom. *Il.*); Ausgabe in: *Homeri Ilias*, Bd. 1–2, hg. v. Martin L. West, Stuttgart / Leipzig 1998–2000.
- *Odysee* (= Hom. *Od.*); Ausgabe in: *Homerus Odyssea*, hg. v. Martin L. West, Berlin / Boston 2017.
- Pindar, *Nemeen* (= Pi. *N.*); Ausgabe in: *Pindari carmina cum fragmentis*, hg. v. Herwig Maehler u. Bruno Snell, Leipzig 1997.
- Platon, *Politeia* (= Pl. *R.*); Ausgabe in: *Platonis Opera*, Vol. 4, hg. v. John Burnet, Oxford 1978.
- Theognis (= Thgn.); Ausgabe in: *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, Bd. I: *Archilochus, Hipponax, Theognidea*, hg. v. Martin L. West, Oxford [u. a.] ²1998.
- Xenophanes, *Fragmenta* (= Xenoph. *Frgm.*); Ausgabe in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hg. v. Hermann Diels u. Walther Kranz, Berlin ⁶1960.

Sekundärliteratur

- Andersen, Øivind / Haug, Dag, *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*, Cambridge / New York 2012.
- Belfiore, Elizabeth, „Lies Unlike the Truth: Plato on Hesiod, Theogony 27“, *TAPA* 115 (1985), S. 47–57.
- Blusch, Jürgen, *Formen und Inhalt von Hesiods individuellem Denken*, Bonn 1970.
- Bornemann, L. / Unger, G. F., „Pindar's siebente nemeische Ode ein Siegertodtenlied“, *Philologos* 45/4 (1886), S. 596–613.
- Büttner, Stefan, *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen / Basel 2000.
- Clay, Jenny Strauss, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge 2003.
- Cole, Thomas, „Archaic truth“, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 13/1 (1983), S. 7–28.
- Dönt, Eugen, „Pindars siebente nemeische Ode“, *Wiener Studien* 98 (1985), S. 105–114.
- Feddern, Stefan, *Der antike Fiktionalitätsdiskurs*, Berlin / Boston 2018.

- Friedländer, Paul, „Das Proömium von Hesiods Theogonie“, *Hermes* 49 (1914), S. 1–16.
- Gill, Christopher, „Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction“, *Philosophy and Literature* 3 (1979), S. 64–78.
- Heiden, Bruce, „The Muses' Uncanny Lies: Hesiod, Theogony 27 and its Translators“, *American Journal of Philology* 128/2 (2007), S. 153–175.
- Hübner, Wolfgang, „Hermes als musischer Gott“, *Philologus* 130/1–2 (1986), S. 153–174.
- Kambylis, Athanasios, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius*, Heidelberg 1965.
- Kannicht, Richard, „Der alte Streit zwischen Philosophie und Dichtung. Grundzüge der griechischen Literaturauffassung“, in: *Paradeigmata. Aufsätze zur griechischen Poesie*, hg. v. Richard Kannicht, Lutz Käppl u. Ernst A. Schmidt, Heidelberg 1996, S. 183–223.
- Katz, Joshua T. / Volk, Katharina, „Mere Bellies'? A New Look at Theogony 26–8“, *The Journal of Hellenic Studies* 120 (2000), S. 122–131.
- Krischer, Tilma, „ΕΘΥΜΟΣ und ΑΛΗΘΗΣ“, *Philologus* 109 (1965), S. 161–174.
- Lamberton, Robert, *Hesiod*, New Haven / London 1988.
- Lesky, Albin, *Die Geschichte der griechischen Literatur*, Bern / München 1971.
- Maehler, Herwig, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, Göttingen 1963.
- Mehmel, Friedrich, „Homer und die Griechen“, *Antike und Abendland* 4 (1954), S. 16–41.
- Nagy, Gregory, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca / London 1990.
- „The Meaning of Homoios (ὁμοῖος) in Theogony 27 and Elsewhere“, in: *Allusion, Authority, and Truth. Critical Perspectives on Greek Poetic and Rhetorical Praxis*, hg. v. Phillip Mitsis u. Christos Tsagalis, Berlin / Boston 2010, S. 153–167.
- Neitzel, Heinz, „Hesiod und die lügenden Musen. Zur Interpretation von Theogonie 27f.“, *Hermes* 108 (1980), S. 387–401.
- Nietzsche, Friedrich, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abt. II, Bd. 5, Berlin / New York 1995.
- Otto, Walter F., „Hesiodea“, in: *Das Wort der Antike*, hg. v. Kurt von Fritz, Darmstadt 1962, S. 129–139.
- Pratt, Louise H., *Lying and Poetry from Homer to Pindar. Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetics*, Ann Arbor 1993.
- Primavesi, Oliver, „Zum Problem der epischen Fiktion in der vorplatonischen Poetik“, in: *Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters. Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag*, hg. v. Ursula Peters u. Rainer Warning, Paderborn 2009, S. 105–120.
- Reichel, Michael, „Das griechische Epos“, in: *Handbuch der griechischen Literatur der Antike*, Bd. 1: *Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit*, hg. v. Bernhard Zimmermann, München 2011, S. 7–78.
- Rösler, Wolfgang, „Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike“, *Poetica* 12 (1980), S. 283–319.
- „Fiktionalität in der Antike“, in: *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg. v. Tobias Klaus u. Tilmann Köppe, Berlin 2014, S. 363–384.
- Stein, Elisabeth, *Autorbewußtsein in der frühen griechischen Literatur*, Tübingen 1990.
- Stroh, Wilfried, „Hesiods lügende Musen“, in: *Studien zum antiken Epos*, hg. v. Herwig Görgemanns u. Ernst A. Schmidt, Meisenheim am Glan 1976, S. 85–112.
- Tor, Shaul, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology*, Cambridge 2017.

- Tsagalis, Christos C., „Poetry and Poetics in the Hesiodic Corpus“, in: *Brill's Companion to Hesiod*, hg. v. Franco Montanari u. Antonios Rengakos, Leiden [u. a.] 2009, S. 131–177.
- Verdenius, Willem J., „Notes on the Proem of Hesiod's Theogony“, *Mnemosyne* 25 (1972), S. 225–260.
- Vogel, Christian, „Hesiod und das Wissen der Musen“, *Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung* 14 (2019), Freie Universität Berlin, S. 1–25; URL: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607> (Zugriff: 26.11.2020).
- Zimmermann, Bernhard, „Der Macht des Wortes ausgesetzt, oder: Die Entdeckung der Fiktionalität in der griechischen Literatur der archaischen und klassischen Zeit“, in: *Faktales und fiktionales Erzählen. Interdisziplinäre Perspektiven*, Monika Fludernik, Nicole Falkenhayner u. Julia Steiner, Würzburg 2015, S. 47–57.

Nuancen des Geheimnisvollen: Negative Wissenstransfers im höfischen Roman

Jutta Eming

Im Roman *Diu Crône* von Heinrich von dem Türlin, wohl um 1230 entstanden,¹ ist der Artusritter Gawein auf dem Weg etwas zu tun, wozu männliche Protagonisten in der höfischen Literatur jederzeit bereit sein müssen, nämlich einem in Bedrängnis geratenen Standesgenossen beizustehen. Im vorliegenden Fall handelt es sich um einen König, den ein Riese mit dem Namen Assiles bedrängt. Die entsprechende Erzählsequenz des Romans beginnt wie folgt:

Assiles was der ris genant
und saz in einem einlant,
daz was starc wilde.
man seit ein unbilde
von im unde sölhe site,
daz er die berg überschrite,
und anders wunders genuoc.²

Assiles hieß dieser Riese,
der wohnte auf einer Insel,
die sehr wild war.
Man erzählte Ungeheuerliches
über ihn, und solche Sachen,
wie dass er über Berge steigen konnte,
und andere solche Wunderdinge.

In dieser Passage finden zwei Wörter Verwendung, die je nach Kontext adjektivisch oder substantivisch gebraucht werden können, ein breites semantisches Spektrum aufweisen und zudem häufig miteinander gekoppelt werden, nämlich *wunder* und *wilde*. *Wilde* deutet, anders, als man eventuell vermuten könnte, dabei nicht nur darauf hin, dass der besagte Riese in einer ‚unzivilisierten‘ oder nicht kultivierten Landschaft lebt; *wilde* ist abstrakter auch das, was fremd ist, ungewöhnlich, unerwartet, etwas, das womöglich nicht auf Anhieb verstanden wird.³

-
- 1 Vgl. einführend Volker Mertens, „Die *Crône* Heinrichs von dem Türlin: Abenteuer ohne Grenzen“, in: ders., *Der deutsche Artusroman*, Stuttgart 1998, S. 185–204, zur Datierung S. 186.
 - 2 Heinrich von dem Türlin, *Diu Crône*, hg. v. Gudrun Felder, Berlin / Boston 2012, V. 5520–5526. Die weiteren Versangaben erscheinen direkt im laufenden Text. Die Übersetzung folgt hier und im Folgenden weitgehend Heinrich von dem Türlin, *Die Krone*, übers. v. Florian Kragl, Berlin / Boston 2012.
 - 3 Vgl. zur ‚semantischen Expansion‘ von *wilde* im Mittelhochdeutschen Wolfgang Haubrichs, „Wild, grimm und wüst. Zur Semantik des Fremden und seiner Metaphorisierung im Alt- und Mittelhochdeutschen“, in: wildekeit. *Spielräume literarischer obscuritas im Mittelalter*. *Zürcher Kolloquium 2016*, hg. v. Susanne Köbele u. Julia Frick, in Verbindung mit Ricarda Bauschke-Hartung u. Franz-Josef Holznagel, Berlin 2018, S. 27–51, hier S. 50.