

DIE HÄLFTE MEHR ALS DAS GANZE

Zu Hesiods Rechtfertigung der 'Werte'

Das moralphilosophische Nachdenken der Griechen tritt zwar erst mit Sokrates, Platon und Aristoteles – nach der radikalen Verunsicherung durch die Sophistik, die das Bedürfnis nach einer grundsätzlichen Fundierung der Ethik weckte – in sein entscheidendes Stadium ein, um dann in vorwiegend später, hellenistischer Gestalt in Rom Eingang zu finden, doch heißt das selbstverständlich nicht, daß man sich nicht auch vorher Gedanken über Gut und Böse, zu Erstrebendes und zu Meidendes gemacht hätte¹. Eine wichtige Etappe auf diesem vorbereitenden Weg stellen Hesiods 'Werke und Tage' dar. Während bei Homer ethisches Fragen nur sehr bedingt Raum findet – 'shame-culture'² und 'Adelsethik' prägen die Verhaltensweise des homerischen Menschen und geben seiner Welt eine feste Struktur³ –, wird der allgemeine Konsens über Normen und Werte bei Hesiod aufgebrochen und einem kritischen Reflexionsprozeß ausgesetzt.

Freilich muß man sich schon im Falle Homers vor einer zu starken Homogenisierung hüten. Die Geschlossenheit der homerischen Welt gründet gewiß vor allem darin, daß über Gut und Böse, Positiv und Negativ Einverständnis und Gewißheit besteht⁴, aber auch bei ihm macht sich in Ansätzen das Problematische und Fragwürdige geltend. So konnte W. MARG in seiner Abhandlung über »Held und Mensch bei Homer«⁵ den Versuch unternehmen, das

¹ B. SNELL, Mahnung zur Tugend, in: *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955³, S. 218–257, hier S. 218f.: »Denn bis die Worte Tugend und gut und böse zu Sokrates kamen, waren sie schon durch viele Mündler und durch viele Köpfe gegangen . . . , so daß die 'Tugend' und das 'Gute' für Sokrates schon etwas sehr Kompliziertes ist.«

² Den der Anthropologie entstammenden Begriff hat E. R. DODDS, *Die Griechen und das Irrationale* (urspr. englisch 1951), Darmstadt 1970 in die klassische Philologie eingeführt. Er wurde dann vor allem von B. SNELL (s. bes. *Szenen aus griechischen Dramen*, Berlin 1971, Sather-Vorlesungen I) übernommen.

³ Vgl. M. I. FINLEY, *Die Welt des Odysseus* (urspr. englisch 1954), Darmstadt 1968, S. 121: »Der Heldenkodex war vollständig und eindeutig, so daß weder der Dichter noch seine Gestalten je Gelegenheit hatten, über ihn zu debattieren.«

⁴ A. PARRY, *The language of Achilles* (urspr. TAPA 87, 1956, S. 1–7), in: *The language and background of Homer. Some recent studies and controversies*, hrsg. v. G. S. KIRK, Cambridge 1964, S. 48–54, hier S. 51: »Men say the same things about the same things.«

⁵ *Das Menschenbild in der Dichtung*, hrsg. v. A. SCHAEFER, München 1965, S. 12–47.

»Offene« der Gestalten, »Zwiespalt und Widerspruch« geradezu zum Charakteristikum der 'Ilias' zu machen, wobei auch die Ethik kurz gestreift wird (a. O. S. 21 f.). Die »cooperative virtues« stellen eine wichtige Ergänzung und Korrektur der »competitive virtues«⁶ dar, was sich durchaus dem Adelskodex fügt und somit die Werte nicht in Frage stellt, aber im Einzelfall doch zu Konflikten führen kann. Verwiesen sei schließlich auf zwei herausragende Beispiele: Im neunten Buch der 'Ilias' wertet Achill als Antwort auf die Rede des Odysseus zwar nicht das heroische Leben des Kriegers generell ab⁷, doch wird in den Versen 393 ff. angesichts Thetis' Prophezeiung und der zu treffenden Lebenswahl eine ins Grundsätzliche vorstoßende kritische Reflexion spürbar. Das ruhmlose, friedvolle Leben im heimischen Phthia wird gepriesen als echte und überlegene Alternative, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Erhaltung des Lebens als eines positiven, unersetzlichen Wertes (s. v. 408 f.). Dieser in deutlichem Kontrast zu den Worten des Sarpedon (Il. 12, 322 ff.) stehende Gedanke – wird hier doch aus der Endlichkeit und Todesverfallenheit des menschlichen Lebens eben die Aufforderung zum gefährlichen, ruhmvollen Wagnis hergeleitet – mußte wohl gerade Achill in den Mund gelegt werden, damit er der »wissend todbereite« Held⁸ werden konnte⁹. In ähnlicher Weise tritt aber auch Hektor, dem Vorkämpfer der Troer, in der Szene des Abschieds von Andromache eine andere Lebensform, die Sphäre des Hauses und des glücklichen Daseins, fordernd und Anspruch erhebend entgegen. SCHADEWALDT hat die Homer nachgebildete Tekmessa-Szene des sophokleischen 'Aias' vergleichend herangezogen¹⁰ und zutreffend festgestellt: »In den Reden der beiden Sophokleischen Menschen wird, von Homer aus gesehen, so viel ausgesprochen und gewußt, gedacht und vertreten . . . Überhaupt weiß das Wort im Munde dieser tragischen Menschen sich herbedingt von Grundsätzen und Wahrheiten . . . Man spürt, die griechische Poesie ist inzwischen weiter vorgeschritten auf ihrem Schicksalsweg zur Philosophie«¹¹. Ein Stück dieses Weges ist bereits Hesiod gegangen.

⁶ A. W. H. ADKINS, *Merit and responsibility. A study in Greek values*, Oxford 1960; 'Honour' and 'punishment' in the Homeric poems, *BICS* 7, 1960, S. 23–32; *From the many to the one. A study of personality and views of human nature in the context of ancient Greek society, values and beliefs*, London 1970; *Moral values and political behaviour in ancient Greece*, London 1972.

⁷ Vgl. etwa D. B. CLAUS, *AIDOS in the language of Achilles*, *TAPA* 105, 1975, S. 13–28, hier bes. S. 18 (s. auch schon Leaf [2. Aufl. 1900–1902; Nachdr. Amsterdam 1971] zu Il. 9, 318). Anders PARRY, *The language of Achilles*, bes. S. 53.

⁸ Dazu W. SCHADEWALDT, *Die Entscheidung des Achilleus* (urspr. *Die Antike* 12, 1936, S. 173–201), in: *Von Homers Welt und Werk*, Stuttgart 1959³, S. 234–267.

⁹ Mehr vom Kompositorischen und der Wirkung auf den Zuhörer her versteht H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962², S. 20 die Szene.

¹⁰ Hektor und Andromache (urspr. *Die Antike* 11, 1935, S. 149–170), in: *Von Homers Welt und Werk* S. 207–233, hier S. 229 ff.

¹¹ A. a. O. S. 230 f.

Wirklichkeitsdeutung und moralisches Postulat

Bei Hesiod stimmen Realität und Ideal nicht mehr überein. Dies zeigt sich wohl am deutlichsten in der den Topos von der Verkehrung der Welt¹² begründenden Passage Erga 174 ff.¹³:

Müßte ich selber doch nicht danach hier unter den fünften
Menschen sein, nein, wäre schon tot oder lebte erst später!

...

Dann wird fremd sein der Vater den Kindern, Kinder dem Vater¹⁴,
nicht wird lieb sein der Gast dem Wirt, der Freund seinem Freunde,
nicht ist der eigene Bruder mehr lieb, wie es früher gewesen.

...

Eidestreue wird nirgends gedankt und nie das Gerechte,
Redliches nie; wer Schlimmes vollbracht und Gewalttat verübte,
der ist der Mann, den man ehrt. Das Recht sind die Fäuste. Die Ehr-
furcht
gibt es nicht mehr. Und der Schlechte gewinnt und schädigt den Besseren,
deckt mit krummem Gerede den Trug und beschwört mit dem Meineid.
Scheelsucht wird allerorts die elenden Menschen begleiten,
übel-tönend, vom Schlimmen erfreut, mit schädlichen Blicken.

Wenn Hesiod die Verirrungen im wesentlichen auch in die Zukunft verlegt, so ist doch deutlich, daß es sich um eine allgemeine Charakterisierung des gegenwärtigen Zeitalters handelt, die sich einerseits aus einer Art Extrapolation aus den gegebenen und beobachtbaren Zuständen ergibt, andererseits aber auch aus der Gesamtkonzeption des Weltaltermythos. Die Gegenwart wird gedeutet im Lichte einer Deszendenztheorie, die in ihr angelegten Tendenzen bieten Hesiod die Handhabe, seine eigene Zeit dem eisernen Zeitalter zuzuordnen. Da der Mythos aber so strukturiert ist, daß er die einzelnen Epochen in ihrer Gesamtheit, als abgeschlossene und bewertbare Größen versteht und deutet, ist dies nur aus einer zukünftigen Perspektive möglich. Mit ande-

¹² Hierzu E. R. CURTIUS, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern – München 1961³, S. 104 ff.; Hesiod wird von CURTIUS in diesem Zusammenhang nicht berücksichtigt (CURTIUS beschränkt sich auf 'Adynata' im engeren Sinn). – Den Vergleich mit Thukydides 3, 82 f. führt durch L. EDMUNDS, Thukydides' ethics as reflected in the description of stasis (3. 82 – 83), HSPh 79, 1975, S. 73 – 92, hier S. 82 ff.

¹³ Als Text wird die Ausgabe von M. L. WEST, Hesiod. Works and Days, ed. with Prolegomena and Commentary, Oxford 1978 zugrundegelegt; deutsche Hesiod-Zitate nach der Übersetzung von W. MARG, Hesiod. Sämtliche Gedichte, Zürich – Stuttgart 1970.

¹⁴ Die Kritik an der Übersetzung bei H. NEITZEL, Homer-Rezeption bei Hesiod, Bonn 1975, S. 79 ff. kann ich nicht teilen, vor allem nicht NEITZELS eigenen Vorschlag akzeptieren, der den Kontext vernachlässigt (vgl. auch die Diskussion bei WEST, Hesiod. Works and Days S. 199 und GATZ – s. u. Anm. 62 – S. 39 f.).

ren Worten: Die futurische Ausdrucksweise, die immer wieder Probleme aufgeworfen hat, ist geradezu geboten. Sie ist aus dem hesiodischen Text selbst verständlich, so daß es gänzlich überflüssig ist, orientalische oder andere, in Form einer Prophezeiung gehaltene Mythen heranzuziehen¹⁵. Hesiod beschreibt nicht nur und beklagt sein Zeitalter, er deutet es vielmehr aus seinen Tendenzen heraus, indem er es einer bestimmten Phase des Weltaltermythos zuordnet¹⁶.

Der unheilvollen Perversion dieser Welt, die noch einmal eigens bestätigt wird (Erga 270 ff.):

So wie es steht, mag weder ich selbst noch gerecht bei den Menschen leben und auch nicht mein Sohn. Denn schlimm, als Gerechter zu leben, wenn das größere Recht dem Ungerechten zuteil wird,

hält Hesiod als Folie eine Rechtsordnung entgegen, die, von Zeus gesetzt, allgemeine Gültigkeit beansprucht¹⁷. Der Glaube an das Recht und eine durch dieses fundierte Ordnung ist nicht aus der Beobachtung der Realität gewonnen, sondern lebt gerade aus der Absage an die Wirklichkeit¹⁸, er entspringt Hesiods denkerischer Leistung¹⁹. Die Segnungen, die der Dichter dem gerecht Handelnden und Urteilenden verheißt, sind alles andere als Produkt der Erfahrung; sie tragen die Spuren eines trotzigem, glaubensstarken Dennoch. Verankert aber wird diese 'phantasierte' Rechtsordnung im Willen des Zeus, wo-

¹⁵ Vgl. M. SKAFTE JENSEN, Tradition and individuality in Hesiod's Works and Days, C&M 27, 1966, S. 1–27, hier S. 19, vgl. auch WEST, Hesiod. Works and Days S. 174 ff. (zu 106–201), S. 197 (zu 177), S. 198 (zu 179–181).

¹⁶ Siehe auch TH. G. ROSENMEYER, Hesiod and Historiography, Hermes 85, 1957, S. 257–285 (deutsch in: Hesiod, hrsg. v. E. HEITSCH – s. u. Anm. 22 –, S. 602–648), hier S. 276 f. (= S. 633 ff.).

¹⁷ Den Unterschied zu Homer hat besonders D. KAUFMANN-BÜHLER, Hesiod und die Tisis in der Odyssee, Hermes 84, 1956, S. 267–295 herausgearbeitet. – Vgl. auch W. BURKERT, Das Lied von Ares und Aphrodite. Zum Verhältnis von Odyssee und Ilias, RhM N. F. 103, 1960, S. 130–144.

¹⁸ Vgl. auch KAUFMANN-BÜHLER, a. a. O. S. 295. – Anders J. KÜHN, Eris und Dike. Untersuchungen zu Hesiods Ἔργα καὶ Ἡμέραι, WJA 2, 1947, S. 259–294, bes. S. 279 ff. Hier wird auf das 'Sicherheitsbedürfnis' zurückgegriffen, das sich aus der bäuerlichen Gesinnung Hesiods sowie der dauernden Bedrohung durch die Lebensführung des Bruders herleite: »In einer [sc. bäuerlichen] Welt ewig gleichen Geschehens wird das Handeln überschaubar, weil die Wirkungen immer wieder den Ursachen entsprechen und vorhergesehen und berechnet werden können; hier muß also eine besondere Form der Rationalität entstehen, die aus der Praxis des Lebens und den Erfahrungen im Ringen mit der Natur erwächst und sich dieses Tun durchsichtig machen kann, weil es in seiner ewig gleichen Wiederkehr den Charakter des Fremden und Distanzierten verliert« (a. a. O. S. 279). – Kritik daran schon bei H. MUNDING, Hesiods Erga in ihrem Verhältnis zur Ilias. Ein Vergleich und seine Folgerungen für die Entstehung der Gedichte, Frankfurt 1959, S. 26 Anm. 30.

¹⁹ B. SNELL, Dichtung und Gesellschaft, Hamburg 1965, S. 61: »Der Gedanke an den gerechten Staat entspringt also nicht der politischen Praxis, sondern der dichterischen Sehnsucht.«

mit sie sich als natürliche Gegebenheit und eine Art Strukturgesetz des Kosmos darstellt (Erga 276 ff.)²⁰:

Dies ist nämlich die Ordnung, die Zeus den Menschen gegeben:
Fische und wildes Getier und geflügelte Vögel, sie sollen
eines das andre verzehren, denn es gibt kein Recht unter ihnen;
aber den Menschen verlieh er das Recht, das weitaus als Bestes
sich erweist [δίχην, ἢ πολλὸν ἀρίστη | γίνετα]²¹.

Hesiods auf dem Fundament einer bäuerlichen Tages- und Fleißethik errichteter Idealentwurf will als moralisches Postulat verstanden sein. Denn offensichtlich ist sein Werk weniger Deskription und Analyse als Paränese²², das heißt, die Veränderung des Menschen und der Welt wird angestrebt und deren Veränderbarkeit vorausgesetzt. Fragt man nun aber nach dem Endzweck dieser Veränderung, so zeigt sich: Die angestrebte Veränderung besteht zunächst einmal nicht darin, daß Hesiod neue Zielvorstellungen, neue 'höchste Werte' einfuhrte, vielmehr mahnt er zu einer bestimmten Lebensform, angesichts der Tatsache, daß die zu vorgegebenen und nicht angezwei-

²⁰ So hat Zeus auch die Eris in die »Wurzeln der Erde« eingepflanzt: Erga 18 ff. – In beiden Fällen stellt es eine Akzentverschiebung dar, wenn man mit an sich naheliegenden anthropologischen Kategorien arbeitet; ein Musterfall ist P. JOOS, ΤΥΧΗ, ΦΥΣΙΣ, ΤΕΧΝΗ. Studien zur Thematik frühgriechischer Lebensbetrachtung, Diss. Zürich, Winterthur 1955, der a. a. O. S. 15 bemerkt: »δίχην ist also in den Augen Hesiods das eigentliche Vorrecht des Menschen dem Tiere gegenüber, das ihm erst seine Würde gibt« (entsprechend auch schon F. SOLMSEN, Hesiod and Aeschylus, Cornell Univ. Pr. Ithaca N. Y. 1959, S. 96), und zu Eris: »die Arbeit, das ἔργον, wird in ihrer Voraussetzung, der guten Eris, als in der Menschennatur begründet [von mir gesperrt] und in ihrem Ursprung als göttliche Erscheinung gefasst ... im Menschen selbst, seinem Charakter, liegt gottgegeben ... eine gewisse Fähigkeit zur Verbesserung seines Lebens eingepflanzt« (a. a. O. S. 13 f.). Irreführend auch F. KRAFFT, Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod, Göttingen 1963 (Hypomnemata 6), S. 124 oder H. MUNDING, Die böse und die gute Eris, Gymnasium 67, 1960, S. 409–422, hier S. 409 f. (»Hesiod erkennt, daß den Menschen ein natürlicher Trieb zum Streit innewohnt ... Beide Arten des Streittriebes gehören ... zur Natur des Menschen«), S. 414 f. (»Die Gestalten der Ilias und Perses zeigen, ..., wie tief die Streitsucht im Menschen verwurzelt ist, und daß sie nicht einfach wegamputiert werden kann. Deshalb muß man diesem Trieb ein Ventil öffnen – im wirtschaftlichen Wettstreit.«). Auf eben diese »réalité psychologique« hat bereits P. MAZON, Hésiode. Les Travaux et les Jours (éd. nouvelle), Paris 1914, S. 44 abgehoben, und danach wieder J. PÉRON, L'analyse des notions abstraites dans les Travaux et les Jours d' Hésiode, REG 89, 1976, S. 265–291, hier S. 271.

²¹ Vgl. Il. 22, 260 ff. Archilochos wird die Rechtsidee dann – wohl in ausdrücklicher Wendung gegen Hesiod – auch auf das Tierreich ausdehnen: fr. 94 D. (Gebet des Fuchses zu Zeus, innerhalb der Fabel von Fuchs und Adler; vgl. dazu R. PFEIFFER, Gottheit und Individuum in der frühgriechischen Lyrik [urspr. Philologus 84, 1929, S. 137–152], in: Ausgewählte Schriften, hrsg. v. W. BÜHLER, München 1960, S. 42–54, hier S. 45).

²² Hierzu vor allem H. DILLER, Die dichterische Form von Hesiods Erga (urspr. 1962), in: Hesiod, hrsg. von E. HEITSCH, Darmstadt 1966 (WdF 44), S. 239–274 und schon W. JAEGER, Paideia I, Berlin 1959⁴ (= 1936²), bes. S. 100 f.

felten Zielen führenden Wege des Lebens (s. Erga 288 ff.)²³ zur Entscheidung anstehen. Dabei gilt es als Sache der Einsicht, die rechte Wahl zu treffen (s. vor allem Erga 293 ff.: vgl. u. S. 401). Wenn aber die für Hesiod gültigen und als Kriterien für die von ihm propagierten 'Werte' fungierenden Zielvorstellungen die allgemein akzeptierten wie 'Reichtum', 'Ehre' und 'Ruhm' sind, so bedarf es besonderer Anstrengung, den Weg, zu dem Hesiod rät, als den richtigen und erfolgreichen zu erweisen, zumal dies in schroffer Abwendung von den empirischen Gegebenheiten zu geschehen hat. Hesiod muß sein Ideal 'kontrafaktisch' legitimieren. Das gelingt ihm, indem er die Wirklichkeit gewissermaßen unterläuft und tendenziell von der Zukunft her deutet: Die schlimmsten Entstellungen des gegenwärtigen, »eisernen« Zeitalters werden in die Zukunft verlegt (Erga 180 ff.), Zeus' Gerechtigkeit wird beschworen (ἀλλὰ τὰ γ' οὐπω ἔολπα τελεῖν Δία μητιόεντα, Erga 273)²⁴, die Möglichkeit einer Besserung scheint offengelassen zu sein (Erga 175)²⁵. So gewinnt Hesiod Raum für sein eigenes Ideal, sichert ihm die Chance einer potentiellen Realisierung und schafft auf diese Weise erst die Voraussetzung für die Paränese. Die futurische Ausdrucksweise ist also auch von daher konstitutiv für Hesiods Anliegen.

Was ist aber nun im einzelnen der Inhalt der hesiodischen Paränese und vor allem: Wie wird er gerechtfertigt und einsichtig gemacht? Dabei soll um einer präzisierenden Klärung willen der Versuch unternommen werden, Hesiods Argumentation grundsätzlichen Positionen und Möglichkeiten ethischer Begründungsverfahren zuzuordnen.

Arbeit (I) und Recht (II)

Arbeit und Recht sind die beiden Werte, die Hesiod auszeichnend hervorhebt. Beide stehen in Interdependenz, denn Arbeit stellt die rechtmäßige Form des Gewinns dar, – und Gewinn machen gilt als unbestrittenes Handlungs-

²³ Vgl. O. BECKER, Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken, Berlin 1937 (Hermes-Einzelschr. 4).

²⁴ MARG, Hesiod. Sämtliche Gedichte S. 354: »Die Schwebel zwischen empörter Verzweiflung und Zuversicht zeigt an, wie schwer es in der harten Realität ist, den Glauben an den schließlichen Sieg des Rechts durchzuhalten, selbst für den Dichter, der ihn auf Grund höheren Wissens kündigt« (offenbar nach FRÄNKEL, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums S. 135: »zwischen Zuversicht und Verzweiflung in der Schwebel«).

²⁵ Vgl. besonders DILLER, Die dichterische Form von Hesiods Erga S. 263 (mit Hinweis auf weitere Interpretationen). Allerdings spielt DILLER den Wirklichkeitsbezug doch wohl zu stark herunter, so paraphrasiert er a. a. O. S. 256 Erga 270 ff.: »[Für den Fall, daß Ungerechtigkeit in meiner Stadt herrscht], möchte doch weder ich selbst . . .« (ähnlich wohl T. A. SINCLAIR, Hesiod. Works and Days, London 1932, S. 31 [zu 270]). – Vgl. auch KRAFFT, Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod S. 116 und KÜHN, Eris und Dike, der den ganzen Weltaltermythos »apotrepisch« versteht, a. a. O. S. 268, auch schon SINCLAIR, a. a. O. S. 22 (zu 174 – 175) und S. 15 ff. (zu 109 ff.).

ziel. Daß aber 'Arbeit', die als Wert im Rahmen des griechischen Denkens ohnehin alles andere als selbstverständlich ist²⁶, ein Maximum an Gewinn einbringt, kann nicht ohne weiteres Evidenz beanspruchen. Die notwendige Begründung liefert letztlich der Prometheusmythos²⁷, dessen Funktion gerade darin besteht, Arbeit, Recht und Gewinn miteinander zu verknüpfen (s. u. S. 404 ff.), doch sei er im Augenblick noch zurückgestellt.

Ia ('Lob der Arbeit'): In der zentralen, das 'Lob der Arbeit' enthaltenden Passage Erga 299 ff. bedient sich Hesiod zur Rechtfertigung der Arbeit unterschiedlicher Begründungsverfahren. Utilitaristische Argumente, die eine 'teleologische Theorie' voraussetzen, sofern sie Arbeit als 'Gut' bzw. als 'Wert' durch die daraus folgenden Konsequenzen zu begründen suchen, stehen neben Argumenten, die etwa durch den Hinweis auf die göttlich-natürliche Ordnung und den göttlichen Willen stärker einer 'deontologischen Theorie' verhaftet sind (Arbeit als solche stellt einen Wert dar). In allen Fällen scheinen aber, was den vorausgesetzten Status des Werturteils betrifft, 'Definitionen', teils 'naturalistischer', teils 'metaphysischer' Spielart, die Grundlage zu bilden, so daß Wertbegriffe durch nichtwertende Begriffe ersetzbar sind und Wertaussagen sich in deskriptive Tatsachenaussagen auflösen lassen: 'Gut' = 'positive Folgen für den Einzelnen oder die Gemeinschaft habend', oder 'gut' = 'allgemein begehrt' bzw. 'wertgeschätzt', oder auch 'gut' = 'von den Göttern gebilligt'. Es stellt sich dann nur noch die Frage, was positive Folgen hat, was allgemein begehrt bzw. wertgeschätzt wird, oder was von den Göttern gebilligt wird. Und die Feststellung positiver Folgen, des allgemein Begehrt- bzw. Wertgeschätztseins, der Billigung durch die Götter kann dann als hinreichende Rechtfertigung eines 'Gutes' ('Wertes') angesehen werden. Die Rechtfertigungsmethode ist von dem angenommenen Status des Werturteils abhängig, umgekehrt verweist sie auf jenen. Daß aber Hesiod Rechtfertigungen sucht und also keine bloßen Aufforderungen vorträgt, sondern Werturteile, aus denen sich begründete Imperative herleiten, ist offensichtlich²⁸.

²⁶ A. DIHLE, Griechische Literaturgeschichte, Stuttgart 1967, S. 37: »Seine [sc. Hesiods] moralische Bewertung der körperlichen Arbeit ... wurde erst im späten Hellenismus ... wieder aufgegriffen.« – Vgl. M. v. ALBRECHT, Kl. Pauly Bd. 1, Stuttgart 1964, Sp. 490 – 494 (s. v. 'Arbeit') und D. LAU, Der lateinische Begriff LABOR, München 1975.

²⁷ Unter 'Prometheusmythos' ist jeweils der Prometheus-Pandora-Mythos zu verstehen.

²⁸ Zu diesem Fragenkomplex ausführlicher mein in Ant. u. Abendl. 26, 1980 erscheinender Beitrag »Überlegungen zu Sapphos 'Höchstwert'« [S. 51–74. Korr. Zus.]. – Was Hesiods 'Werturteil'verständnis angeht, so ließe sich bei ihm auch eine 'präskriptive' Komponente ausmachen (hierzu bes. die Arbeiten von HARE – s. u. Anm. 57. 73), da das von ihm als 'gut' Ausgebene und Ausgewiesene selbstverständlich zugleich empfohlen wird und verpflichtenden Charakter hat. Die Frage ist nur, ob das 'imperativische' Element als ein integraler Bestandteil des Werturteils selber zu denken ist oder nicht. (Wenn ja, dann würde die deskriptive Begründung nur einen Teil der Semantik des Wertworts ausmachen.) Das Problem führt tief in eine Diskussion der

Der Argumentationsgang (Erga 299 ff.) läßt sich bei genauerem Zusehen etwa folgendermaßen rekonstruieren:

1. Arbeit bringt praktischen materiellen Gewinn, ist deshalb notwendig im Sinne der Bedürfnisbefriedigung, gleichzeitig aber wird der erzielte Gewinn als Reichtum moralisch und ästhetisch ausgezeichnet: »Arbeite, Perses, erlaucht von Geburt, auf daß dich der Hunger / meidet voll Haß²⁹, doch dich gern hat im Schmuck ihres Kranzes Demeter, / würdig und hehr [αἰδοῖν], und mache von Nahrung voll deine Scheuer« (Erga 299 ff.). Schon hier ist auffällig, daß Hesiod die Arbeit nur bedingt als instrumentalen Wert einführt (er sagt nicht: arbeite, damit du Reichtum – ein Gut – erlangst), vielmehr scheint sich in der Arbeit eine bestimmte Lebensform zu manifestieren, der eo ipso ein Aussagewert bezüglich der Zugehörigkeit zu göttlichen Mächten und damit zu den durch diese repräsentierten Seins- und Wertbereichen zukommt. Wenn Hesiods Argumentation zunächst auch ganz utilitaristisch anmutet, so entgeht er doch in gewisser Weise einem immer wieder kritisch angemerkten Implikat des reinen Utilitarismus. Denn bekanntlich begründet der Utilitarismus wie jede teleologische Theorie moralische Werte durch außermoralische Güter, das Richtige und moralisch Gute wird zu einer Funktion des außermoralischen Wertes³⁰. Man wird mit der Vermutung nicht fehlgehen, daß für Hesiod arbeiten und von Demeter geliebt werden (entsprechend vom 'Hunger' gehaßt werden³¹) zusammenfallen, das eine Ausdruck des anderen ist, so daß der Arbeit ein eigener Wert zukommt, der unter dem Aspekt der 'Gottgefälligkeit' gefaßt wird. Von bestimmten Göttern – hier Demeter – geliebt sein heißt dann letztlich so viel wie 'gut' sein.

2. Trägheit findet Mißbilligung bei Göttern und Menschen (Erga 303 ff.), das heißt, indirekt wird auch hier die Arbeit als eigenständiger Wert ausgezeichnet, wobei ihr Wertcharakter auf ein Urteil der Götter und zugleich der Menschen (Übergang zu Punkt 3) zurückgeführt wird, die damit als wertsetzende Instanz fungieren. Immerhin ist zu beachten, daß die positive Bewertung der Arbeit ausdrücklich den Göttern vorbehalten bleibt (s. Erga 309: »Und wer zufaßt beim Werk, den Unsterblichen ist er viel lieber«; vgl. Punkt 3), nur die Mißbilligung der Trägheit ist Göttern und Menschen ge-

Wertsprachentheorie hinein, worauf hier verzichtet werden muß. Auch erlaubt der hesiodische Text schwerlich eine klare Entscheidung.

²⁹ Vgl. entsprechend Erga 230 ff., bei Wahrung des Rechts: »Nie wird der Hunger Begleiter bei rechtlich handelnden Männern, / ...«.

³⁰ Vgl. W. K. FRANKENA, *Analytische Ethik* (urspr. englisch 1963), hrsg. u. übers. v. N. HOERSTER, München 1972, S. 32 ff.

³¹ Zu Limos s. M. L. WEST, *Hesiod. Theogony, ed. with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1966, S. 231 (zu 227).

meinsam. (Das läßt es auch nicht geraten erscheinen, 'Götter und Menschen' als polaren Ausdruck zu verstehen.) Doch wird bezüglich dieses Urteils selber dann im nachfolgenden Drohnengleichnis das maßgebende Kriterium aufgedeckt: Schaden bzw. Nutzen für die Gemeinschaft³²: »wie die Drohnen, die stachellosen, es lieben, / welche der Bienen geduldig Bemühen vertilgen in Trägheit, / fressend die Tracht«. Der utilitaristische Gesichtspunkt findet also weiterhin Berücksichtigung, jetzt freilich nicht mehr in der Form des persönlichen, sondern in der des allgemeinen Nutzens. Der anfängliche 'ethische Egoismus' ist über eine 'deontologische Theorie' (Arbeit als solche stellt einen Wert dar) in einen Utilitarismus universeller Prägung übergeleitet. Verknüpft damit ist ein sehr rasch (bereits in der Formulierung ὄφρα σε Λιμός / ἐχθαίρη, Erga 299 f.) erfolgreicher Übergang von der Arbeit als notwendigem Mittel der Bedürfnisbefriedigung zu ihrer uneingeschränkt positiven Bewertung – wie auch des durch sie zu erzielenden Gewinns –, so daß eine Maximierung beider Komponenten als erstrebenswert gelten muß.

3. Das Urteil der Gesellschaft setzt Untätigkeit als negativen, Arbeit aber nicht unmittelbar als positiven Wert (Erga 311 ff.): ὄνειδος – οὐδὲν ὄνειδος. Weiter kann Hesiod offenbar nicht gehen³³. Wie verfährt er also, um der Arbeit einen positiven Rang zu sichern, sie als allgemein anerkannten Wert auszuweisen und damit der Definition 'gut' = 'allgemein wertgeschätzt' Genüge zu tun? Er wählt den Weg über den Reichtum. Übereinstimmung herrscht, daß Reichtum, den Hesiod als Folge der Arbeit versteht, als positiver Wert zu gelten hat. Das läßt sich daran ablesen, daß der Nicht-Reiche den Reichen 'benedet'. Alle wollen reich sein und tun damit kund, daß sie Reichtum für einen Wert halten. Dabei bleibt offen, ob der Reichtum in seinem

³² Man wird WEST (Hesiod. Works and Days S. 233 [zu 304–306]) kaum zugeben wollen, daß das Gleichnis nicht in den Zusammenhang passe und nur assoziativ angefügt sei: Wer nicht arbeitet, lebt auf Kosten der Gemeinschaft, da die Notwendigkeit der Arbeit konstitutiv für die menschliche Situation ist. Allerdings geht es nicht um die moralische Verwerflichkeit der Übergriffe auf fremdes Eigentum, sondern um den allgemeinen Schaden, den die »Trägen« anrichten (ebenso wie in Theog. 594 ff., wo dasselbe Gleichnis Verwendung findet).

³³ Außerdem entspricht es einer primären Tendenz aller Morals, zunächst einmal das Negative und Verwerfliche als Abweichung von den geltenden Standards kenntlich zu machen, über deren Einhaltung die Öffentlichkeit wacht (vgl. SNELL, Mahnung zur Tugend, Einleitung). Nicht unwichtig in diesem Zusammenhang ist auch, daß in vorchristlicher Zeit überwiegend nur das 'schlechte' Gewissen bekannt ist – vgl. M. HOFFMANN, Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Iambographen, Diss. Tübingen 1914, S. 46: »αἰδώς ist der Begriff, der am ehesten ausdrückt, was wir mit Gewissen bezeichnen« –; dazu B. SNELL in der Besprechung von F. ZUCKER, Syneidesis – Conscientia: Gnomon 6, 1930, S. 191–198, wieder abgedr. [mit geringfügigen Erweiterungen] in: B. SNELL, Gesammelte Schriften, Göttingen 1966, S. 9–17, hier S. 15. (Weiterführend: H. CHADWICK, RAC Bd. 10, Stuttgart 1978, Sp. 1025 ff. [s. v. 'Gewissen' J, auch z. B. Das Gewissen in der Diskussion, hrsg. v. J. BLÜHDORN, Darmstadt 1976 [WdF 37], bes. S. 285 ff. [H. REINER]).

Wertcharakter durch das Urteil der Gemeinschaft erst konstituiert wird oder ob dieses Urteil, das sich im Verhalten (ζηλώσει) niederschlägt und in der Zuerkennung von ἀρετή und κῶδος seinen Ausdruck findet, durch den vorab bestehenden und anderweitig begründeten Wertcharakter des Reichtums bedingt ist³⁴. Jedenfalls fordert Hesiod die Konsequenz, daß, wenn Reichtum positiv bewertet wird, dies auch für das ihn herbeiführende Mittel gelten muß³⁵. Mit anderen Worten: Hesiod hebt eine Wahrheit ans Licht, die der Präzision und Konsequenz des Denkens verdankt wird und damit allgemein einsichtig gemacht werden kann.

Wenn in diesem Zusammenhang Reichtum – und dann auch die Arbeit – durch das Urteil der Gesellschaft als Werte begründet, in jedem Fall aber ausgewiesen werden, so fällt auf, daß Hesiod sich nicht mit der sozialen Anerkennung als einem nicht weiter hinterfragbaren Faktum begnügt, die Gesellschaft wird nicht einfach als 'Wertsetzer' oder 'Wertindikator' hingenommen. Hesiod entwickelt vielmehr in Ansätzen eine Theorie, die den psychologischen Mechanismus der Wertsetzung oder des Wertempfindens aufzuhellen sucht: Der 'Neid' der anderen, die kontextbedingt durch den »Trägen«, den Extremfall des Nicht-Reichen, repräsentiert werden, ist es gerade, der dem Reichtum »Würde und Ansehn« zuwachsen läßt und auf diese Weise den Reichtum als Wert begründet bzw. sinnfällig macht.

Damit sind wir aber auf einen Denk- und Argumentationszusammenhang verwiesen, der bereits am Anfang der 'Werke und Tage' eine Rolle spielt, freilich mit dem Unterschied, daß hier in einem geradezu dihairetischen Verfahren die Arbeit direkt als Ausdrucksform des 'Wettstreits' thematisiert und als positiver Wert gerechtfertigt wird.

Ib ('Guter Streit'): Die Betrachtung der Arbeit unter dem Aspekt des »Streits« stellt sich für Hesiod als eine Frage nach der Wahrheit dar, wie diese überhaupt für sein Werk bestimmend ist. Im Proömium der 'Theogonie' bereits wird sie angeschnitten, und ἐτήτυμα will Hesiod in den 'Erga' künden (v. 10)³⁶. Der hier erhobene Anspruch, Wahrheit zu vermitteln, zielt gewiß zunächst einmal auf den stärkeren Wirklichkeitsbezug³⁷, aber dann verbindet

³⁴ Daß »Würde und Ansehn« kontingente Folgen sein könnten, die mit dem 'Wert' des Reichtums überhaupt nicht in Zusammenhang stehen, ist zwar logisch möglich, kann aber wohl außer Betracht bleiben.

³⁵ Die Mittel-Zweck-Relation im Bereich des moralischen Argumentierens wird ausführlich erörtert in der 'Philosophie der Praxis' der Erlanger Schule: s. vor allem O. SCHWEMMER in: P. LORENZEN – O. SCHWEMMER, Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie, Mannheim 1973, S. 9ff., 107ff.

³⁶ Auf die Zusammengehörigkeit beider Parteien ist man natürlich längst aufmerksam geworden: vgl. etwa O. GIGON, Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides, Basel 1945, S. 19, auch WEST, Hesiod. Theogony S. 162 (zu 26–28).

³⁷ Siehe z. B. DIHLE, Griechische Literaturgeschichte S. 29, W. LUTHER, Der frühgriechische Wahrheitsgedanke im Lichte der Sprache, Gymnasium 65, 1958, S. 75–107, hier S. 81f. – Der

sich damit doch ein Wissen um das Eigentliche und Tieferliegende, das hinter die Oberfläche zu dringen vermag³⁸. Nicht umsonst folgt auf die Ankündigung von ἐτήτυμα in den 'Erga' eine Selbstberichtigung des Dichters³⁹, der in der 'Theogonie' nur *eine* Eris kennt, nun aber in genauerer und tiefer blickender Differenzierung zwei Formen von »Streit« erkennen zu müssen glaubt⁴⁰. Die eine davon verweist auf die Arbeit, sie stellt den unmittelbaren Antrieb zu ihr dar (ἐπὶ ἔργον ἔγειρεν, Erga 20), die andere mehrt Krieg und Zwist. Die Bewertung beider »Streit«-formen ist eindeutig. Auf die hierbei gebrauchten Begründungsverfahren soll sofort eingegangen werden. Zunächst ist generell zu fragen: Was bedeutet es, daß über den 'Werken und Tagen', einleitend und grundlegend, eine Betrachtung über 'Eris' steht, als gälte es, einen Beitrag zur Erhellung dieser 'Lebensmacht' zu leisten? Der 'wissenschaftliche', objektivierende Einstieg⁴¹ ist gewiß nicht nur durch die konkrete Situation⁴² bedingt, die eine Reflexion über Formen und Möglichkeiten der Auseinandersetzung unter Menschen nahelegen mag, sondern er hat in der Tat auch klärende Funktion für alles Folgende: Von vornherein wird deutlich, daß das Entscheidende niemals der Besitz von Gütern sein kann (und auch nicht die damit verknüpfte unbestrittene Reputation), sondern allein die Weise ihres Erwerbs. Diese Linie führt dann zu der paradoxen, auch im Rahmen des hesiodischen Werks provozierenden Formulierung von den »Toren«, die »nicht wissen«, »wieviel mehr als das Ganze die Hälfte« (Erga 40)⁴³. Die Rechnung

Behandlung des Wahrheitsproblems durch W. STROH, Hesiods lügende Musen, in: Studien zum antiken Epos, hrsg. v. H. GÖRGEMANN – E. A. SCHMIDT, Meisenheim 1976 (Beitr. zur klass. Philologie 72), S. 85 – 112 kann ich mich nicht anschließen. Die Bedeutung der Erga-Stelle wird ganz heruntergespielt.

³⁸ CH. G. STARR, Ideas of truth in early Greece, PP 23, 1968, S. 348–359, hier S. 350: »'reality' perhaps, but also with a flavor of 'truth'«.

³⁹ Anders (Berichtigung Homers) MUNDING, Hesiods Erga in ihrem Verhältnis zur Ilias S. 31 f.; vgl. aber U. v. WILAMOWITZ, Hesiodos, Erga, Berlin 1928 (Nachdr. 1962), S. 43 (zu 11) und ergänzend SOLMSEN, Hesiod and Aeschylus S. 81 Anm. 17. •

⁴⁰ Siehe auch W. J. VERDENIUS, Aufbau und Absicht der Erga, in: Hésiode et son influence – s. u. Anm. 45 – S. 109–159, 160–170 ('Discussion'), hier S. 119 f. – Zu einem Vorklang des 'guten Streits' in der 'Theogonie' (die Nereide »Euneike«) s. B. SNELL, Die Welt der Götter bei Hesiod, in: Die Entdeckung des Geistes³ S. 65–82 (= Hesiod, hrsg. v. E. HEITSCH, S. 708–725), hier S. 69 (= S. 712).

⁴¹ Er ist in gewisser Weise mit dem aristotelischen Verfahren zu vergleichen, die Lehrschriften mit einer 'propositio universalis' zu beginnen (hierzu F. DIRLMEIER, Aristoteles. Nikomachische Ethik, übers. u. erl., Darmstadt 1967⁴, S. 265).

⁴² Ob fiktiv oder real, ist von sekundärer Bedeutung; vgl. dazu in neuerer Zeit M. GAGARIN, Hesiod's dispute with Perses, TAPA 104, 1974, S. 103–111 und L. LENZ, Hesiods Prozesse, in: Dialogos (Festschr. H. PATZER), hrsg. v. J. COBET u. a., Wiesbaden 1975, S. 23–33; ausführliche Diskussion bei WEST, Hesiod. Works and Days S. 33 ff.

⁴³ Zum Verständnis dieses Verses trägt der Hinweis auf LEUTSCH, Paroemiogr. Gr. II, 13 (ἀρχὴ δέ τοι ἤμισυ παντός, s. auch KIESSLING – HEINZE zu Horaz, Epist. I, 2, 40) nichts bei, ist allenfalls irreführend. Die Schwierigkeiten, die die Interpreten mit dem Vers und seiner Verknüp-

kann nun nicht mehr einfach lauten: Je mehr persönlicher Besitz, desto besser. Es ist möglich und, wie sich am Prometheusmythos zeigen wird, sogar durchaus angemessen, daß 'weniger' 'mehr' ist.

Welcher Mittel bedient sich Hesiod aber nun, um die »Streite« gegeneinander abzusetzen und ihren unterschiedlichen Wert sichtbar zu machen? Welches sind die Prinzipien seiner 'Wahrheits'findung und 'Wahrheits'sicherung?

Einmal ist da natürlich die göttlich-kosmologische Begründung⁴⁴, wobei die Tatsache, daß die zweite Eris die früher geborene ist und von Zeus »in die Wurzeln der Erde« gesetzt wurde (Erga 17 ff.), als auszeichnende Hervorhebung zu verstehen ist.

Dann aber spielt innerhalb der Argumentationsstruktur der Regress auf begriffs- und sprachkritische Differenzierung eine wesentliche Rolle, und dies im Sinne einer 'discovery procedure', eines Verfahrens, 'Wahrheit' zu entdecken (s. u. S. 404)⁴⁵. Mit dem Bewußtsein für die Relevanz sprachlicher Äußerungen wird man es jedoch auch in Zusammenhang bringen dürfen, wenn die Bewertung der beiden »Streite« sich weitgehend in der Form des Hinweises auf Lob oder Tadel vollzieht (was nur dann als Begründung gelten kann, wenn man wiederum eine Definition 'gut' = 'geschätzt', 'gelobt' zugrundelegt). Daß Rühmen und Preisen – ganz im Einklang mit der paränetischen Grundhaltung – ein strukturbildendes Merkmal der 'Werke und Tage' darstellt⁴⁶, zeigt sich bereits im Proömium. Um das Rühmen geht es bei den Muses und bei Zeus, nun aber auch bei der in zweierlei Gestalt auftretenden Eris. Nur die eine Form von »Streit« wird der sie »Erkennende« (νοήσας)⁴⁷ loben

fung mit dem Folgenden haben, verzeichnet B. A. VAN GRONINGEN, *La composition littéraire archaïque grecque*, Amsterdam 1958, S. 294 f.

⁴⁴ Vgl. auch Erga 289 ff.

⁴⁵ Der Vergleich mit der platonischen Dihairesis bot sich hier an, s. etwa MUNDING, Hesiods Erga in ihrem Verhältnis zur Ilias S. 82/83 Anm. 12; auch eine Parallelisierung der dihairetischen Methode mit Hesiods mythischer Genealogie ist denkbar, s. F. SOLMSEN, Hesiodic motifs in Plato, in: *Hésiode et son influence*, Fond. HARDT, Entretiens 7, 1962, S. 171 – 211, hier S. 179 ff.

⁴⁶ H. DILLER, Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie, in: Hesiod, hrsg. v. E. HEITSCH, S. 688 – 707, hier S. 699 formuliert im Hinblick auf die 'Theogonie': »Hesiod ist von dem Bedürfnis erfüllt, zu werten und im Aufbau seiner Welt Lob und Tadel zu verteilen.«

⁴⁷ TH. v. SCHEFFER, Hesiod. Sämtliche Werke (hrsg. v. E. G. SCHMIDT), Bremen o. J. (Sammlung Dieterich 38): »der Kundige«; MARG: »wer ihn [sc. den Streit] gewahr wird«. Gemeint ist jedenfalls eine fortgeschrittene, die Wahrheit treffende Einsicht; vgl. K. v. FRITZ, ΝΟΨ, ΝΟΕΙΝ, und ihre Ableitungen in der vorsokratischen Philosophie (mit Ausschluß des Anaxagoras), in: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, hrsg. v. H.-G. GADAMER, Darmstadt 1968 (WdF 9), S. 277 – 363, hier S. 283: »νόος, der eine komplette Situation versteht und gleichzeitig den oberflächlichen Schein der Dinge durchdringt ... daß dieser νόος immer die Wahrheit sieht ...« (in der zugehörigen Anm. wird vor allem auf Erga 293 ff. verwiesen, dann aber auch auf Erga [so wohl statt »Theog.«] 12).

(Erga 12 ff.). Die 'schlechte Eris' ist »tadelnswert« = »getadelt«⁴⁸, niemand liebt sie, denn Krieg und Zwist sind ihre Folgen. Da über die Bewertung der Konsequenzen Konsens besteht, ist auch die Bewertung der beiden »Streite« eindeutig. Zu erkennen gilt es, daß die Folgen sich jeweils aus einer bestimmten Form von »Streit« herleiten. Das heißt, die Verteilung von Lob und Tadel ist nicht eigentlich fraglich (im Sinne eines Perspektivismus), sondern die Eindeutigkeit der Wertung wird gewährleistet durch die Setzung zweier unterschiedlicher Seinsgegebenheiten, die sprachlich allerdings zusammenfallen⁴⁹. Entsprechend den Folgen und ihrer allgemeinen bzw. als allgemein unterstellten Bewertung werden zwei Formen von »Streit« unterschieden. Hesiod rettet damit geradezu die Funktionsfähigkeit der Definition 'gut' = 'allgemein geschätzt', 'gelobt', da differierende Wertäußerungen nicht mehr in Betracht gezogen zu werden brauchen.

Nun bedarf es freilich besonderer Einsicht, um den 'guten Streit' als leitendes Prinzip zum Erfolg zu erkennen. Damit ist die utilitaristische Begründung ins Blickfeld gerückt, die teilweise schon im Vorausgehenden als Kriterium für die Beurteilung impliziert war. Hesiods Konfrontation des 'guten' und des 'schlechten Streits' unter diesem Aspekt weist Eigentümlichkeiten auf, die Ausdruck von Legitimierungsproblemen sind und von der Notwendigkeit 'kontrafaktischer' Rechtfertigung herrühren, zugleich im Zusammenhang mit dem oben geschilderten Bestreben gesehen werden müssen, von vornherein die Bedeutung der 'Mittel' und ihres Wertes gegenüber den durch sie gegebenenfalls zu gewinnenden Gütern zu betonen.

Der 'gute Streit' wird als der positiv zu verstehende Antrieb zur Arbeit gefaßt, der sich beim Anblick eines Reichen einstellt. Reichtum – sofort mit (landwirtschaftlicher) Arbeit verknüpft (Erga 22 f.) – darf also auch hier wieder als Wert unterstellt werden, denn nur so erklärt sich doch wohl die Behauptung (Erga 18 f.), daß Zeus diese spezielle Eris-Form »als für die Men-

⁴⁸ ἐπιωμητή: Die Bedeutungsvielfalt des griechischen Verbaladjektivs auf -τός präjudiziert geradezu ein für die Moralphilosophie zentrales Problem bzw. läßt es für griechisches Denken gar nicht recht in den Blick kommen: die Differenz von Sein und Sollen (Problem des 'naturalistischen Fehlschlusses'). Nicht nur 'getadelt' und 'tadelnswert', 'gelobt' und 'lobenswert' (was immerhin noch 'Urteile' involviert), sondern auch 'gewünscht', 'wünschbar' und 'wünschenswert' fallen zusammen. (Wie verhängnisvoll das doppeldeutige »desirable« für die soziologischen Wertdefinitionen geworden ist, hat R. LAUTMANN, Wert und Norm. Begriffsanalysen für die Soziologie, Opladen 1971², S. 37f. gezeigt). Des Problems ist man in neuerer Zeit zum Teil gar nicht ansichtig geworden, so gebraucht E. SCHWARTZ, Ethik der Griechen, hrsg. v. W. RICHTER, Stuttgart 1951, S. 59: »was ihnen [sc. den Hellenen] als 'Wert' erschien« und »was sie sich wünschten« offensichtlich synonym. M. WUNDT, Geschichte der griechischen Ethik II, Leipzig 1911, S. 184f. registriert zwar die prinzipielle Differenz, sucht sie aber mit Kategorien der Völker- und Stammespsychologie zu deuten.

⁴⁹ Bekanntlich ist ἐρίς und ἐρίζειν als »Wettstreit« schon alt; s. KRAFFT, Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod S. 87/88 Anm. 6.

schen viel bessere« »in die Wurzeln der Erde« gesetzt habe, – in Opposition zu der anderen Eris (Erga 14), die Krieg und Zwist mehrt. Die hier vorliegende Verschiebung springt in die Augen: Während die Negativität des einen »Streits«⁵⁰ ohne weiteres dem durch ihn inaugurierten Verhalten zu entnehmen ist, kann die Positivität des anderen »Streits« offenbar nicht an der daraus resultierenden Verhaltensweise, der Arbeit, aufgezeigt werden, sondern erst an dem Zweck, zu dem diese ein Mittel darstellt. Das Phänomen ist uns bereits aus dem 'Lob der Arbeit' vertraut. Auch dort mußte, um die Arbeit als positiven, allgemein anerkannten Wert auszuzeichnen, auf die Folge der Arbeit, den Reichtum, zurückgegriffen werden. Beim 'schlechten Streit' stehen die Äußerungsformen, die Methoden der Streitaustragung mit ihren notwendig schädlichen Folgen ganz im Vordergrund: diese Form des »Streits« ist ein Schreckgespenst, sie wirkt einfach abstoßend und wird geächtet, wohingegen beim 'guten Streit' die beabsichtigte, mit der tatsächlichen identische Folge (der Zweck) beherrschend ist. Der 'schlechte Streit' tendiert zum »schlimmen Krieg«, strebt ihn wohl an⁵¹. Als Selbstzweck? Das Worumwillen des 'schlechten Streits', die intendierte Folge wird ausgespart. Ein Gegenstück zum Reichtum (auf der Seite des 'guten Streits') fehlt. Doch spricht einiges dafür, daß auch hier Besitz und Macht als »Streit« ziele im Hintergrund stehen, – so stellt sich der Zusammenhang mit dem zentralen Thema der 'Werke und Tage' her⁵². Nicht umsonst läßt Hesiod die Frage nach dem Zweck des 'schlechten Streits' offen. Angesichts der herrschenden Verhältnisse würde es gewiß schwer fallen, einsichtig zu machen, daß der 'schlechte Streit' keinen persönlichen Gewinn bringt. So wird durch die Aussparung des Handlungsziels beim 'schlechten Streit' der Eindruck vermittelt, daß allein der 'gute Streit' und die Arbeit zu Reichtum und Erfolg führen, zugleich impliziert, daß dies bei der anderen Lebensform nicht der Fall ist.

Das heißt aber nun nicht, daß Hesiod kein tragfähiges utilitaristisches Argument zur Rechtfertigung des 'guten' und zur Abwertung des 'schlechten Streits' zur Verfügung stünde. Denn der Weg, den die 'schlechte Eris' weist, ist letztlich deshalb falsch, weil er die anderen schädigt, die Güter nicht mehrt, sondern gewissermaßen nur umverteilt. Die Bereicherung auf Kosten anderer stellt aber eine Verletzung des Prinzips des 'universellen' Utilitarismus dar.

⁵⁰ Im Grunde handelt es sich um ein dynamisches Prinzip, das man – psychologisch gesprochen – etwa als 'Streittrieb' fassen müßte.

⁵¹ Das liegt in der Formulierung Erga 13: διὰ δ' ἀνδιχα θυμὸν ἔχουσιν (s. auch Erga 28: Ἔρις κακόχαρτος); vgl. Il. 20, 32 und Hom. Herm.-Hymn. 315.

⁵² Siehe auch die Anwendung auf den konkreten Fall: Erga 27 ff.; außerdem Erga 275, 315 ff. (unrichtig WEST, Hesiod. Works and Days S. 51). – Dem Verhältnis von These und ihrer Applikation wird E. A. HAVELOCK, Thoughtful Hesiod, YCIS 20, 1966, S. 61–72 in keiner Weise gerecht; gesehen wird der Zusammenhang dagegen von PÉRON, L'analyse des notions abstraites . . . S. 271 f.

Gerade durch das Überwiegen der notwendig involvierten negativen Folgen für die Gesamtheit erweist sich die Äußerungsform des 'schlechten Streits' als untaugliches Mittel. Die Überlegenheit des 'guten Streits' gründet darin, daß er niemanden schädigt und den Reichtum mehrt⁵³.

Doch auch hier läßt sich beobachten, wie die Arbeit über den Rang eines instrumentalen Mittels hinauswächst. Das zeigen die Verse Erga 25 f., die – so formelhaft und sprichwörtlich sie sein mögen – voll und ganz in den Zusammenhang passen⁵⁴: Rivalität herrscht nicht nur bezüglich des durch Tätigkeit zu erzielenden Gewinns, sondern auch im Tätigsein selber, das damit zu einem Wert an sich wird. Vorbereitend wirken bereits die Verse Erga 22 ff., wo das *σπεύδειν* (eines Reichen bzw. *εἰς ἄφρονος*) Nacheiferung auslöst. Für Hesiod sind Tätigkeit und Gewinn hinsichtlich ihrer Werthaftigkeit identisch, und beide sind sie durch 'Wettstreit' entwicklungsfähig.

So ist die 'gute Eris' und die aus ihr resultierende Arbeit also im Einklang mit dem früher Beobachteten durch sich ergänzende und in Interdependenz stehende Begründungen⁵⁵: göttliche Ordnung, allgemeine Meinung, Nutzen teils von den Wirkungen her, teils als eigenständiger Wert gerechtfertigt. Doch kommt ein weiteres Argument hinzu, das in etwas abweichender Gestalt ebenfalls im 'Lob der Arbeit' angeklungen war. Sobald nämlich die beiden Prinzipien des 'guten' und des 'schlechten Streits' einmal gefunden sind, treten sie in ein konkurrierendes, sich gegenseitig ausschließendes Verhältnis. Eben dies geschieht in der Anwendung auf Perses (Erga 27 ff.): Zwei gegensätzliche Lebensformen werden konfrontiert⁵⁶. Und hier zeigt sich: Die der 'schlechten Eris' verhaftete Lebensform ist gar nicht realisierbar ohne hinreichende materielle Grundlage, das heißt, sie hat die Lebensform der 'guten Eris' gewissermaßen zur Voraussetzung. Demnach erweist sich die 'gute Eris' als schlechthin notwendig (das deutet offensichtlich auf die Bemerkung zurück, daß Zeus den 'guten Streit' »in die Wurzeln der Erde« gesetzt hat), während die 'schlechte Eris' nur eine sekundäre, an gewisse Voraussetzungen gebundene verwerfliche Möglichkeit darstellt⁵⁷. Die Notwendigkeit der 'guten Eris' gilt natürlich zunächst einmal für einen bestimmten sozialen Stand, – hier wird

⁵³ Dieser 'universelle' Gesichtspunkt wird dann im Zusammenhang mit der Dike, aber auch im Prometheusmythos eine entscheidende Rolle spielen (s. u.). Er ist von ADKINS, *Moral values and political behaviour in ancient Greece* S. 33 f. übersehen worden, wenn auch ADKINS zumindest die unterschiedliche Behandlung der beiden »Streit«-formen durch Hesiod registriert hat.

⁵⁴ Unrichtig WEST, *Hesiod. Works and Days* S. 147 und 47 (zu 25 – 26).

⁵⁵ Nicht nur die allgemeine Meinung, auch der göttliche Wille läßt sich auf die leitenden und begründenden Kriterien hin befragen. – Vgl. auch u. S. 406.

⁵⁶ Die Ausführungen von WEST, *Hesiod. Works and Days* S. 36 f. scheinen mir verfehlt.

⁵⁷ Man könnte also den der 'schlechten Eris' anhaftenden Mangel wohl sogar darin sehen, daß sie nicht hinreichend verallgemeinerungsfähig, 'universalisierbar' ist (zu diesem Grundprinzip moralischen Argumentierens R. M. HARE, *Freiheit und Vernunft* [urspr. englisch 1963], Düsseldorf 1973).

sie am augenfälligsten. Wie aber Hesiods Entwurf Verbindlichkeit für die Gesamtheit beansprucht, so ist jedenfalls der Wert der 'guten Eris' und der durch sie bestimmten Verhaltensweise unabhängig von Besitz und Reichtum. Arbeit ist immer 'gut'⁵⁸. Doch Hesiod verknüpft ja den Reichtum eng mit der 'guten Eris' und der Arbeit (s. schon Erga 22 f., 312 f., 381 f.)⁵⁹, so daß die Lebensform der 'guten Eris' generell als notwendig zu gelten hat, sei es auch nur, um die Voraussetzungen für die Möglichkeit der 'schlechten Eris' zu schaffen. Und damit ist es nicht getan. Reichtum wird von Hesiod offensichtlich nicht als statische Größe gefaßt, die, einmal gewonnen, verfügbar wäre, sondern als ein fortdauernder, gegen Verfalls- und Entzugstendenzen zu behauptender Prozeß, wodurch sich auch für den Reichen der 'gute Streit' nicht nur als Wert, sondern auch als ständige Notwendigkeit zu ergeben scheint.

II. Die zweite, ohne Zweifel noch wichtigere Komponente des hesiodischen 'Wertesystems' bildet die Dike. Im einzelnen braucht hierauf nicht eingegangen zu werden. Nur so viel: Dike ist es, die im Grunde die *differentia specifica* der 'guten Eris' ausmacht. Die 'schlechte Eris' verstößt gegen das Prinzip der Dike, so daß die Rechtfertigung der Dike zugleich als Rechtfertigung des 'guten Streits' und der Arbeit zu lesen ist, die Gründe für die Ablehnung der Ungerechtigkeit auch als solche für die Zurückweisung der 'schlechten Eris' zu gelten haben. Die Begründungsstrategien sind genau die, die wir bereits kennen: Dike empfiehlt sich unter dem Aspekt des persönlichen Nutzens und der Vermeidung von Nachteil (Erga 213 ff., 265 f., 280 ff., 320 ff., 333 f., 340 f., 352, 356); Dike dient dem allgemeinen Nutzen (Erga 222 ff. – s. bes. 240 f., 260 ff. –, 267 ff.); Dike ist ein göttlich sanktionierter selbständiger Wert (Erga 36: »wie's Zeus will, wie es das Beste«⁶⁰, 219 ff., 228 f., 239, 242 ff., 249 ff., 267 ff., 273, 276 ff., 325 f., 333 f., 340). Dabei kann es nicht ausbleiben, daß die Begründungsverfahren sich überlagern: Individueller und allgemeiner Nutzen schieben sich ineinander, vor allem aber verschmilzt die deontologische (durch göttliche Ordnung begründete) Komponente mit der teleologischen (utilitaristischen) [vgl. bes. Erga 33 f.], insofern die Götter bei Hesiod nicht nur als 'Wertsetzer' fungieren, sondern – wie überhaupt im griechischen Bereich und bei allen religiösen Vorstellungsformen, die keine Offenbarung kennen – ihr 'Wertesystem' in der menschlichen Wirklichkeit manifest zu machen haben. Daraus ergibt sich fast zwangsläufig eine doppelgleisige Argumentation, die sich als zugleich deontologisch und teleologisch fundiert darstellt. Daß die teleologisch-utilitaristische Komponente bei Hesiod 'kontrafaktisch', als 'phantasierte (zukünftige) Empirie' angelegt ist, wurde

⁵⁸ Vgl. Erga 314 (mit den Erläuterungen von WEST, Hesiod. Works and Days S. 235).

⁵⁹ Vgl. auch die beschriebene Aussparung des Handlungsziels beim 'schlechten Streit'.

⁶⁰ So die zutreffende Übersetzung von MARG. Vgl. auch WEST, Hesiod. Works and Days S. 150: »they [sc. δίκαι] are sanctioned by Zeus and are the best«. Aber dieses »and« ist – zumindest auch – schlußfolgernd zu verstehen.

schon eingangs betont. Gleichwohl wird gerade sie als eine Sache der Erkenntnis ausgegeben: Erga 218 (νήπιος ἔγνω)⁶¹, 283 (νήχεστον ἀάσθη), 286 (μέγα νήπιε Πέρση), 315 u. 335 (ἀεσίφρονα θυμόν), 323 (κέρδος νόον ἐξαπατήσει), bes. aber Erga 293 ff.:

Der steht allen voran, der selbst ein Jegliches einsieht,
wenn er bedenkt, was danach und hin bis zum Ende das Beste.
Tüchtig ist zweitens auch der, der dem Gutes Ratenden folgsam.
Doch wer es selber nicht sieht und auch nicht, hört ers vom andern,
sich zu Herzen es nimmt, *der* Mann ist nicht zu gebrauchen⁶².

Hesiods Interesse ist Erkenntnisgewinn und Erkenntnismittelung. Er ist unablässig bemüht, den trügerischen Schein aufzudecken. Dabei spielt auch im Umfeld der Dike die Sprache und ihre erkenntnisvermittelnde bzw. -verhüllende Funktion wieder eine entscheidende Rolle. Wie man ja einer verkehrten Eris Ehre zollen kann, so gilt es überhaupt, ein falsches 'Verherrlichen' abzuwehren (Erga 38 f.⁶³; vgl. auch Erga 191 f.). Nun birgt aber nicht nur Eris zwei verschiedene Begriffe, auch Dike wird durch das Epitheton ἰθεῖα spezifiziert und gibt dadurch Raum für ein »nicht gerades«, »krummes« Recht. »Krummes« und »gerades« Recht werden Erga 219 ff. ausdrücklich konfrontiert (s. auch Erga 248 ff.). Doch nur das »gerade Recht« darf 'eigentlich' Recht heißen, der nunmehr entwickelte abstrakte Begriff 'Recht'⁶⁴ beinhaltet ein normatives Element; wo es in der konkreten Wirklichkeit verfehlt wird⁶⁵,

⁶¹ Vgl. H. DÖRRIE, Leid und Erfahrung. Die Wort- und Sinn-Verbindung παθεῖν – μαθεῖν im griechischen Denken, Abh. Ak. d. Wiss. u. d. Lit. Mainz, geistes- und sozialwiss. Kl. 1956, 5, S. 13 f. (Freilich ist zu bezweifeln, daß Hesiods Erkenntnis über das Wesen der Dike »durch Erfahrung« gewonnen wurde).

⁶² Daß bezüglich des universellen Nutzens der Dike nicht der einfache Mann – wie bei der Arbeit etwa –, sondern die »Könige« Primäradressat sind, ist ohne weiteres verständlich. Damit dürfte es auch in Zusammenhang stehen, daß in Erga 225 ff. der Aspekt der Arbeit ganz in den Hintergrund tritt, die Befolgung des Rechts geradezu eine Restituierung des 'Goldenen Zeitalters' zu gewährleisten scheint. (Diese Verse, »eine leuchtende Schilderung der εὐδικία«, wird man mit WILAMOWITZ, Hesiodos. Erga S. 68 eher »als Folie für Schädigungen der ὕβρις« verstehen dürfen. Anders KÜHN, Eris und Dike S. 265: »das goldene Zeitalter würde wieder anbrechen, wenn die Dike geehrt würde« [vgl. auch a. a. O. S. 268]. – Zum Automaton-Gedanken im goldenen Zeitalter s. B. GATZ, Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen, Hildesheim 1967 [Spudasmata 16], S. 61 Anm. 20).

⁶³ Dazu W. LUTHER, Weltansicht und Geistesleben, Göttingen 1954, S. 66.

⁶⁴ Vgl. vor allem I. SELLSCHOPP, Stilistische Untersuchungen zu Hesiod, Diss. Hamburg 1932 [1934] (Nachdr. Darmstadt 1960), S. 88 ff., MUNDING, Hesiods Erga in ihrem Verhältnis zur Ilias S. 20 ff., KRAFFT, Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod S. 76 ff. – Auf eine Diskussion der Bedeutungsdifferenzen an den einzelnen Stellen muß hier verzichtet werden. Insgesamt kann kein Zweifel bestehen, daß Dike für Hesiod einen 'Wert' darstellt und moralische Implikationen hat. Ich verweise auf den vorzüglichen Artikel von M. W. DICKIE, *Dike as a moral term in Homer and Hesiod*, CPh 73, 1978, S. 91 – 101.

⁶⁵ SELLSCHOPP, a. a. O. S. 101: »... wie ein solches Wort, das zum Begriff zu werden beginnt, sich immer wieder am Tatsächlichen messen muß« (mit umgekehrter Akzentsetzung).

dürfte von 'Recht' nicht mehr die Rede sein, ist Dike vertrieben (s. Erga 219 ff.). Die Behandlung des Dikebegriffs weicht offensichtlich von der des Erisbegriffs ab. Dies macht es erforderlich, kurz auf die Sprache als Erkenntnispotential bei Hesiod einzugehen⁶⁶.

Hesiod mißt der Sprache bezüglich der Erkenntnismöglichkeit eine bedeutende Funktion bei. In der Sprache spiegelt sich die gültige Ordnung, in ihr finden die natürlichen Bindungen ihren Niederschlag (s. etwa Erga 182 ff.). Doch herrscht zugleich ein stark ausgeprägtes Bewußtsein für die prinzipielle Differenz von Sprache/Begriff und Wirklichkeit/Wahrheit. Verschiedene Grade lassen sich ausmachen⁶⁷: Im Falle der beiden Eris-Formen eröffnet die Sprache durch eine Art Polysemie Möglichkeiten der Irreführung, Wert und Bewertung der isolierten Einzelbedeutungen sind aber unumstritten (s. o.). Ambivalent hingegen ist die Aidos (s. Erga 317 ff.): im allgemeinen positiv bewertet, kann sie auch als οὐκ ἀγαθή in Erscheinung treten⁶⁸. Hier liegt der Akzent mehr auf der Einheitlichkeit des Begriffes und der mit ihm bezeichneten Verhaltensweise, die aber hinsichtlich ihrer Bewertung einen doppelten Aspekt aufweist. Aidos ist – anders als die beiden Eris-Formen – die eine und ungeteilte Aidos⁶⁹, die in verschiedenen Situationen aufgrund unterschiedlicher Wirkungen eine unterschiedliche Bewertung erfährt. Sie tritt nicht zu anderen Aidos-Formen, sondern zu sich selbst in Gegensatz⁷⁰. Im Bereich der Dike schließlich sind die mit dem Begriff gegebenen Vorstellungsgelände und Wertungen weitgehend unbezweifelt, doch kommt in der durch

⁶⁶ Vgl. hierzu auch meinen Beitrag »Voraussetzungen antiker Sprachbetrachtung. Zur Erkenntnisfunktion der Sprache im frühen Griechenland«, *Donum Indogermanicum* (Festg. A. SCHERER), hrsg. v. R. SCHMITT-BRANDT, Heidelberg 1971, S. 130 – 154. sowie das kürzlich erschienene Buch von P. PUCCI, *Hesiod and the language of poetry*, Baltimore – London 1977.

⁶⁷ Der Aufsatz von F. MARTINAZZOLI, *Lo sdoppiamento di alcuni concetti morali in Esiodo e la ΕΑΠΙΣ*, *SIFC N. S.* 21, 1946, S. 11 – 22 dürfte zu sehr vereinfachen. – Mit der hesiodischen Begriffsbildung befaßt sich auch J. BLUSCH, *Formen und Inhalt von Hesiods individuellem Denken*, Bonn 1970, bes. S. 41 ff., – im einzelnen weitschweifig und oft, wie mir scheint, zu wenig präzise.

⁶⁸ Nach üblichem Verständnis faßt man in Erga 317 ff. οὐκ ἀγαθή wohl attributiv auf, man unterscheidet also eine gute und eine nicht-gute Aidos (s. z. B. SELLSCHOPP, a. a. O. S. 98: »Nicht gute αἰδώς – von der guten war v. 193 die Rede gewesen – geleitet den dürftigen Mann«; KRAFFT, *Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod* S. 75: »falsche, unangebrachte Scheu«; G. P. EDWARDS, *The language of Hesiod in its traditional context*, Oxford 1971, S. 171 Anm. 30: »οὐκ ἀγαθή is part of the subject«). Doch ist – besonders im Hinblick auf Erga 318 – wohl eine prädikative Auffassung vorzuziehen, vgl. auch Erga 500: ἔλπεις δ' οὐκ ἀγαθή . . .). Die Aidos ist immer die gleiche, ihre Bewertung variiert. – Vgl. auch die Ausführungen von WEST, *Hesiod. Works and Days* S. 236 (zu 317), der sogar hier wie in Erga 500 κομίζεῖν statt κομίζει in den Text aufnimmt, – zur Gegenposition: K. J. MCKAY, *Ambivalent ΑΙΔΩΣ in Hesiod*, *AJPh* 84, 1963, S. 17 – 27, hier S. 17 Anm. 2.

⁶⁹ Anders auch C. E. v. ERFFA, *ΑΙΔΩΣ* und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit, Leipzig 1937 (*Philologus Suppl.* 30, 2), S. 48.

⁷⁰ Siehe KÜHNER – GERTH, *Griech. Grammatik II*, 1, Leverkusen 1955⁴, S. 614.

‘verfälschenden’ Sprachgebrauch ermöglichten Paradoxie die Pervertierung grell zutage (s. Erga 270 ff.): . . . μείζω . . . δίκην ἀδικώτερος ἔξει⁷¹.

Wie ausgeprägt Hesiods Sensibilität für ‘mißbräuchliche’ Sprachverwendung ist, zeigt sich aber vielleicht am deutlichsten an einer mit dieser provokant zugespitzten Formulierung über »Dike« durchaus vergleichbaren Passage, dem aufeinander verweisenden unterschiedlichen Gebrauch von ἀρείων: Erga 193 f. heißt es im Rahmen der Schilderung der vom gegenwärtigen Zeitalter zu erwartenden moralischen Ungeheuerlichkeiten: βλάψει δ’ ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα / μύθοισι σκολοιοῖς ἐνέπων, ἐπι δ’ ὄρκον ὁμείται. Im folgenden, diesen Weltzustand exemplifizierenden Ainos⁷² wendet aber nun der gewalttätige, die Nachtigall in seinen Krallen haltende Habicht die Vokabel ἀρείων eben auf sich selbst an: ἔχει νύ σε πολλὸν ἀρείων (Erga 207)! Hier wird die verhüllende, irreführende Funktion des Sprachgebrauchs, aber auch der ihn ermöglichenden Sprache geradezu sinnfällig⁷³.

Ausdrücklich vermerkt Hesiod, daß mit der Zunge sich Beute machen lasse (Erga 322), – was natürlich zunächst auf blanke Täuschung und plumpen Betrug geht. Aber die Sprache mit ihrer Verführungskraft ist nun einmal das schillernde Medium, in dem sich Lug und Trug vollziehen. Der Prometheusmythos, wie ihn Hesiod erzählt, ist nichts anderes als eine Geschichte der Täuschungen. Am Anfang steht der Betrug des »krummgesinnten« Prometheus, ein Verstoß gegen das Recht. Und die Strafe, die Zeus dann schließlich über die Menschen verhängt, ist die Inkarnation des schönen, aber trügerischen Scheins: Pandora. Sie ist Symbol und Schlüsselfigur der ‘Werke und Tage’. Stimme, verführerische Rede und Täuschung werden ihr von Hermes verliehen (Erga 77 ff.). Die Zusammenstellung dürfte nicht zufällig und nicht gedankenlos erfolgt sein, gerade weil schon Hephaist beauftragt war, sie mit menschlicher Stimme auszustatten (s. Erga 60 ff.)⁷⁴.

⁷¹ Vgl. noch die unterschiedliche Bewertung des ζῆλος: Erga 23, 195 f., 312. – Zum Problembereich auch D. B. CLAUS, Defining moral terms in ‘Works and Days’, TAPA 107, 1977, S. 73–84 und PÉRON, L’analyse des notions abstraites . . .

⁷² Siehe WILAMOWITZ, Hesiodos. Erga S. 141 – dies darf man nicht über der Funktion der Fabel als Auftakt für das Folgende (dazu M. PUELMA, Sänger und König. Zum Verständnis von Hesiods Tierfabel, MH 29, 1972, S. 86–109) vergessen. Inwiefern der Ainos homerische Anschauung und Gedankenwelt widerspiegelt, zeigt PUELMA, a. a. O.; s. auch P. WALCOT, Hesiod and the law, SO 38, 1963, S. 5–21, hier S. 20.

⁷³ Die ‘mißbräuchliche’ Sprachverwendung läßt sich unter Heranziehung von Kategorien der sprachanalytischen ‘Meta-Ethik’ (vgl. R. M. HARE, Die Sprache der Moral [urspr. englisch 1952], Frankfurt 1972, bes. S. 182 ff.) deuten entweder als mangelhafte Angabe der jeweils zugrundeliegenden – unterschiedlichen – Maßstäbe oder aber als Dominanz der beschreibenden über die wertende Bedeutung im ‘Wertwort’ selber, wenn der Habicht sich als ἀρείων bezeichnet. Das gilt im Prinzip auch für Dike.

⁷⁴ In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß in Theog. 229 ff. u. a. Ψεύδεα, Λόγοι, Ἀμφιλλογίαι, Δυσνομίη, Ἄτη und Ὅρκος als verschwisterte Kinder der Eris auftreten. Die

Ähnlich wie Heraklit dient Hesiod der sprachliche Befund als ein – kritisch auszuschöpfendes – Erkenntnisreservoir. Sein Streben geht dahin, gegen die Entstellungen, auch die des Sprachgebrauchs, das Wahre und Richtige mit einem an die Vorsokratiker gemahnenden Pathos zu erforschen und zur Geltung zu bringen⁷⁵. Denn von der Täuschung geht das Übel aus. Den in Irrtum befangenen Zeitgenossen hält Hesiod seinen 'Logos' entgegen, εὖ καὶ ἐπισταμένως (Erga 107). 'Aufklärerische' und 'sprachkritische' Tendenz gipfeln aber in dem für das Werk zentralen Satz: νήπιοι, οὐδὲ ἴσασιν ὄσω πλέον ἡμῖσιν παντός (Erga 40), einem sowohl sprachlichen wie logischen Paradox.

Der Prometheusmythos

Die Begründung für dieses Paradox liefert der Prometheusmythos. In ihm laufen alle Fäden des hesiodischen Denkens zusammen, er gibt die eigentliche Rechtfertigungsbasis für Wertsetzungen und daraus folgende Paränese ab. Denn Hesiods 'Logos' ist der Mythos⁷⁶.

Der Prometheusmythos macht zunächst einmal deutlich, daß die ethischen Forderungen, die Hesiod erhebt, Ausdruck einer Weltordnung oder genauer der Situation des Menschen in der spezifischen, so gewordenen Welt sind, die aber auch ganz anders vorstellbar wäre, ja, im 'Normalfall' anders sein müßte und einst auch nicht so war⁷⁷. Die Notwendigkeit zu arbeiten und sich zu mühen, resultiert aus dem Weltzustand des Mangels und ist Folge des ursprünglichen Betrugs des Prometheus. Aus der Not wird aber eine 'Tugend'. Denn Leid, Mühsal und Arbeit gehören seither zu den konstitutiven Elementen dieser Welt und sind von Zeus gewollt. So endet der Mythos mit dem Satze: οὕτως οὐ τί πῃ ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι (Erga 105). Es ist nichts als »Torheit«, sich hiergegen aufzulehnen; und dies nicht nur, weil jede diese fundamentalen Gegebenheiten der menschlichen Situation leugnende Reaktions- und Verhaltensweise zum Mißerfolg verurteilt ist (utilitaristische Komponente), sondern auch weil die, die solches versuchen, nicht mit dem Weltsinn im

Ambivalenz des Eides, der zugleich potentiell Meineid ist, entspricht ganz der Denkweise der 'Werke und Tage'.

⁷⁵ Vgl. dazu besonders DILLER, Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie.

⁷⁶ Zu Wort- und Bedeutungsgeschichte von Logos und Mythos vgl. den Überblick bei H. HOFMANN, Mythos und Komödie. Untersuchungen zu den »Vögeln« des Aristophanes, Hildesheim – New York 1966 (Spudasmata 33), S. 40 ff. (mit Literatur). Zur Rolle des Mythos auch J. BOLLACK, Mythische Deutung und Deutung des Mythos, in: Terror und Spiel, hrsg. v. M. FUHRMANN, München 1971 (Poetik u. Hermeneutik IV), S. 67 – 119 und zuletzt H. DÖRRIE, Sinn und Funktion des Mythos in der griechischen und der römischen Dichtung, Opladen 1978 (Rhein-Westf. Ak. d. Wiss., Geisteswiss., Vorträge, G 230).

⁷⁷ Hier ist also schon eine Position erreicht, die in der klassischen Philosophie der Griechen dann völlig zurückgedrängt wurde, da die Kosmos-Idee die Rechtfertigung der Welt überflüssig zu machen schien (hierzu BLUMENBERG, Die Legitimität der Neuzeit – s. u. Anm. 81 –, bes. S. 79 ff.).

Einklang sind (deontologische Komponente). Eben dies ist aber in den vorausgehenden Versen Erga 40f. angesprochen (νήπιοι, οὐδὲ ἴσασιν ὄσω πλέον ἡμῖσιν παντός, / οὐδ' ὅσον ἐν μαλάχῃ τε καὶ ἀσφοδέλω μέγ' ὄνειρα), wo v. 41 ja völlig klar macht, daß es nicht allein und nicht einmal vorrangig um die einfache Berechnung des auf Dauer größten Nutzens geht⁷⁸. Arbeit ist damit kein absoluter, sondern ein nur relativer, unter den besonderen Gegebenheiten geltender und unter Berücksichtigung dieser Gegebenheiten von den Göttern sanktionierter Wert. Das heißt aber nun gerade nicht, daß die Arbeit zum reinen Mittel zur Erreichung anderer Zwecke degradiert würde⁷⁹, sondern nur, daß die Konstituierung von Normen und Werten nicht unabhängig von den konkreten Gegebenheiten der Welt- und Lebensverfassung erfolgen kann. Dies ist ein Gedanke, der Hesiod geradezu neuzeitlich anmuten läßt. Wenn etwa R. M. HARE⁸⁰ unter dem Einfluß des späten WITTGENSTEIN fordert, daß die Rechtfertigung moralischer Entscheidungen letztlich auf das Ganze der »Lebensform« bezogen werden muß, so liegt dem eine ähnliche Vorstellung zugrunde. Trotzdem darf man die Unterschiede nicht übersehen: Was im neuzeitlichen Denken eine historische, sozio-kulturell geprägte Variable darstellt⁸¹, ist bei Hesiod ein zwar (quasi-)historischer, aber fixierter allgemeiner Weltzustand.

Im Prometheusmythos wird eine Analyse der gegenwärtig herrschenden Existenzbedingungen vorgelegt, die – vergleichbar der Verknüpfung von Kosmologie und Kosmogonie im griechischen Denken – zugleich der Genese dieser Bedingungen nachdenkt. E. HEITSCH hat in seiner Abhandlung über »Das Prometheus-Gedicht bei Hesiod«⁸² zutreffend bemerkt, daß in den

⁷⁸ Vgl. o. Anm. 43. Es handelt sich in der Tat um eine Art »Bescheidenheitsgnome« (so W. NICOLAI, Hesiods Erga. Beobachtungen zum Aufbau, Heidelberg 1964, S. 25). Die hier implizierte Kritik an dem reinen Quantitätsdenken, die bis zu einer Verkehrung der arithmetischen Verhältnisse geht, läßt sich wohl in Parallele setzen zu der oben (S. 403) zitierten Erga-Stelle (v. 272), wo das »größere Recht« eben auch kein 'Recht' mehr ist.

⁷⁹ So etwa VERDENIUS, Aufbau und Absicht der Erga S. 157 (sowohl über die Arbeit als auch über das Recht!). – Am rigorosesten wird diese These wohl in dem Beitrag von M. GAGARIN, *Dike in the 'Works and Days'*, CPh 68, 1973, S. 81–94 vertreten, wo Hesiod ein 'moralisches' Anliegen geradezu bestritten wird: »[Hesiod] is no moral prophet or religious reformer« (a. a. O. S. 94); »there is certainly no 'justice' in the stories of Prometheus and Pandora, or the five ages of man, or in the little fable of the hawk and the nightingale« (a. a. O. S. 92); zu dieser Fabel: »Hesiod describes reality, not morality« (a. a. O. S. 92 Anm. 58). GAGARIN bekräftigt seine Auffassung auch in der Besprechung (CPh 73, 1978, S. 67–70) von L. BONA QUAGLIA, *Gli »Erga« di Esiodo*, Turin 1973 (hier – bes. S. 80ff. – gute Ausführungen zum Prometheusmythos).

⁸⁰ Die Sprache der Moral S. 96; vgl. ders., Freiheit und Vernunft S. 105ff. und W. STEGMÜLLER, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart 1969⁴, S. 522f.

⁸¹ Es handelt sich hier um einen Grundzug des neuzeitlichen, vom Nominalismus sich herleitenden Denkens, wie es H. BLUMENBERG, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966 analysiert hat.

⁸² (Urspr. RhM N. F. 106, 1963, S. 1–15), in: Hesiod, hrsg. v. E. HEITSCH, S. 419–435.

‘Werken und Tagen’ durch den Prometheusmythos »der Zustand, in dem menschliches Leben sich befindet, geschildert und namentlich begründet werden [sollte]« (a. O. S. 429). Wenn dann aber von dem »Gesamtzustand [. . .], den Hesiod vor Augen hat und den er mit seinen Versen nicht nur verdeutlichen, sondern durch die mythische Begründung auch verstehbar machen will«, die Rede ist (a. O. S. 431 f.), so bedarf dies der Präzisierung. Worin besteht die ‘Verdeutlichung’, und wieso ist die *condition humaine* – als etwas Unverständliches und Erklärungsbedürftiges – erst »verstehbar« zu machen? Die üble Lage der Menschen wird von Hesiod nicht einfach als gegeben hingenommen, sie stellt für ihn vielmehr eine Herausforderung dar. Vor dem Hintergrund einer gedachten anderen Welt, in der andere Bedingungen herrschen, wird die gegenwärtige reale Welt zum Problem, das nur denkerisch zu bewältigen ist, da die grundlegenden Bedingungen der Existenz, wie Mangel und Leid, faktisch unausweichlich sind. Aber dies gilt es schon zu erkennen (und ihm nicht auf falschem, obendrein erfolglosem Weg zu entfliehen zu suchen), und es ist bereits ein Teil der durch den Mythos geleisteten ‘Verdeutlichung’: Die Situation der Menschen ist von den Göttern gewollt. Das aufgegeben Problem, die Diskrepanz zwischen sein-sollendem und real vorliegendem Zustand, wird gelöst, indem der gegenwärtige Zustand als ein durch besondere Umstände bedingter und herbeigeführter Zustand ausgewiesen und erklärt wird. Das läuft auf eine Theodizee hinaus. Denn die Situation der Menschen, die als von den Göttern gewollt gedeutet und als unaufhebbar verdeutlicht ist, wird nicht nur als eine besonderen Bedingungen unterliegende verstehbar, sondern verständlich wird auch das Verhalten des Zeus, der – seinerseits reaktiv – am Zustandekommen der menschlichen Situation maßgeblich beteiligt ist. Und Zeus ist gerechtfertigt, denn Prometheus ist nichts anderes als ein betrogener Betrüger⁸³.

Damit ist aber nun Hesiods großes Thema, die Dike, ins Spiel gebracht. Der Prometheusmythos erklärt ja in seiner explikativ-rational nur schwer auflösbaren Komplexität nicht nur historisch den Weltzustand und das in diesem angezeigte Verhalten des Menschen, er ist zugleich zeitloses Exempel für moralisches Fehlverhalten. Denn was Prometheus getan hat, entspricht genau dem, wovor Perses und die Richter gewarnt werden. Betrug bringt nur Nachteil (und zwar für die Gesamtheit der Menschen = universell utilitaristischer Aspekt), und der durch den Betrug des Prometheus zustande gekommene Nachteil gehört seither, ohne daß er rückgängig gemacht werden könnte, zu den Bedingungen des Menschseins und der Welt, die es zu erkennen und zu akzeptieren gilt. Der Weltzustand des Mangels ist Strafe für moralisches Ver-

⁸³ Das Prometheusbild der ‘Erga’, das O. LENDLE, Die »Pandorasage« bei Hesiod, Würzburg 1957 (Diss. Marburg 1953), S. 101 f. entwirft, scheint diesen Zug zu sehr zurücktreten zu lassen, als sei Epimetheus eigentlicher und einziger Repräsentant menschlicher Schwäche und Torheit. Vgl. auch J. P. VERNANT, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974, S. 178 ff.

gehen, ihm ist nur wiederum moralisch zu begegnen, unter Wahrung von Dike und durch Arbeit, die dadurch ebenfalls in den Rang eines moralischen Wertes erhoben wird. Wie die Verletzung der Dike die Gesamtheit schädigt, so ist die Arbeit (als Ausdrucksform des 'guten Streits') für die Gesamtheit wie für den Einzelnen förderlich. Arbeit ist die unter den gegebenen, durch Dike-Verletzung zustande gekommenen Bedingungen angezeigte und erforderliche Form der Dike-Wahrung. Arbeit und Dike gehören zusammen, insofern die Versuche, unter Verstoß gegen die Dike die persönliche oder allgemein menschliche Situation zu bessern, zum Scheitern verurteilt sind, – bei Prometheus nicht anders als bei Perses und den Richtern⁸⁴.

Das bedeutet aber nun, daß auch hier, ähnlich wie im Weltaltermythos, eine Spannung zu beobachten ist zwischen Situationsanalyse, die dem Menschen seinen festen Platz anweist im Rahmen einer Art 'Deszendenztheorie', und Paränese, die die Situationsanalyse in gewisser Weise relativiert. Nur mit dem Unterschied: Im Weltaltermythos handelt es sich um moralische Deszendenz⁸⁵, so daß eine durch die Paränese bewirkte Verhaltensänderung der Menschen das ganze Deutungsschema außer Kraft setzen würde, während hier die Analyse sich auf die grundsätzlich unaufhebbare Situation bezieht, in der der Mensch sich befindet, die in keiner Weise außer Kraft gesetzt werden kann, vielmehr in ihrer Sinnbestimmtheit zu erkennen ist, dann freilich in Übernahme dieser Sinnbestimmtheit auch veränderbar ist⁸⁶. Dies vor allem, die von Hesiod empfohlene Reaktion des Menschen angesichts der Welt- und Lebensverfassung, ist »verstehbar« zu machen: daß »die Hälfte mehr als das Ganze«.

Aber die Bedeutung des Prometheusmythos reicht noch weiter. Hesiod sucht eine Erkenntnis zu vermitteln, die sich adäquat im Paradox formulieren läßt. Seine Einsicht beansprucht zu wahren Wissen, richtiger Verhaltensweise und damit eo ipso göttergesegnetem Erfolg zu führen, die Uneinsichtigen, die Toren haben zu leiden. Doch ist sie gegen die Pervertierungen der Gegenwart zu sichern, trifft auf taube Ohren und verstockte Herzen. Wie ist das zu erklären? Auch hierauf antwortet der Prometheusmythos: Täuschung und Irrtum ausgesetzt zu sein, ist Menschenschicksal. Der Prototyp Epimetheus zeigt es:

⁸⁴ Es ist also kaum richtig zu sagen, innerhalb des Prometheusmythos finde eine Gedankenverschiebung von der Arbeit zur Dike statt (so VERDENIUS, Aufbau und Absicht der Erga S. 126 f.).

⁸⁵ Damit verknüpft sich der Aspekt der Arbeit, den S. J. FONTENROSE, *Work, justice and Hesiod's five ages*, CPh 69, 1974, S. 1–16 überstark herausgehoben hat (ausgewogener: SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus* S. 83 ff.; s. auch J. KERSCHENSTEINER, *Zu Aufbau und Gedankenführung von Hesiods Erga*, Hermes 79, 1944, S. 149–191, hier S. 171). Vgl. K. MATTHIESSEN, *Form und Funktion des Weltaltermythos bei Hesiod*, in: *Arktouros* (Festschr. B. M. W. KNOX), hrsg. v. G. W. BOWERSOCK-W. BURKERT-M. C. J. PUTNAM, Berlin-New York 1979, S. 25–32, bes. S. 29.

⁸⁶ Es wäre zu überlegen, ob die von VERNANT, a. a. O. – s. o. Anm. 83 – beobachtete »Ambiguität« des Menschen (»zwischen Gott und Tier«) nicht eher hier festzumachen ist.

αὐτὰρ ὁ δεξιόμενος ὄτε δὴ κακὸν εἶχ' ἐνόησεν (Erga 89). Der Betrug des Prometheus hat nicht nur allgemeine Not zur Folge, sondern schlägt geradezu auf die Menschen in Form einer Generalisierung zurück: das Wahrheitsdefizit wird allgemein. Die Menschen stürzen sich in Verkennung der Wahrheit selber ins Unglück. Das aber ist die Rache des Zeus, der Gleiches mit Gleichem vergilt: er verleiht ein »Übel, das allen / Freude bereitet im Herz, wenn ihr eigenes Weh sie umarmen« (Erga 57 f.). Zeus aber »lachte heraus« (Erga 59) – über die verblendeten Toren. So erweist sich die von Hesiod betriebene Wahrheitsermittlung und -vermittlung als dringende Notwendigkeit.

Der Prometheusmythos gibt dem hesiodischen Anliegen, den trügerischen Schein zu durchdringen, wahres Übel und wahres Gut zu erkennen, sein tragendes und legitimierendes Fundament. Die Wahrheit, die dabei zutage tritt, ist selber im Mythos und den diesen bestimmenden Prinzipien und Verlaufssetzen verankert. Zum einen setzt der Mythos als Nachzeichnung eines historischen, einen Weltzustand herbeiführenden Prozesses unausweichliche Fakten, die zugleich in ihrer Sinnbestimmtheit aufgewiesen werden – denn der Mythos ist sinngerichtete Erzählung –, zum anderen aber ist er Veranschaulichung und zeitloses Paradigma allgemeingültiger Wahrheiten. Recht und Arbeit schälen sich als die Werte heraus, die nicht nur dem individuellen und allgemeinen Nutzen dienen, sondern auch in einer göttlich sanktionierten Weltordnung begründet sind. Es ist deutlich, wie mit der Rückführung auf eine von Zeus überwachte Weltordnung die Sphäre des reinen Nützlichkeitsdenkens verlassen wird. Hesiods Position ist gewiß unterschätzt – auch von Platon⁸⁷ –, wenn man bei ihm das empfohlene Handeln ausschließlich durch die praktischen Folgen für den Handelnden (oder auch für die Gemeinschaft) bestimmt sein läßt. Es ist kaum möglich, im hesiodischen Denken den praktischen Nutzen als Ziel des Handelns und als Zeichen (Ergebnis) des moralisch richtigen Handelns gegeneinander abzugrenzen. Verfolgung des wahren – und das heißt nicht-vorläufigen und kurzsichtigen⁸⁸ – Nutzens und Befolgung der richtigen, gottgewollten Prinzipien fallen zusammen, ohne daß man deshalb 'Gesollt' und 'Empfohlen' kurzerhand im Sinne einer Identifikation mit 'Nützlich' gleichsetzen dürfte.

Die Paränese hat das Werturteil zur Voraussetzung. Ruhm und Ehre als von der Gesellschaft zuerkannte Werte werden von Hesiod noch nicht grundsätzlich problematisiert, aber sie lassen sich nicht mehr so glatt wie bei Homer

⁸⁷ Vgl. besonders 'Staat' 362d ff. (Zu Hesiod und Platon SOLMSEN, Hesiodic motifs in Plato, bes. S. 174.) Die durch Platon nahegelegte Auffassung ist die allgemein übliche geworden (z. B. KERSCHENSTEINER, a. a. O. S. 184: »utilitaristische[r] Standpunkt, der dem archaischen Denken eigen ist«). Dies setzt aber die platonische Unterscheidung bereits voraus und ist zudem unrichtig.

⁸⁸ Den Aspekt der Dauer als für das ethische Denken der Griechen relevanter Größe hat überzeugend SNELL, Mahnung zur Tugend, bes. S. 226 ff. herausgestellt: »Moral als Nutzen auf Zeit« (a. a. O. S. 233). Auf Hesiod ist SNELL in diesem Zusammenhang nicht eingegangen.

mit allgemeinen Standards zur Verrechnung bringen. Der zu ihnen führende Weg ist fraglich geworden, um so hartnäckiger wird der von Hesiod gewiesene als der einzig richtige verfochten. In diesen Bahnen bewegt sich die griechische Lyrik weiter⁸⁹. Der Tugend- und Wertekanon der adligen Gesellschaft verliert, wohl im Zusammenhang mit den politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umwälzungen im »Zeitalter der großen Kolonisation«⁹⁰, seinen Absolutheitsanspruch, was die Forderung nach eigenständiger Neube-gründung der Werte um so dringlicher macht. Dabei ist der Elan, mit dem sich das Neue und Eigene gegen das Alte und Überkommene absetzt, recht unterschiedlich: Neben ein revolutionär-aggressives Pathos tritt die bedächtiger Form einer Differenzierung der Lebensformen und damit eines Werteppluralismus, die auch dem Anderen sein – allerdings nur bedingtes und vorläufiges – Recht läßt. Schon Hesiod stellt sich dem Anspruch, die von ihm als richtig erkannte und empfohlene Lebensform mit den ihr zugehörigen Werten zu rechtfertigen. Er tut dies, utilitaristische mit deontologischen Aspekten verbindend, im Rückgriff auf variierende Begründungsverfahren, deren argumentativer Charakter, wie sich gezeigt haben dürfte, nicht zu bestreiten ist und die zum Teil große Subtilität und Präzision aufweisen, was aber angesichts der archaischen Komposition leicht übersehen wird. Das zeigt sich auch in dem jüngsten und umfassenden Kommentarwerk von M. L. WEST. Keinesfalls wird man WEST, der Hesiod allenthalben Inkonsequenzen, Brüche, Ungeschicklichkeiten, Schiefheiten und Abschweifungen im gedanklichen Ablauf vorrechnen zu können glaubt, zustimmen, wenn er meint, Beweisführung sei für Hesiod ein zu großes Wort⁹¹; seine Begründungen seien höchst simpel und unreflektiert, ja, Hesiod sei nicht einmal in der Lage, einen Gedanken festzuhalten und weiterzuführen. Für ein angemessenes Verständnis Hesiods bleibt offensichtlich noch manches zu tun.

Toronto-Heidelberg

WOLF-LÜDER LIEBERMANN

⁸⁹ Dies hat vor allem SNELL deutlich gemacht, s. etwa *Die Welt der Götter bei Hesiod*, in: *Die Entdeckung des Geistes*³ S. 81 f. (= Hesiod, hrsg. v. E. HEITSCH, S. 724f.).

⁹⁰ Vgl. z. B. H. BENGTON, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, München 1969⁴ (Handb. d. Altertumswiss. III, 4), S. 67 ff.

⁹¹ WEST, *Hesiod. Works and Days* S. 47.