

# Solon über den wahren Reichtum

---

**Barbarić, Damir**

*Source / Izvornik:* **Nous, Polis, Nomos. Festschrift Francisco L. Lisi, 2016, 15 - 29**

**Book chapter / Poglavlje u knjizi**

*Publication status / Verzija rada:* **Published version / Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

*Permanent link / Trajna poveznica:* <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:766382>

*Rights / Prava:* [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

*Download date / Datum preuzimanja:* **2024-11-23**



*Repository / Repozitorij:*

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

## Solon über den wahren Reichtum

*Damir Barbarić*

Das berühmte Gespräch zwischen Kroisos und Solon bei Herodot<sup>1</sup> (*Hist.* I,30–33) ist als eine grundsätzliche und immer wieder höchst aktuelle Auseinandersetzung über den wahren Sinn des Reichtums und damit auch des menschlichen Lebens zu fassen. Die leitende Frage dieses höflichen, aber von durchaus verschiedenen, sogar entgegen gesetzten und nicht zu versöhnenden Ansätzen ausgehenden Gesprächs heißt: Welcher Mensch verdient als der glücklichste (ὀλβιώτατος, I,30,3) angesehen zu werden? Der überreiche und übermächtige persische König erhebt selbstverständlich Anspruch darauf, selbst von seinem angesehenen und wegen seiner aufrichtigen Liebe zur Weisheit (ὡς φιλοσοφῶν, I,30,2) überall gepriesenen athenischen Gast zum glücklichsten unter allen Menschen erklärt zu werden. Überraschend und enttäuschend musste dann für ihn Solons Antwort sein, dass als die glücklichsten unter den Menschen seine dem König völlig unbekanntem Landsleute, ein gewisser Tellos und die Brüder Kleobis und Biton, einzuschätzen sind. Als das ihnen Gemeinsame und zugleich das, wodurch ihr Leben als glücklich zu bestimmen sei, erwähnt Solon die hinreichenden Lebensmittel (τοῦ βίου εὖ ἤκοντι, I,30,4; βίος τε ἀρκέων, I,31,2), die leibliche Kraft (ῥώμη σώματος, I,31,2), die enge Verbindung mit der sie umgebenden Menschengemeinschaft, mit Nachdruck auf die Familie und den Freundeskreis, vor allem aber ihren schönsten und glänzenden Tod (τελευτή τοῦ βίου λαμπροτάτη ἐπεγένετο, I,30,4; ἀπέθανε κάλλιστα, I,30,5; τελευτή τοῦ βίου ἀρίστη ἐπεγένετο, I,31,3; τελευτήσαντα καλῶς τὸν αἰῶνα, I,32,5; εὖ τελευτήσαι τὸν βίον, I,32,5; τελευτήσει τὸν βίον εὖ, I,32,7) und daraus entspringenden großen, dauernden Ruhm (ἐτίμησαν μεγάλως, I,31,1) bei den Nachkommenden.

Wie rechtfertigt Solon diese unerwartete und in mancher Hinsicht merkwürdige Ansicht? Auf das Wesentliche zurückgeführt, dadurch, dass alles Menschliche, damit auch der eifrig angehäuften Reichtum, von Grund auf bloß zufällig, äußerlich bedingt und daher unbeständig ist (πάν ἐστι ἄνθρωπος συμφορή, I,32,4). Mag jemand im gegenwärtigen Augenblick über noch so prächtigen und gewaltigen Reichtum verfügen, nichts bürgt dafür, dass es dabei auch weiterhin bleiben wird. Daher kann die richtige Antwort auf die Frage nach dem wahren Glück des Menschen nur im Rahmen des ganz weiten Zeithorizontes (ἐν γὰρ τῷ μακρῷ χρόνῳ, I,32,2) gegeben werden, d. h. eines solchen, der auch das Ende des menschlichen Lebens sowie sein Weiterleben im Ruhm unter den Kommenden einbezieht. Erst unter dieser Bedingung öffnet sich dem Menschen der Blick dafür, dass das echte

---

<sup>1</sup> Herodot wird zitiert in Klammern im Grundtext nach der Ausgabe: *Herodoti historiae*. Recognovit brevisque adnotatione critica illustravit Carolus Hide, editio tertia. tomus prior, Oxonii 1976 [1908<sup>1</sup>].)

Wissen immer das Wissen von letzten Enden, Ergebnissen und Ausgängen ist. Bei jedem Ding müsste man also auf sein Ende achten und darauf, welchen Ausgang es nimmt (σκοπέειν δὲ χρῆ παντὸς χρήματος τὴν τελευτὴν κῆ ἀποβήσεται, I,32,9). Bei solcher Betrachtung wird aber offenkundig, dass solches Wissen dem Menschen auf immer entzogen ist. So erweist sich sein unausweichliches Ende, sein Tod, als einziges, was ganz gewiss ist, als letzter und höchster Prüfstein seines Lebens, woher nachträglich und gleichsam rückläufig das klärende Licht auf dessen Ganze fällt. Daher ist bei jedem Menschen, bevor er gestorben ist, das Urteil zurückzuhalten und ihn nicht glücklich zu nennen, sondern höchstens festzustellen, es gehe ihm gut (πρὶν δ' ἂν τελευτήσῃ, ἐπισχεῖν μὴδὲ καλεῖν κω ὄλβιον, ἀλλ' εὐτυχέα, I,32,7). Von Solons Worten im Allgemeinen und insbesondere von diesem Anspruch fühlt sich Kroisos abgestoßen und zeigt sich in seinem überheblichen Stolz widerwillig, auf die verlangte Erweiterung des Zeithorizontes sich einzulassen, worin er nichts anderes sieht als das lächerliche Verlassen und gleichsam Überspringen dessen, was gegenwärtig da ist (τὰ παρόντα ἀγαθὰ μετεῖς τὴν τελευτὴν παντὸς χρήματος ὄραν ἐκέλευε, I,33,1). Das Gespräch bricht ab.

Es ist längst erkannt worden, dass Herodots Solon vom historischen Dichter und Staatsmann nicht unwesentlich abweicht. Zu Recht wird in diesem Zusammenhang von einer „Adoption“ Solons durch den Historiker gesprochen.<sup>2</sup> Das Bestehen auf dem ständigen Beachten der Grenzen, Enden und Ausgänge, die in Solons Dichtung stets begegnet, wird bei Herodot einseitig und etwas übertrieben auf den Tod als ein einziges Ende zurückgeführt. In diesem Zusammenhang fällt auch der herausfordernde Spruch, dass für den Menschen das Totsein besser ist als das Leben, der aber in dieser Radikalität kaum mit den erhaltenen Gedichten Solons in Übereinstimmung zu bringen ist. Auch die Ansicht von Herodots Solon, dass die Götter durch den ihnen eigentümlichen Neid dazu getrieben werden, jeden übermäßigen menschlichen Reichtum durch Vernichtung zu bestrafen, kann bei Solon nicht bezeugt werden und soll eher als Herodots eigene Grundüberzeugung gelten. Diese und ähnliche Differenzen gehen uns aber hier nicht an. Wir möchten unsere Untersuchung lieber darauf richten, was Herodot und Solon gleich stark beschäftigt, nämlich die Frage nach dem wahren Reichtum bzw. Glück. Die archaischen Griechen sind auch sonst von dieser Frage stark angezogen, Solon ist aber davon offensichtlich ganz besonders betroffen, beinahe besessen. Diese auffällige Tatsache auf die damaligen geschichtlichen Umstände zurückzuführen und dadurch erklären zu wollen, dass Solon vor der politischen Aufgabe stand, den Gegensatz zwischen seinen extrem reichen und ebenso extrem armen Mitbürgern zu versöhnen und in eine Art Gleichgewicht zu bringen, reicht als Erklärung kaum zu. Vielleicht wäre es eher umgekehrt der Fall, dass Solon eben daher sich berufen fand, vermittelnd und ausgleichend in die Mitte zwischen Extremen einzutreten, da er überzeugt war, eine neue wesentliche Einsicht in das Wesen des menschlichen Reichtums bzw. Glücks erreicht zu haben.

<sup>2</sup> Ch. C. Chiasson, *The Herodotean Solon*, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 27, 1986, 3, S. 249–262, hier S. 249.

Wie schwierig diese Frage ist, leuchtet nicht zuletzt daraus ein, dass wir die ganze Zeit vom Reichtum *bzw.* Glück reden. Geht es letztlich um das Selbe? Oder ist eines in dem anderen als sein Bestandteil enthalten? Welches in welchem? Mit der schulmäßigen Sprachkenntnis, nach der das Glück auf Griechisch εὐδαιμονία und der Reichtum πλοῦτος heißt, wobei mit dem letzten sinnmäßig noch κέρδος, was des Genaueren den Gewinn bedeutet, und χρέματα, in engerem Sinne des Geldes, zusammenhängen, kommt man hier nicht durch. Bei jeder Sprache und insbesondere bei dem semantisch überaus nuancenreichen Griechischen kommt alles auf die konkrete Verwendung von dem jeweiligen Wort im konkreten Zusammenhang an.

Vor diesem Hintergrund leuchtet die Bedeutsamkeit dessen auf, dass die Auseinandersetzung zwischen Kroisos und Solon um das Leitwort ὄλβος herum ausgetragen wird. Offensichtlich geht Kroisos von der für ihn selbstverständlichen Annahme aus, dass ὄλβος dem Reichtum, und zwar im Sinne der materiellen Schätze, vollständig gleich ist. Darin, dass Solon diese Annahme zurückweist und die Bedeutung von ὄλβος wesentlich anders deutet, liegt die strittige Mitte der Auseinandersetzung. Das Entscheidende des ganzen Gesprächs ist wohl Solons stillschweigende Umdeutung des Sinnes von ὄλβος. Nimmt man die weithin akzeptierte These an, dass das ganze frühe Griechentum ebenso wie Kroisos unter ὄλβος den Reichtum im geläufigen Sinne als Habe und Besitz des Materiellen verstand – die These, deren Wahrheit hier dahingestellt sei –, so folgt daraus, dass Solon mit deren Bestreitung sich nicht nur dem persischen König sondern auch der eigenen griechischen Überlieferung entgegensetzt. Ob und inwiefern das zutrifft?

Es ist an der Zeit, in der Suche nach der Antwort sich bei Solon selbst umzuschauen. Dabei ist davon auszugehen, dass ὄλβος bei Solon nicht einfach den Reichtum bedeutet, sondern nur einen solchen, der dem Menschen von göttlichen Musen und damit von Göttern geschenkt wird. Auch wenn am Anfang seiner sogen. Musenelegie scheinen möchte, ὄλβος heiße im Grunde dasselbe wie die im selben Zusammenhang erwähnten πλοῦτος und χρέματα, beim genaueren Hinsehen leuchtet ein – wie nicht zuletzt Francisco Lisi überzeugend nachgewiesen hat<sup>3</sup> – dass mit dem Ausdruck ὄλβος, zum Unterschied zu beiden anderen, der gottgegebene und damit auf gerechte Weise erworbene Reichtum gemeint ist. Insofern ist es angemessen und zum Verständnis der Ansichten Solons erforderlich, ὄλβος terminologisch vom Reichtum fernzuhalten und eher als Wohlstand oder sogar Glück zu bestimmen,<sup>4</sup> in der Bedeutung also, welche dieses Wort später bei Pindar in den meisten Fällen wie z. B. *Pyth.* I,46 ff. und *Isthm.* IV,77 ff. hat. Nur aufgrund dieser Unterscheidung wird Solons Ansicht verständlich, dass ὄλβος mit der Tüchtigkeit

<sup>3</sup> F. Lisi, *La Elegía a Las Musas de Solón*, in: *Synthesis*, 7, 2000, S. 69–87, insbes. S. 76: „La identificación entre felicidad y riqueza es sólo aparente. Solón introduce aquí la concepción de felicidad que predomina en el vulgo, es decir la riqueza por cualquier medio, para oponerle su propia concepción.“ Vgl. den Schluss von Lisis eindringender Interpretation, S. 83: „Una idea central guía toda la plegaria: la distinción entre la felicidad verdadera que no consiste en la simple riqueza, sino en el límite y la confianza en los dioses.“

<sup>4</sup> A. W. Allen, *Solon's Prayer to the Muses*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 80, 1949, S. 50–65.

(ἀρετή) eng zusammenhängt, genauer ihr wesentlicher Bestandteil ist, während der bloß menschliche, nicht von Göttern gesandte Reichtum der Tüchtigkeit entgegengesetzt ist. Ausdrücklich lehnt Solon ab, die Tüchtigkeit für den Reichtum zu tauschen und damit preiszugeben (οὐ διαμεινόμεθα τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, 15 W<sup>5</sup>).

In dem auf ungerechte Weise erworbenen, und d. h. nicht von Göttern erlangten Reichtum erkennt Solon die äußerste Gefahr und die drohende Quelle größten Verderbens. Woher diese Gefährlichkeit? Die Antwort liegt in einem anscheinend einfachen, in Wahrheit aber vielleicht dem erschütterndsten Vers seiner ganzen erhaltenen Dichtung, der lautet: πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται (13 W [= 1 D], 71), was etwa folgenderweise zu übersetzen ist: „Es gibt kein sich den Menschen zeigendes Ende des Reichtums.“ Das Wort πεφασμένον ist hier als das Partizip vom Verb φαίνω zu verstehen, in der Bedeutung „sich offenkundig bietend bzw. zeigend“, wie etwa in Homers *Ilias* B,122: τέλος δ' οὐ πῶ τι πέφονται. Der Ausdruck τέρμα besagt Ende, freilich verstanden im Sinne von den später genauer zu erörternden Ausdrücken „Grenze“ (πέρας), „Maß“ (μέτρον) und „Vollendung“ (τέλος).

Da der Mensch im Reichtum kein Ende und keine Grenze finden kann, verliert er unter seinem verführerischen und verderblichen Einfluss das Maß und wird der unaufhaltsamen und unersättlichen Gier nach immer mehr ausgeliefert. Die Überfülle dreht sich in den eigenen Gegensatz um, in äußerste Leere und völligen Mangel. Von Staunen und Schrecken vor dieser Unersättlichkeit der Menschen zutiefst getroffen – was durch die dramatisch betonte Frage: „Wer könnte sie alle sättigen?“ (τίς ἂν κορέσειεν ἅπαντας; 13 W [= 1 D], 73) hervorgehoben wird – weist Solon darauf hin, dass gerade jene Menschen, die sehr viel haben, doppelt so viel haben wollen.

Die Paradoxie der maßlosen Überfülle, die gleichzeitig die nicht auszufüllende Leere ist, haben die Griechen durch das Wort κόρος nahezubringen versucht. Die innere Zweideutigkeit dieses Wortes lässt es zu, es sowohl als die Bezeichnung der letzten und höchsten Sättigung und Befriedigung wie auch als dessen Gegensatz zu verwenden. Bei Homer und Hesiod überwiegt die erste Bedeutung; das Moment der Unersättlichkeit wird bei ihnen gelegentlich durch das Adjektiv ἀκόρητος bezeichnet. Bei Solon hingegen steht bei κόρος immer die Bedeutung der Unersättlichkeit im Vordergrund, womit die unaufhörliche Sucht nach dem Immer-mehr sowie die Unmöglichkeit, sich zu enthalten und überhaupt Halt zu machen zusammenhängt. Die von der zweideutigen Macht des Reichtums beherrschten Menschen zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich nicht darauf verstehen, die Unersättlichkeit anzuhalten (οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον, 4 W [= 3 D], 9).

Das Verderbliche am großen Reichtum zeigt sich daran, dass der Mensch durch die ihm entspringende Unersättlichkeit letztlich von jeder Verbindung mit

<sup>5</sup> Solon wird zitiert in Klammern im Grundtext nach der Auflage von West (M. L. West [Hrsg.], *Jambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, I [= W], Oxford 1989<sup>2</sup>) und in eckigen Klammern nach jener von Diehl (E. Diehl [Hrsg.], *Anthologia lyrica graeca* [= D], Leipzig 1949<sup>3</sup>). Der Nummer des Fragments wird bei den längeren Fragmenten die Versnummer hinzugesetzt.

dem ihn umgebenden Ganzen abgelöst wird und nur noch um des ständigen Wachsens von Reichtum willen lebt, wobei ihm dieses Wachsen, gleich wie groß es sein mag, in Hinsicht auf ein noch größeres stets als Verminderung erscheint. Von Grund auf allein, allem entzogen, setzt er alles, sowohl sich selbst wie alles andere, als seine Einlage in dieses dämonische Spiel um die Macht und immer mehr Macht. Er wird überheblich, bildet sich ein, über allem erhaben zu sein, keinem Menschen, Brauch oder Gesetz verantwortlich und verpflichtet. Im grenzenlosen Übermut wird er nicht zögern, alles der Machtvergrößerung als seinem einzigen Zweck zu opfern.

Um sich mit dem hier Gesagten vertraut zu machen, empfiehlt es sich, die tief-sinnige Rede des Persers Otanes gegen die Allmacht eines Herrschers bei Herodot (III,80) zu Rate zu ziehen. In dem Wirbel der vermeinten Allmacht gehen dem Überheblichen alle Bestimmungen und alle Grenzen verlustig, sogar jene, die ihn als Menschen von Göttern trennt. Herodot zeigt wie jeder Mensch, dem es freigelassen wird, das zu tun, was er gerade will, mit Notwendigkeit vom Übermut ergriffen wird und sich allmählich von allen Gebräuchen und Gesetzen löst. Von der Fülle an vermeintlichem Guten gesättigt, bildet er sich ein, alles zu haben und zu können, verliert aber dadurch das Wertvollste, nämlich die Fähigkeit, das richtige Verhältnis zwischen Zu-viel und Zu-wenig zu ermessen. Von daher wird er auf diesem krummen Pfad immer weiter getrieben, bis zu schlimmsten Verbrechen gegen den eigenen Staat und die eigenen Untertanen.

Bekanntlich trägt dieser verderbliche Wahn bei den Griechen den Namen ὕβρις und bildet die Achse, um die all ihr Schaffen im Epos sowie in der Lyrik und Tragödie gebaut wird. *Hybris* wird meistens als Sprössling von Reichtum (Πλούτος) und Mutter von Sättigung (Κόρος) dargestellt. In Solons Dichtung kommt sie hingegen als von *Koros* erzeugt vor (τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, 6 W [= 10 D]). Auch Diogenes Laertios (I,2,10) berichtet, dass bei Solon *Koros* vom Reichtum und *Hybris* vom *Koros* geboren werden. Viel wichtiger aber als diese manchmal bis zur Unübersichtlichkeit verwickelte Genealogie weiter zu verfolgen scheint der Versuch zu sein, den darin zum Vorschein kommenden komplexen Sachverhalt möglichst genau zu fassen und zu bestimmen. Insbesondere da dieser Dreieit der zusammenverwachsenen Grundphänomene noch ein viertes beiträgt, nämlich ἄτη, welche auch selbst wieder zweideutig ist. Denn dieses Wort bezeichnet sowohl die „subjektive“ Verblendung, die dem davon Ergriffenen nicht erlaubt, seine Entscheidungen und Taten unter vernünftiger Kontrolle zu halten, wie auch die daraus entstehenden Folgen, das „objektiv“ geschehende Verderben.

Solons Musenelegie schließt mit der Mahnung, dass Gewinn (κέρδεα) den Sterblichen zwar von Unsterblichen kommt, gleichzeitig aber die von Zeus zur Strafe gesandte ἄτη (13 W [= 1 D], 74 f.). Um den darin liegenden Gedanken entsprechend zu fassen, muss man auf die unmittelbar vorhergehenden Verse zurückgreifen. Alles Schlechte sowie alles Gute und Schöne (ἔσθλόν) teilt den Sterblichen das göttliche Schicksal (μοῖρα) zu und diese Gaben der Götter sind für den Menschen unentrinnbar (13 W [= 1 D], 63 f.). In ihrem Gebrauch aber, in jeder Unternehmung, auf die sich die Sterblichen auf diesem Grund einlassen,

steckt das gefährliche Abenteuer (κίνδινος, 13 W [= 1 D], 65). Das kommt daher, dass die Menschen nicht imstande sind, von dem weiteren Lauf des Unternommenen, wenn es einmal angefangen ist, geschweige von seinen Enden und Ausgängen, etwas Bestimmtes und Gewisses zu wissen. Den Sterblichen ist das Fehlen jegliches Vorauswissens (οὐ προνοήσας, 13 W [= 1 D], 67) zutiefst eigen. Auch die Wahrsager, die, durch Apollons Gabe begünstigt, über die Kunst verfügen, mit Beistand der Götter die kommenden Übel zu erkennen, bleiben hilflos wenn es darum geht, das vom Schicksal Bestimmte zu verhindern oder zu vermeiden (τὰ δὲ μόρισμα πάντως οὔτε τις οἰωνὸς ῥύσεται οὔθ' ἱερά, 13 W [= 1 D], 55 f.).

Dieser nicht aufzuhebende Mangel am Vorauswissen sowie die daraus entspringende Ungewissheit und Hilflosigkeit in Bezug auf das Zukünftige macht die Menschen für die *Ate* so leicht empfänglich und öffnet den Spielraum für den Ausbruch von *Hybris*. In der von täuschender Einbildung (δόξα) und blinden Hoffnungen (κούφαις ἐλπίσι) bestimmten Welt schweifen die sterblichen Menschen, und zwar die guten sowohl wie die schlechten (ὁμῶς ἀγαθός τε κακός τε) herum, von falscher Einbildung getrieben, dass es ihnen einmal besser gehen wird, oder, in schlimmerem Fall, dass dies jetzt schon der Fall ist: „Wer leidet unter den schmerzlichen Krankheiten, der hegt, dass er gesund werde, den sorgenden Wunsch. Wer feig ist bildet sich gern ein, dass er ein tapferer Held sei. Ein Mann, dessen Figur nicht lieblich ist, dünkt sich schön. Lebt einer im Drucke der Armut ohne Vermögen, auf eine Erbschaft hofft er oder reichen Erwerb (13 W [= 1 D], 33ff.).

Diese verhängnisvolle Selbsttäuschung wird zusätzlich dadurch gefördert, dass Zeus, der die Enden von Allem beaufsichtigt (πάντων ἐφορᾷ τέλος, 13 W [= 1 D], 17) nicht unmittelbar und bei jedem einzelnen Fall der Ungerechtigkeit (οὐδ' ἐφ' ἐκάστῳ, 13 W [= 1 D], 25) strafend zugreift, sondern seinen Eingriff verschiebt und so lange abwartet, wie er will, manchmal sogar bis zur nächsten oder übernächsten Generation des Übeltäters (13 W [= 1 D], 25 ff.). Ebenso lässt sich auch seine Tochter *Dike* nie unmittelbar auf das ein, was gerade passiert. Ständig hält sie den ganzen Zeithorizont offen und, der erstreckten Zeitlichkeit der Sterblichen entzogen,<sup>6</sup> betrachtet die edlen sowie ungerechten Handlungen der Menschen still und schweigsam, um das Geschehene, bevor sie zugreift, immer in Bezug auf das den Menschen verborgene Ganze alles dessen, was bereits war, zu erwägen und zu beurteilen (ἢ σιγῶσα σίνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἔόντα, τῶ δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτεισομένη, 4 W [= 3 D], 15 f.). Wenn aber die von Göttern gesandte *Ate* einmal sich auf alles Menschliche stürzt, breitet sie sich unaufhaltsam aus. Wie Feuer fängt sie vom unscheinbaren Funken an und wächst an, bis am Ende das Ganze des menschlichen Lebens von ihrer lodernden Flamme durch und durch ergriffen wird (13 W [= 1 D], 14 ff.).

Es führt in die Irre, hier die apodiktische Feststellung der unbedingt und allgemein waltenden kosmischen moralischen Ordnung zu sehen und die Vorankündigung dessen, was bald bei Anaximander ausdrücklich dargelegt wird, wie es seit

<sup>6</sup> Vgl. W. J. Henderson, *The Nature and Function of Solon's Poetry*. Fr. 3 Diehl, 4 West, in: *ACTA CLASSICA*, 49, 2006, S. 129–136, hier 27 f.

Jaegers Akademieabhandlung<sup>7</sup> und ihrer Weiterentfaltung durch Vlastos<sup>8</sup> üblich ist. Solon ist kein Verkündiger des allgemeinen Gesetzes, das „automatisch, korrigierend in das Menschenschicksal eingreift“, wie Reinhardt meinte.<sup>9</sup> Zwar deutet Solon das Bestehen eines beständigen, von Zeus, Dike und Schicksal überwachten und bewahrten moralischen Gesetzes an. Doch waltet dieses Gesetz nicht automatisch und setzt sich nicht mit mechanischer Notwendigkeit durch. Da Zeus und die anderen göttlichen Mächte nur auf die letzten Enden bzw. Ergebnisse jeder Handlung achten, die den Menschen auf immer entzogen bleiben, steht der geschichtliche Spielraum frei für den tätigen Einsatz des Menschen und er befindet sich in der jeweils anderen, immer einmaligen Situation vor der Aufgabe, der dem übergroßen Reichtum entspringenden *Hybris* mahnend und hindernd Widerstand zu leisten. Nur vor diesem Hintergrund wird Solons stolzer und selbstbewusster Auftritt inmitten seiner großartigen Stadt (μεγάλην πόλιν, 4 W [= 3 D], 5) verständlich. Den Ausgangspunkt dieses Auftritts macht die Behauptung, die Gefahr des möglichen Verfalls von Athen komme nicht von den Göttern, sondern von den Bürgern selbst. Auch wenn die Götter es nicht wollen und wenn sie es nicht so bestimmt haben, werden die Menschen, wenn ihnen der ungerechte Geist (ἄδικος νόος, 4 W [= 3 D], 7) innewohnt, durch den allzu großen Besitz zur *Hybris* verführt (χρήμασι πειθόμενοι, 4 W [= 3 D], 6). Denn nur weil ihr Geist nicht geordnet ist, geschieht es den Menschen, dass sie bei großem Reichtum von der Unersättlichkeit in Beschlag genommen werden, aus der dann die *Hybris* gezeugt wird (τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἐπιταί ἀνθρώποισιν ὅσοις μὴ νόος ἄρτιος ᾖ, 6 W [= 5 D, 10]).

Will man also den Ausbruch von *Hybris* vermeiden oder die schon bestehende ausgebrochene löschen, es kommt alles darauf an, den Reichtum zu beschränken und auf ein zureichendes Maß herabzusetzen, womit das gewaltige Herz der Reichen und Mächtigen beruhigt (ἡσυχάσαντες ἐνὶ φρεσὶ καρτερόν ἦτορ, 4 b W [= 4 D, 5]) und ihr überheblicher Geist dazu gebracht wird, das Maß zu halten (ἐν μετρίοις τίθεσθε μέγαν νόον) (4 c W [= 4 D, 7]). Es geht also Solon nicht darum, den Großbesitzenden ihren Besitz zu nehmen, was auch selbst nichts anderes wäre als der Raub und ein ungerechtes Tun. Ihr Reichtum soll nur beschränkt und in Maß gehalten werden. Andererseits darf die Menge der Armen nicht zur Herrschaft hinaufsteigen, um bloß die Stelle der bisherigen Besitzenden selbst zu besetzen. Solon rühmt sich, den Armen nichts von ihrer Ehre genommen, gleichzeitig aber ihnen nur so viel Anteil an der Macht wie es hinreichend ist (τόσον γέρας ὅσον ἀρκεῖ, 5 W [= 5,1 D]) gegeben zu haben. Eine gesunde und wohl durchdachte politische Reform darf keine Rache der Nichthabenden an den Reichen sein. In diese Falle, die manche nachkommende Demokratie nicht nur im antiken Griechenland zu schneller Entartung und zu kummerbeladenen Verfall geführt hat, wollte Solon nicht gehen. Manches spricht dafür, dass er keine Illusionen darüber

<sup>7</sup> W. Jaeger, *Solons Eunomie*, in: *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, Berlin 1926, Nr. 9, S. 65–85 (= Jaeger, *Scripta minora I*, Roma 1969, S. 315–337).

<sup>8</sup> G. Vlastos, *Solonian Justice*, in: *Classical Philology*, 41, 1946, 2, S. 65–83.

<sup>9</sup> K. Reinhardt, *Solons Elegie εις ἑαυτὸν*, in: *Rheinisches Museum*, 71, 1916, S. 128–135, hier 133.



pflegte, wie sich die Armen verhalten würden, wenn sie zur Abwechslung sich einmal des Reichtums bemächtigten.<sup>10</sup> Dass die Armen trotz dieses Mangels, oder genauer eben wegen dieses Mangels, nicht weniger als die Reichen vom Reichtum bezaubert und gleichsam verhext sind, konnte Solons tiefer Menschenkenntnis nicht entgehen. Ausdrücklich besteht er darauf, dass die Menge des Volks (δημος) auch weiterhin den Führenden folgen soll, was sie wohl am besten tun werden, wenn sie weder völlig frei gelassen noch gezwungen würden (μήτε λήν ἀνεθείς μήτε βιάζόμενος, 6 W [= 5,8 D]).

Mit diesem Ziel vor Augen will Solon keiner der einander entgegengesetzten Seiten beitreten und ihr zugunsten handeln, sondern um jeden Preis – auch wenn das zum Unverständnis, Widerstand und sogar zur offenen Feindschaft von beiden Seiten führte, so dass er sich nach eigenen Worten wie der Wolf unter vielen Hunden drehen musste (36 W [= 24 D]) – in der Mitte zwischen beiden stehen bleiben. Durch die Mäßigung und Beschränkung des Besitzes will er beide Seiten, die Wohlhabenden sowohl als die Darbenden, von der unersättlichen Gier nach Reichtum befreien. Eben darin liegt sein höchstes Anliegen: von der Mitte zwischen beiden in Bezug auf den Reichtum entgegen stehenden Ständen her will er beide mit einem Schlag vom verhängnisvollen Zauber des nie zu sättigenden Übermuts erlösen.

Erst dann, wenn von der vermittelnden und versöhnenden Mitte her dem Reichtum das Maß, das er seiner grenzenlosen Natur nach in sich nicht hat, gesetzt wird, stellt sich die große Beruhigung ein und breitet sich mildernd und entspannend über das gewaltige Herz und den übermütigen Geist derer, die zur *Hybris* neigen oder von ihr schon angesteckt sind. Ἥσυχία, die Ruhe, die Friedlichkeit, man kann auch sagen Gelassenheit – die von Pindar in der achten seiner Pythischen Oden als Tochter der *Dike* bezeichnet und als die für die Polis am förderlichste (μεγιστόπολις) gepriesen wird, da sie über die Kunst, die *Hybris* zu löschen, verfügt – ist wieder eines der leitenden Worte Solons, dessen hinreichende Berücksichtigung zur Einsicht in sein höchstes Anliegen führen kann. In diesem Wort liegt der Hinweis auf die Art und Weise wie Solon den wahren, gemäßigten und damit seiner Grenzenlosigkeit und der ihr entspringenden Unersättlichkeit losgewordenen Reichtum der Sterblichen versteht. Denn aus der Einsicht in die mit der Grenzenlosigkeit des Reichtums aufs Innigste zusammenhängende Unersättlichkeit folgt für Solon keineswegs, dass der Reichtum als solcher verderblich ist und dass es gilt, ihn schlicht zurückzuweisen. Solche nachsokratische Askese ist Solon ganz fremd. Gern gesteht er, dass auch er nach dem Geldbesitz strebt, mit der Einschränkung jedoch, dieses Geld dürfte nicht auf ungerechte Weise, und d. h. ohne Beistand der Götter, erreicht werden (χρήματα δ' ἱμείρω μὴν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι οὐκ ἐθέλω, 13 W [= 1 D], 7 f.). Von den Göttern sucht er den wahren, einem Sterblichen angemessenen und für ihn einzig geeigneten Reichtum. Sein Gebet richtet sich zunächst an die Musen, die von ihrer Mutter *Mnemosyne* die Gabe geerbt haben, immer für die ganze Zeit offen zu sein, nicht wie die Sterbli-

<sup>10</sup> Vgl. A. Santoni, *Considerazioni sul fr. 6 West di Solone e sul rapporto koros-hybris*, in: *Ricerche di filologia classica I: Studi di letteratura greca*, Pisa 1981, S. 62–70.

chen stets nur auf deren winzigen, jeweils gegenwärtigen Ausschnitt. Dementsprechend bezieht sich auch das Geschenk, das der Dichter von den Musen erlebt, auf das Ganze des Menschlichen und der Zeit, auf den guten Ruf nämlich, und zwar auf immer und bei allen Menschen (πρὸς πάντων ἀνθρώπων αἰεὶ δόξαν ἔχειν ἀγαθήν, 13 W [= 1 D], 3 f.).

Was den von den Göttern gesuchten Reichtum bzw. Wohlstand (ὄλβος) betrifft, muss er im Vergleich mit dem von den Sterblichen in ihrem blinden Wahn stets begehrten unbegrenzten Reichtum als etwas Bescheidenes erscheinen. Andererseits muss er, weil durch die Musen vermittelt, mindestens teilweise auch selbst dem Bereich des Musischen angehören. Und in der Tat zeichnet sich der wahre menschliche Reichtum wie Solon ihn zum Vorschein bringt durch beides aus. Mit Nachdruck werden das abstrakte, über den engsten Kreis des unmittelbar leiblich Gegenwärtigen hinaus führende Geld sowie der übermäßige materielle Besitz zurückgewiesen. Dem Reichtum, der in der angehäuften Menge von Silber und Gold oder im Besitz geräumigen Landes, zahlreicher Pferde und Maultiere besteht, wird als damit gleichwertig das hinreichende Maß dessen entgegengesetzt, was das nächste persönliche Bedürfnis befriedigt, wie gutes Essen und Getränk, der Liebesverkehr mit einem Knaben oder einem Mädchen, allem voran aber das Leben im rhythmischen Einklang mit dem wechselnden Lebensalter (σὺν ᾧρῃ ἀρμοδία, 24 W [= 14 D], 6).

Das also, was Solon von den Göttern zu erhalten hofft, ist der für die Sterblichen geeignete Reichtum, ein solcher nämlich, der nicht zur blinden Hoffnung verführt und zum Wahn, dass man dadurch schweren Krankheiten und dem schlimmen Greisenalter, sogar dem Tod selbst entfliehen kann (θάνατον φύγοι, 24 W [= 14 D], 9). Durch jene Gaben gestärkt, wird der Mensch imstande sein, die unersättliche Gier zurückhaltend, das Mahl, das am festlichen Tisch vor ihm da ist, als das gottgeschenkte Glück zu erfahren und es in geordneter Weise und in Ruhe freudig zu genießen (παρούσας εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ, 4 W [= 3 D], 9 f.). Solons leitendes Wort ἡσυχία wird hier in betonter Weise verwendet und soll zweifelsohne die weise stillschweigende Zurückhaltung im Angesicht des gottgegebenen Wohlseins bezeichnen, so etwa wie in Homers *Odyssee* σ,141 f., wo es heißt: τῷ μὴ τίς ποτε πάμπαν ἀνὴρ ἀθεμίστιος εἶη / ἀλλ' ὅ γε σιγῇ δῶρα θεῶν ἔχοι ὅττι διδοῖεν, was in der Übersetzung von Voss besagt: „Aber es lasse sich nimmer ein Mann zum Frevel verleiten; / Still bewahr' er die Gaben der Götter, was immer sie geben.“<sup>11</sup>

Was hat aber die vornehm zurückhaltende Bescheidenheit des festlichen Mahls mit dem wirklichen Reichtum und seiner hervorragenden Rolle im menschlichen Leben zu tun? Meldet sich hier nicht ein dem wirklichen Leben entfremdeter Dichter zu Wort, der in vermeintlich edler Abkehr sich den vielleicht geistvollen aber nie ernstlich verpflichtenden Symposien zuwendet? Der Verdacht steigert sich zusätzlich, wenn etwa die folgenden, bei Plutarch (*Amat.* 751 c), erhaltene Verse

<sup>11</sup> Homer, *Odyssee*, griechisch-deutsch, hrsg. von E. Schwartz, übers. J. H. Voss, bearb. E. R. Weiß, Neuausgabe und Nachwort: B. Snell, Augsburg 1994. Daher auch die anderen Zitate der Vossschen *Odyssee*-Übersetzung.

eines wahrscheinlich späten Gedichts Solons in Betracht gezogen werden: „Die Werke der in Zypern Geborenen und des Dionysos und der Musen liebe ich jetzt, solche, die den Menschen die festlichen Freuden (εὐφροσύνας) bringen.“<sup>12</sup>

Dem ist zu entgegnen, dass Solon viel diesseitiger ist als alle, die solche Bedenken äußern. Es ist nicht außer Acht zu lassen, dass die Griechen mit εὐφροσύνη kein gemeines und ausschweifendes Vergnügen meinten, sondern einen solchen Lebensvollzug, in dem die Menschen in gemeinsamer Teilnahme an der festlichen Freude den Gipfel ihres Daseins erleben. εὐφροσύνη war sozusagen ein spezialisierter Ausdruck für die hohe Freudigkeit bei edlen Symposien. Es reiche zu, auf die Worte des Odysseus am Anfang seiner Antwort an Alkinoos' Frage zu erinnern (*Odyssee* 1,5 f.): οὐ γὰρ ἐγὼ γέ τί φημι τέλος χαρίεστερον εἶναι / ἢ ὅτ' εὐφροσύνη μὲν ἔχη κάτα δῆμον ἅπαντα, was Voss folgenderweise wiedergibt: „Ja, ich sage, ich kann mir nichts Erfreulichers denken, / Als wenn alles im Volk teil hat an festlicher Freude.“

Es ist darüber hinaus nicht zu vergessen, dass Solon uns als Dichter begegnet, der gleichzeitig der bedeutsame, in mancher Hinsicht sogar geschichtsbestimmende Gesetzgeber war. Und dass es dabei vermutlich nicht um zwei getrennten, voneinander unabhängigen Seiten seiner Persönlichkeit geht. Dass seine Dichtung größtenteils politisch bestimmt ist, ist wohl nicht schwer zu erkennen. Schwieriger aber wäre nachzuweisen, dass die wahre Politik, um die er kämpft, eine grundsätzlich dichterisch, des Genaueren musisch bestimmte sein soll. Was meinen wir damit?

Die Antwort bietet Solons Staatslegie an, die mit dem Nachweis schließt, dass gute und gelingende Gemeinschaft der Sterblichen auf der wohlfügenden Gesetzlichkeit (εὐνομίῃ) beruhen soll. Ihr ist es zu verdanken, wenn alles als wohlgeordnet und gefügt erscheint (εὐκοσμία καὶ ἄρτια ἀποφαίνει, 4 W [= 3 D], 32). Sie ebnet alles, was krumm ist, stillt das Gesättigt-Unersättliche (κόρον), schwächt den Übermut (ὑβριν), lässt die verwilderte Blüte der Verblendung (ἄτης) verwelken, richtet die verkrümmte Gerechtigkeit wieder gerade und mildert die überheblichen Taten. Wo es diese Gesetzlichkeit gibt, wird den Menschen gleich alles fügsam und sinnvoll (ἄρτια καὶ πινιτά, 4 W [= 3 D], 39).

Was hat das alles mit den Musen und ihren Gaben zu tun? Mit dieser Frage rühren wir an das höchste Geheimnis von Solons dichterischem und politischem Vermächtnis. Denn νόμος heißt nicht nur Gesetz, sondern auch Brauch, nicht zuletzt aber auch die musische Fügung. Demnach darf die im Wort εὐνομίῃ, wieder einem der leitenden Worte Solons, erklingende musische Bedeutung nicht überhört bleiben. Um dies offenkundig zu machen, gilt es jetzt in einem letzten Schritt auf den wohl wichtigsten und zentralen unter allen von Solon überlieferten Sprüchen einzugehen, in welchem der Dichter-Politiker darüber hinaus als hervorragender Denker erscheint. Der zu zwei Versen zusammengedrückte Spruch lautet:

γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι  
μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μούνον ἔχει. (16 W [= 16 D])

<sup>12</sup> I. M. Linfoth, *Solon the Athenian*, Berkeley 1919, S. 156.

In einem ersten und vorläufigen Anlauf kann dieser schwer zu verstehende Satz wie folgt übersetzt werden: „Es ist ja schwierig, das undurchschaubare Maß der Weisheit zu fassen, das einzig die Ausgänge von Allem hält.“ Die Übersetzung ist aber eines, das Verständnis des Gesagten etwas ganz anderes. Da jene, wenn es um die Vermittlung des Sinnes und nicht bloß der Wörter geht, immer auf diesem beruhen muss, tut es Not, jedes Wort sorgfältig zu prüfen, und zwar sowohl auf seine allgemein für Solon geltende als auch auf die besonders für diesen Satz maßgebliche Bedeutung hin.

Das Wort γνωμοσύνη ist die Ableitung von γνώμη, was es dem Bedeutungsfeld eines solchen Wissens angehörig erweist, das gleichzeitig auch ein Wollen und Können ist. Was bei Solon als γνωμοσύνη in der Wendung γνωμοσύνης μέτρον bezeichnet wird, kommt etwa bei Theognis 1171 f. unmittelbar unter dem Namen γνώμη vor: Γνώμη, Κύρνε, θεοὶ θνητοῖσι διδοῦσιν ἄριστον ἀνθρώποις γνώμη πείρατα παντὸς ἔχει. Das Wort γνώμη begegnet auch sonst im frühen Griechentum immer, wenn das tätige, steuernde und herrschende Moment am Geistigen hervorgehoben werden soll. Zu Recht rechtfertigt Jaeger die Verbindung von Solons γνωμοσύνη mit γνώμη dadurch, dass „sie stets die Gnome eingibt, die die richtige Einsicht und zugleich den festen Willen bezeichnet, sie zur Geltung zu bringen“<sup>13</sup>.

Da sowohl bei den Griechen als auch heute noch die spontan auftauchende Vorstellung, wenn es um solche unmittelbare Einheit von „theoretischer“ und „praktischer“ Kenntnis geht, den Namen „Weisheit“ trägt, liegt es des Weiteren nahe, Solons γνωμοσύνης der Sache nach in die Nähe dessen zu rücken, was bei den Griechen σοφία hieß. Zweifelsohne standen für Solon, der als der Erste gilt, der die Bedeutung von σοφία, welches Wort im alten Epos in der Regel die handwerkliche Geschicklichkeit bezeichnet, auf den Bereich des Geistigen, in erster Linie des Musischen, erweitert hat, γνωμοσύνη und σοφία in wesentlichem Zusammenhang.

Dass Solon γνωμοσύνη dem Gott als wesentliche Eigenschaft zugesprochen haben sollte, wie unser Gewährsmann Klement von Alexandrien (*Stromata* 5.81.1) berichtet, ist nicht gesichert. Da μέτρον offenkundig, als deren Eigenschaft, von γνωμοσύνη abhängt, kann diese selbst kaum wieder eine Eigenschaft sein. Mit diesem einzigartigen, nur hier im ganzen uns erhaltenen altgriechischen Schrifttum vorkommenden Wort scheint Solon das Höchste schlechthin gemeint zu haben, das „Absolute“, um einen viel späteren, aber dem Sinne nach vielleicht nicht ganz unangemessenen Ausdruck zu verwenden.

Gehen wir zum Wort μέτρον über. Es hat zunächst nicht quantitative Bedeutung, sondern bedeutet etwa die offene Weite eines freien Laufs, eine solche aber, die immer schon die Vollendung erreicht hat und demzufolge wohlumgrenzt und geschlossen in sich ruht. Zu Recht deutet Linforth hier das Wort μέτρον als „something like ‚a definitive amount‘; not an incomplete or imperfect thing; a real whole, however small“<sup>14</sup>. Bei Solon kommt das Wort auch im Zusammenhang mit der Weisheit vor: σοφίης μέτρον, eine Wendung, die man auch bei Theognis 876 und in einem Fragment des Aristoteles findet und die Linforth ebenso wegweisend als

<sup>13</sup> W. Jaeger, *Paideia*, I, Berlin – New York 1973<sup>2</sup> (1933<sup>1</sup>), S. 204.

<sup>14</sup> I. M. Linforth, *Solon the Athenian*, S. 238.

„the fullness of art“<sup>15</sup> wiedergibt. Seiner Bedeutung nach steht μέτρον bei Solon in auffälliger Nähe zum Wort πέρας, welches zu den schwierigsten und undurchschaubarsten im ganzen archaischen Griechentum gehört. Die Verlegenheit steigert sich noch wenn das Wort wie hier in der Verbindung mit ἔχειν steht: – πείρατα μῶνον ἔχει. Diese Wendung findet sich z. B. in Homers *Ilias*, H 102: νίκης πείρατ' ἔχοντα ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν, was Voss etwas gewagt mit „die Seile des Siegs“ wiedergibt.<sup>16</sup>

In allen diesen Fällen scheint das Wort μέτρον so etwas wie das Ende zu bedeuten, und zwar im Sinne von Bindung und gleichzeitiger Vollendung. Die Wendung πέρας ἔχειν, die bei Solon zumindest teilweise mit τέλος ἔχειν gleichbedeutend ist, heißt demnach „über die Macht zu verfügen, etwas zu binden und damit zur Vollendung zu bringen“. Nicht viel anders hat es auch Linforth verstanden: „to possess the power of bringing to fulfillment“.<sup>17</sup>

Von dem zur höchsten Weisheit gehörenden Maß, das über die bindende Vollendung von allem verfügt, wird weiter gesagt, es sei ἀφανές. Dasselbe Wort kommt in einem anderen bewahrten Vers vor, wo es heißt, Geist der Unsterblichen sei für die Menschen ganz ἀφανές (πάντη δ' ἀθανάτων ἀφανές νόος ἀνθρώποισιν, 17 D), was dafür spricht, dass es in beiden Fällen die Bedeutung „nicht durchsichtig“ bzw. „undurchschaubar“ haben soll.

Vielleicht kann jetzt eine neue, etwas veränderte Übersetzung des uns beschäftigenden Fragments gewagt werden: „Es ist ja schwierig, das undurchschaubare, da nicht zum Vorschein kommende Maß der Weisheit zu fassen, das einzig über die bindenden Vollendungen von Allem verfügt.“ Wird der Satz so gehört, fällt gleich auf, dass Solon nicht sagt, dieses Fassen sei unmöglich, sondern nur schwierig. Die im frühen Griechentum sehr verbreitete, fast allgemeine Überzeugung, dass es dem Menschen ganz unmöglich ist, irgendein Wissen von göttlichen Dingen zu haben, scheint er also nicht vorbehaltlos geteilt zu haben. Soll das heißen, dass er bereits an der Schwelle der bald ankommenden griechischen Aufklärung steht, mit ihrer Verherrlichung der Menschenvernunft und ihrer angeblich grenzenlosen Fähigkeiten? Dass er „der Begründer der attischen Aufklärung“<sup>18</sup> ist, wie ihn die großen Altphilologen Christ und Schmidt im Namen von vielen anderen längst gekennzeichnet haben? Eher nicht. Wie Pindar, wie die Dichter der Theognideischen Sammlung und wie die großen Tragiker, geschweige die beiden Epiker, war auch er in dieser Hinsicht kein „Optimist“, wie es gelegentlich etwas naiv behauptet wird.<sup>19</sup> Auch für ihn ist der Mensch tragische Figur schlechthin. Um das zu bezeugen, reicht es zu, auf die Verse hinzuweisen, nach denen von den Sterblichen kein

<sup>15</sup> *Ibid.*, S. 237.

<sup>16</sup> Homer, *Ilias*, griechisch-deutsch, herausgegeben von Eduard Schwartz, Übersetzung: Johann Heinrich Voss, Bearbeitung: Hans Rupé, Neuausgabe und Nachwort: Bruno Snell, Augsburg 1994. Daher auch die anderen Zitate der Vosschen *Ilias*-Übersetzung.

<sup>17</sup> I. M. Linforth, *Solon the Athenian*, S. 222.

<sup>18</sup> W. von Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*, unter Mitwirkung von O. Stählin bearb. von W. Schmidt, I: *Klassische Periode der griechischen Literatur*, München 1908<sup>5</sup>, S. 164.

<sup>19</sup> A. Remillard, *A Herodotean Reading of Solon*, in: *Hirundo. Classical Studies – McGill University*, 8, 2009–2010, S. 11–20, hier 16, 18. So auch Chiasson, *The Herodotean Solon*, S. 253.

einzig selig ist, sondern elend sind alle, auf die die Sonne hinab blickt (οὐδὲ μάκαρ οὐδείς πέλεται βρότος, ἀλλὰ πόνηροι πάντες, ὅσους θνητοὺς ἥλιος καθορᾷ, 15 D).

Der Mensch ist durch eine unüberbrückbare Kluft von den Göttern getrennt. Selig zu sein wie die Unsterblichen bleibt ihm auf immer entzogen. Und doch ist ihm der Weg nicht versperrt, der in die Nähe zu jener göttlichen Weisheit führt, deren Maß über die bindenden Vollendungen aller Dinge verfügt. Der Weg ist ja schwer und der Mensch kann ihn nicht allein und ohne göttlichen Beistand gehen; eben darum fleht er die Götter um ihre Hilfe. Aber warum die Musen? Welche Art der Hilfe braucht der Mensch von Göttern, wenn er sich dabei zunächst an die Musen als Vermittlerinnen wendet?

Den Ausgangspunkt für die mögliche Antwort bietet der Anfang der Musen-elegie an, den wir im Bisherigen schon gestreift haben. Wie *Dike* sind auch die Musen, als Töchter von *Mnemosyne*, der Göttin des Gedächtnisses, für das Ganze der Zeit offen und eben deshalb dazu geeignet, nicht nur dem Dichter den Ruhm bei aller Nachkommenschaft zu sichern sondern darüber hinaus durch diesen Ausblick auf die möglichst ewig dauernde Zukunft sowohl ihn selbst als auch im Glücksfall seine Mitbürger jetzt schon aus der Enge des auf das bloß Gegenwärtige zusammengedrückten Zeithorizontes, worin die Menschen gewöhnlich leben, herauszuziehen und damit zu befreien. Aufgrund ihrer immer das Ganze der Zeit betrachtenden Weisheit können die Musen dem sich an sie betend wendenden Menschen das hinreichende Wissen über die Ausgänge seiner Handlungen und über die nicht zu überschreitende Grenze seiner Unternehmungen übereignen.<sup>20</sup> Aus diesem Grund ist der mittels der Musen von Göttern geschenkte Reichtum, zum Unterschied vom jedem bloß menschlichen, „beständig vom untersten Grund bis zum Gipfel“ (ἔμπεδος ἐκ νεάτου πυθμένος εἰς κορυφήν, 13 W [= 1 D], 10).

Das trifft aber nur einen Teil dessen, was dem Menschen als Gabe der Musen gebracht werden kann. Der wichtigere Teil besteht darin, dass der von Musen begünstigte Mensch zu einem solchen wird, „der das vollbringende Maß der lieblichen Weisheit kennt“ (ἱμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος, 13 W [= 1 D], 52). Versuchen wir, dies genauer zu fassen.

Die nahe Verwandtschaft, die zwischen σοφίης μέτρον einerseits und γνωμοσύνης μέτρον aus Solons zentralem Spruch andererseits herrscht, ist nicht zu übersehen. Die von Musen geschenkte Kenntnis des vollbringenden Maßes musischer Weisheit ist dem schwer zu erreichenden Erfassen des vollbringenden Maßes göttlicher Weisheit wenn nicht gleich, dann zumindest engst verwandt. Deutet das nicht darauf hin, dass der Mensch gerade mittels des Musischen zum Bereich der schwer zu erlangenden göttlichen Weisheit gelangt? Freilich vorausgesetzt, dass das Wort σοφία hier in ihrem vorwiegend musischen Sinne verstanden wird, der zwar bei Homer und Hesiod allem Anschein nach nicht zu finden ist, zumindest in dieser Form, sicher aber bei Theognis und insbesondere bei Pindar.

<sup>20</sup> B. Manuwald, *Zu Solons Gedankenwelt* (fr. 3 u. 1 G.-P. = 4 u. 13 W.), in: *Rheinisches Museum für Philologie*, 132, 1989, 1, S. 1–25, hier S. 20.

Woran liegt es, dass Solon die musische Weisheit so stark hervorhebt und ihr eine so hohe Bedeutsamkeit zuschreibt? Wohl daran, dass ihr die geheimnisvolle Kraft der Milderung und Entspannung eignet. Durch die musische Weisheit beruhigt, erleichtert und erhoben, verzichtet der überhebliche menschliche Geist auf seinen Übermut und wandelt sich von dem ungerechten zu einem gemäßigten und gefügten (ἄρτιος). Die hochfahrende Überheblichkeit wird zurückgehalten und tritt vor der Ruhe und Freude am geordneten feierlichen Genuss des Anwesenden zurück. Aus diesem musisch gestimmten Geist der Entspannung entspringt dann die Wohlgesetzlichkeit (εὐνομία), die sich auf die ganze Polis verbreitet, so dass alles dadurch als wohlgeordnet und gefügt (εὐκόσμητα καὶ ἄρτια) zum Vorschein kommt.

Die schon angegebenen Verse, in welchen am Ende der Staatslegie die mildernde, entspannende und erheiternde Wirkung von εὐνομία lebendig und eindrucksvoll dargestellt wird, lässt Solon offensichtlich mit Absicht durch das Wort ἄρτια anfangen und schließen. Es ist längst erkannt worden, dass dieses Wort in seiner Dichtung eine ausgezeichnete, sogar zentrale Rolle spielt. Desto mehr drängt sich die Frage auf, was dieses Wort eigentlich heißt und warum ihm der höchste Rang im Solons Wortschatz gebührt. Er reicht nicht zu, mit Fränkel bloß zu sagen, ἄρτιος – was er übrigens wegweisend als „Gefüge“ wiedergibt – sei Solons Lieblingswort, womit das Passende und Richtige bezeichnet wird<sup>21</sup> – was gewiss viel richtiger ist denn die merkwürdige und beinahe nichtssagende Feststellung Linforths, ἄρτιος bedeute „something like that of ὑγιής in its figurative senses“.<sup>22</sup>

Zur Erklärung dieses zentralen Wortes und der damit gemeinten Sache kann seine Etymologie den ersten Hinweis geben. Das Adjektiv ἄρτιος kommt von derselben Wurzel wie das Verb ἀραρίσκω, von welcher auch einige der bedeutendsten griechischen Worte wie ἀριθμός und ἀρμονία sich ableiten. Die Grundbedeutung der Wurzel lässt sich etwa im Sinne von „(ver)sammeln“, „zusammenbringen bzw. -halten“ und „fügen“ umschreiben. Wahrscheinlich hat sich Solon deswegen dieses Wortes bedient, um sein höchstes Ziel, nämlich von der Mitte her die zwei entgegengesetzten Klassen der Reichen und der Armen trotz ihrer Gegensätzlichkeit zusammenzufügen und in einem einheitlichen Fug zusammen zu halten, möglichst dem Sinne treu zum Ausdruck zu bringen. Es wundert dann nicht, nebenbei gesagt, dass auch das Wort ἀρμόδια, das die persönliche Bereitschaft und Geschicktheit des dem rhythmisch wechselnden Wechsel der Lebensalter Sichfügens bezeichnet und in Solons Auffassung vom wahren Wohlstand der Sterblichen eine so prominente Rolle spielt, wahrscheinlich von derselben Wurzel kommt und zum selben Bedeutungsfeld gehört.

Gerade in dem durch das Wort ἄρτιος ausgesprochenen Grundgedanken der vermittelnden und versöhnenden Fügung aus der Mitte und in der Mitte liegt die für uns Heutigen so schwer nachzuvollziehende Einheit der Gesetzgebung und Dichtung, des Politischen und Musischen, die mit Solon als Herausforderung und Aufgabe vor uns tritt. Denn es ist wohl keine Übertreibung zu sagen, dass gerade

<sup>21</sup> H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1976<sup>4</sup> (1962<sup>1</sup>), S. 272.

<sup>22</sup> I. M. Linforth, *Solon the Athenian*, S. 179.

die musische Grundidee der die Maße beherrschenden und über sie verfügenden Mitte (τὸ μέσον) ihrem Wesen nach dieselbe ist wie jene, die sich im Laufe des sechsten Jahrhunderts v. Chr. im Bereich des menschlichen Zusammenlebens allmählich als Grundhaltung der Mäßigung, der erwägenden Überlegung und der auf freier Diskussion beruhenden Entscheidung durchgesetzt hat, um im vierten Jahrhundert die Konzeption der demokratischen Polis als Bürgergemeinschaft von grundsätzlich gleichwertigen οἱ μέσοι, des sogenannten Mittelstandes, aufwachsen zu lassen.<sup>23</sup> Es ist in dieser Hinsicht Wilamowitz Recht zu geben, wenn er trotz einem gewissen Vorbehalt Solon zum Begründer der Demokratie Athens erklärt.<sup>24</sup> Solon ist der, der an der Schwelle zum langsam sich durchringenden Bewusstsein vom unersetzlichen Wert der Mitte und des Mittleren steht, das vielleicht nirgendwo so schön zum Ausdruck gebracht worden ist wie in Euripides' *Schutzflehenden* (254 f.): ἡ ἐν μέσῳ σώσει πόλις, κόσμον φυλάσσοις ὄντιν' ἂν τάξῃ πόλις. Daraus ist immer noch zu lernen.

---

<sup>23</sup> Vgl. M. Noussia, *A Commentary on Solons's Poems*, Diss. University College London 1999 (<http://discovery.ucl.ac.uk/1382236/1/392223.pdf>), S. 111, 103.

<sup>24</sup> U. von Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, Berlin 1983, II, S. 66.