

Preface

Francisco Lisi is among the most distinguished and prolific philologists and historians of philosophy of our time. The list of his publications, consisting of nearly 200 items (see the bibliography at the end of this volume), includes editions and translations of classical texts, original monographs and edited volumes as well as numerous articles. His interests range wide and Lisi has written on topics and authors from the Presocratics all the way to Latin and Greek humanists. His central focus, however, has never changed: it is Plato.

Where does the impulse for such an enormous work come from? Lisi's effort is motivated by the awareness that our age is one of great confusion, caused mainly by the ideologies of the last century. All of these ideologies – devastating for many countries (and Francisco Lisi has had a very personal experience with a repressive ideological regime) – have a single source, namely the neglect of the cultural and spiritual roots of our Western tradition. An illiterate public, a spiritual laziness among the youth, a decline of the quality of schools as well as of the overall level of scholarship – all these developments are of great concern to Lisi, just as they are to many other admirers of the classical culture and as they were, after all, to the classical authors themselves. This may be the reason why Lisi has concentrated much of his effort to the study of the classical political concepts of law, state and government and of their metaphysical foundations. Yet at the same time, Lisi has always been aware that any too straightforward actualization and updating of classical concepts for our age is to be avoided. This conviction has inspired him to oppose the mainstream interpretations which tended to see in Plato merely a prefiguration of modern thought and usurp him for their current political agenda. Lisi has withstood these tendencies by his ambitious – for some, perhaps even daring – program to pursue classical studies as an exact science.

However, the characterization given above – maybe a bit earnest in its tone – fails to provide a complete picture of Francisco Lisi as the unique person that he is. Let us amend this by paraphrasing his own reference to a key passage of Plato's *Laws* (I,647d): Francisco has always sought to combine *σπουδή* and *παιδία* in a truly Platonic manner. His colleagues know him as a very cordial person with a robust sense of humor. His friendly nature predestined him to become an organizer of scholarly life: Lisi has tirelessly organized numerous conferences and meetings, edited a number of volumes published in Academia Verlag and elsewhere, and built up an important scholarly centre for ancient political thought at the Carlos III University in Madrid. The editors of this volume remember his large share in winning international recognition for the biannual *Symposia Platonica Pragensae*. Lastly, and perhaps most importantly, he is a founding member and a director of the *Collegium Politicum*, a community of researchers on ancient political philoso-

phy whose members, along with other close collaborators of Lisi, form the group of authors of the present volume.

*

The volume contains papers offered as a tribute to Francisco Lisi's illustrious person and scholarship. The variety of their topics, methods and approaches reflects the wide scope of Lisi's own scholarly interests. Ranging over problems of ancient history, philosophy, politics and law, the classical positions of Plato and Aristotle, their reception in humanism and also systematic issues, they refer to the fields in which Lisi himself published, carrying on a kind of explicit or hidden dialogue with him.

The contributions are organized along thematic lines. The volume starts with three essays which explore the historical circumstances that had given rise to the spiritual context in which the classical positions of political philosophy took shape. Damir Barbarić opens this section, as well as the whole volume, with a discussion of the Solonian idea of true wealth consisting in self-limiting modesty. This limitation is musically inspired and could be described as *nomos*; an analogical link consists between musical art and lawgiving. Barbarić shows that these conceptual connections – though rather anti-intuitive for the modern reader – gave birth to the political idea of the Mean, on which the Ancient Greek democracy was based.

Alberto Maffi then discusses an idea which started to emerge in the fifth century BC, namely that the behavior towards enemies defeated either in external or in internal wars has to be subject to moral judgment. Dealing with a captive is no longer regarded as a right of the victor; rather, it increasingly derives from the recognition of a responsibility of acting persons. Maffi suggests that this change of perspective is a beginning of the development that culminates with the war crimes courts of the 20th century.

Adopting a very different view on history, Edward Harris discusses the classical tradition of democracy as opposed to modern republican and democratic thought. He diagnoses a series of imperfections in the classical idea of democracy, the main of them being that it lacked strong intellectual foundations, such as the concept of human rights and the theory of social contract. Thus, it remained largely haphazard, and therefore vulnerable to various attacks.

The four subsequent papers discuss in a fairly programmatic way certain crucial questions of hermeneutics with regard to ancient works. Christoph Horn revisits the commonly cited opposition between classical agent-oriented and modern act-oriented ethics. While admitting that there are good reasons for such opposition to be preserved on general level, he assumes that some qualification might still be helpful, insofar as ancient authors had in fact come close to several basic elements of the modern understanding of morality.

Starting from the same opposition between classical and modern thought, but seeing it, from a more general level and rather critically, Barbara Zehnpfennig claims that Plato's philosophy is timeless and concerned with the human as such. Zehnpfennig refutes the arguments usually alleged for the irrelevance of Plato for

modern thought by showing that certain elements of all genuinely Platonic philosophy, such as rationality based on a permanent examination of persons and beliefs, are indispensable for rational living in all and any epoch.

Thomas Alexander Szlezák argues that Aristotle's reference in his *Physics* to the existence of non-written views as a part of Plato's philosophy is not in any sense ironic or depreciating. However, neither is it the oldest, clearest and most important testimony for Plato's oral philosophy: rather, this title belongs to the central passage of the *Republic* which deals with the "highest teaching" and which must have been understood by contemporary readership as a clear reference to the unwritten teachings of the Academy, i.e. to Plato's own ability to fill in the doctrines that were left out from the text of the dialogue.

Maurizio Migliori argues in a similar manner against a skeptical reading of Plato. By employing two hermeneutical principles – first, by reading the dialogue as play in sense of the *Phaedrus*; and second, by applying a "multifocal approach" which enables him to reconcile seemingly conflicting views – he recognizes that the ambivalences of human knowledge depicted in the dialogues do not testify of skepticism. Rather, they lead to a recognition of the need of continuous corrections in acquired knowledge and of a hierarchy of approaches: very often, man has to be content with only probable reasoning. On the other hand, there is a strong claim for philosophical knowledge comparable to the knowledge of God.

In the central section of the volume, eight papers focus on particular Platonic topics and works. Francisco Fronterotta explores the intuitive knowledge which, according to the *Symposium* and the *Republic*, is responsible for immediate perception of the highest objects of metaphysics. Contrary to the majority opinion of scholars, Fronterotta states this knowledge, far from being exclusively mystical, demonstrates an undoubtedly rational and philosophical character, though of a different nature from propositional knowledge, and then concentrates on the epistemic and psycho-physiological aspect of the acquiring of such knowledge. A clue for this interpretation is sought in Plato's description, in the *Timaeus*, of the structure of the soul as consisting of two circles.

Franco Ferrari, in a sample from his forthcoming commentary on the *Meno*, claims that the refutation of Socrates' view regarding the teachability of virtue is flawed, and is allowed by Socrates only for dialogic reasons. What Plato wants to communicate to the reader is that the ordinary meaning of the word *aretê*, as used in reference to the leading Athenian politicians, derives from mere *doxa*. *Aretê* of this kind cannot be taught, since it lacks knowledge. The authentic *aretê*, on the other hand, i.e. the one owned by dialectical philosophers and identified with supreme knowledge of the forms and the good, is actually teachable within the process of *anamnêsis*, insofar as the teachable (*διδασκτόν*) can be identified with the subject of reminiscence (*ἀναμνηστόν*).

Elena Irrera, exploring various expressions of respect in Plato's dialogues, suggests that they represent theoretical patterns which illustrate the way Plato engages with value in his writings. Plato's particular emphasis of virtuous actions and the power of virtue to produce happiness introduce an "emulative dimension"

which makes room for a further “cultivation” of other forms of respect. The way in which different kinds of respect dynamically interact in Plato’s works might open up new paths of investigation for contemporary studies of respect.

Giovanni Giorgini, treating on a topic prominent in F. Lisi’s own works, raises the one key question of Plato’s historiography, namely whether there is any progress in history. Giorgini claims – rather differently from Lisi – that Plato accepts the present-day condition of humanity as real, whereas the age of Cronos means to him but an unattainable ideal, and that consequently he proposes a political solution which does not lie in a return to the primeval condition of simplicity ruled by natural virtues but rather in acquiring knowledge, namely knowledge of what makes men virtuous and how to make them so.

Jakub Jinek turns to the problem of law. He disproves the contrast usually seen between the *Crito* and the *Apology* by showing that with correct understanding of Plato’s concept of law, both dialogues deliver the same view. Jinek claims that the systematic connection between law, nous, and God, far from being limited to Plato’s later dialogues, such as the *Laws*, can be found already in the *Crito*. Furthermore, he shows that this systematic connection is relevant even for the historically factual Athenian laws whose validity is an inevitable condition for the Platonic-Academic project of lawgiving.

Starting from a similar context yet with a different focus, Manuel Knoll tackles the problem of the relation between law and virtue in Plato’s political dialogues. He observes a change of attitude in Plato, beginning with the *Republic* which put a lot of stress on philosophical virtue, proceeding to the *Statesman*’s more positive evaluation of laws, and ending with the *Laws* which presuppose the sovereignty and rule of law, while not neglecting the importance of virtue.

Josep Monserrat Molas offers a close reading of the passage of Plato’s *Statesman* which contains the classification of constitutions. Contrary to the usual interpretation of this passage as a mere parenthesis in the main argument, Molas tries to show that the *Stranger* carries on discussing the key figure of the politician, now against the background of recent political forms. Molas pays attention to the role of the interlocutors and their formulations and explores how the *Stranger* reintegrates by a series of subtle terminological shifts the question of the ruling knowledge into the constitutional debate; secondly, he focuses on the role played by Socrates in the critical moment of the conversation when he approves of the idea of an absolute prominence of the political art.

Luc Brisson, introducing another central topic of F. Lisi, asks whether Plato’s *Laws* can be considered a utopia, i. e. a project which 1) is located in space with a certain degree of reality and 2) cannot be reduced to a description but rather presents a critical project of a city to be realized in a short-term perspective. In order to find out if the *Laws* meets these criteria, Brisson explores the program proposed by Plato, the critique to which he subjects existing regimes, and the specific traits of the proposed model. Brisson concludes that important elements – such as the project’s orientation to the future and the call for its rapid realization – show that the *Laws* deserve to be labeled a utopia.

With the following four papers, the focus of the volume shifts to Aristotle. Arianna Fermani reviews the reception of the epoch-making and paradigmatic interpretation of Werner Jaeger, correcting the simplistic yet widespread view that Jaeger's interpretation was anti-systematic and presented Aristotle as evolving into an entirely anti-metaphysical philosopher. In point of fact, Jaeger developed the concept of a flexible 'open system' whose aim is to organize the complex world; on his view, evolution is the actualization of one's own potentialities and the attainment of one's own telos. Continuity thus appears to be a keystone of Aristotle's philosophy, and the same holds true for his relation to Plato. This is what Jaeger actually intended and it makes him, as Fermani contends, a spiritual brother of Aristotle's.

Mario Vegetti explores the famous Aristotelian definition of man as "animal political by nature". He claims that, thanks to its two key conceptual elements (i.e. "animal" and "by nature"), Aristotle succeeded in abandoning the field of historically conditioned subjectivity and ideology that had hitherto dominated the rival anthropological concepts and moved decisively toward a rational theory of universal natural science. The political nature of man is not a task but rather a matter of fact, the normal and natural condition of civilized human beings at any place and time they live or will ever live.

Eckart Schütrumpf criticizes the widespread but incorrect reading of passages of the *Nicomachean Ethics* and *Politics* where Aristotle allegedly speaks of "distributive justice". In his *Ethics*, Aristotle distinguishes between *dikaïosunê* as a personal virtue, and to *dikaion* which refers to different kinds of what is just and to how "just things" are done by identifying the kind of equality (either arithmetic or geometrical) to be implemented. In this context, Aristotle discusses the concept of "what is right in distribution", whose elements could be found in the *Politics* too; in any case, they remain practically irrelevant here since Aristotle's *Politics* stresses rather the question of exercising of than establishing the government. It can be concluded that the notion of distribution is not very illuminating for Aristotle's political theory.

David Hernández de la Fuente takes as his starting point the tension between justice as virtue attributed to individual citizens and the objective justice that comes from the application of laws. He classifies it as a basic dichotomy in ancient Greek politics and discusses various aspects of this dynamic between individual and collective in Aristotle's *Politics*, dealing specifically with the notion of political community, the virtue as a mean, the connection between society and constitution and, finally, the way of life of the citizens.

Silvia Gastaldi concentrates on various kinds of democracy discussed in Aristotle's *Politics*. She surveys closely three passages that deliver different classifications of the forms of democracy and focuses on their respective criteria. As a result, Gastaldi claims that despite this variety and some terminological ambiguities which stem from Aristotle's interest in the contemporary empirical constitutions, there is an element of normativity and prescriptivity in these classifications that expresses Aristotle's preference – shared by authors such as Xenophon or Isocrates

– for a moderate regime based on the middle class; Aristotle understands such a regime as a mixed constitution and he labels it a polity.

The penultimate group of two papers focuses on humanistic reception of the works of Aristotle. María José Vega examines the reading given by commentators and critics of the passage in Aristotle's *Poetics* according to which there is more room for the marvelous or wonderful (*thaumaston*) in epic than in tragedy, and wonder in narrative poetry is aroused by introducing the irrational (*alogon*). Vega points out that this passage was literally (re)invented by the editors and commentators of Aristotle's *Poetics* by emending the word *analogon*, as found in manuscripts, to *alogon*. She then clarifies the intellectual genealogy of wonder as one of the founding ideas of modern literary theory.

Michele Curnis presents us a survey of perhaps the most interesting and articulate among the first commentaries to Aristotle's *Politics* in Italian Humanism: the eight books on *Civil Science* by Felice Figliucci. Curnis provides a detailed characterization of the publication as well as of its cultural-historical context, and highlights its contrasts with respect to rival forms of commentaries. The primary reason of the dependability of Figliucci's commentary consists, says Curnis, in the way it respects the original terminology and in its endeavor to find an appropriate word for each concept.

The volume concludes with an essay on the problem of human rights written by the late Aleš Havlíček. His aim was to highlight the tradition of Czech political thought (Masaryk, Rádl, Trojan, Hejránek) and its potential for impacting the debate about human rights. His crucial question here is whether there are any human rights at all, and if so, whether such rights are natural. He concludes that basic human rights should be based on something beyond mere human caprice, something that belongs to man essentially, that is "advancing" towards him and to which he should react or respond. From this perspective, human rights are not based in nature and are not given by birth.

At the very end of the volume, Michele Curnis provides a complete bibliography of Francisco Lisi's writings.

*

Our editorial policy was to establish throughout the volume a reasonable degree of uniformity in dealing with quotations from classical authors and works, abbreviations, references, transliterations, and typography, while respecting the specificity of the various national traditions.

We gratefully acknowledge that the volume is published with the support of the University of Bonn. We would also like to thank Henning Könitz, Julia Petz, and Martin Pokorný who have assisted us in preparing the manuscripts.

Jakub Jinek (for the editors)

Tabula Gratulatoria

Tomás Albaladejo (Universidad Autónoma de Madrid)
Damir Barbarić (Universidad Carlos III de Madrid)
Cristina Basili (Universidad Carlos III de Madrid)
Emilio Blanco (Madrid)
Norbert Blößner (Freie Universität Berlin)
Chris Bobonich (Stanford University)
Marcelo D. Boeri (Pontificia Universidad Católica de Chile)
Antoni Bosch-Veciana (Universitat Ramon Llull, Barcelona)
Luc Brisson (CNRS, Paris)
Francesca Calabi (Milano)
Giovanni Casertano (Napoli)
Gabriele Cornelli (President of the International Plato Society, Universidade de Brasília)
Michele Curnis (Universidad Carlos III de Madrid)
Cristina D'Ancona (Università di Pisa)
Departamento de Filología Clásica, Universidad Autónoma de Madrid
Alfred Dunshirn (Universität Wien)
Paolo Eleuteri (Università Ca' Foscari Venezia)
Rafael Ferber (Universität Luzern / Universität Zürich)
Arianna Fermani (Università degli Studi di Macerata)
Franco Ferrari (Università Degli Studi Dell'Aquila)
Jean-Marie Flamand (CNRS, Paris)
Francesco Fronterotta (Sapienza Università di Roma)
Pedro Pablo Fuentes González (Universidad de Granada)
Luigi Garofalo (Università di Padova)
Silvia Gastaldi (Università di Pavia)
Giovanni Giorgini (Università di Bologna)
Pantelis Golitsis (Paris)
Raúl Gutiérrez (Pontificia Universidad Católica del Perú)
Dieter Harlfinger (Berlin/Hamburg)
Edward Harris (University of Durham)
Aleš Havlíček († 2015; Purkyně University Ústí nad Labem)
Gottfried Heinemann (Universität Kassel)

David Hernández de la Fuente (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid)
Philippe Hoffmann (École pratique des hautes études, Paris)
Christoph Horn (Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn)
Elena Irrera (Università di Bologna)
Jakub Jinek (Charles University, Prague)
María José Vega (Universitat Autònoma de Barcelona)
Manuel Knoll (Istanbul Şehir University)
Veronika Konrádová (Purkyně University Ústí nad Labem)
Maria Liatsi (University of Ioannina)
Miryam Librán Moreno (Universidad de Extremadura)
Guadalupe Lizárraga (Imperial Beach)
Wolfgang Maaz (Freie Universität Berlin)
Alberto Maffi (Università degli Studi di Milano-Bicocca)
Ermanno Malaspina (Pontificia Academia Latinitatis)
Irmgard Männlein-Robert (Tübingen)
António Manuel Martins (Coimbra)
Maurizio Migliori (Università di Macerata)
Josep Monserrat-Molas (Universitat de Barcelona)
Maren R. Niehoff (The Hebrew University)
Emilio Nieto Ballester (Universidad Autónoma de Madrid)
Noburu Notomi (University of Tokyo)
Lidia Palumbo (Napoli)
Aurelio Pérez Jiménez (Universidad de Málaga)
Inmaculada Pérez Martín (Madrid)
Ana M. Rodríguez González (Universidad Carlos III de Madrid)
Livio Rossetti (Università di Perugia)
María Isabel Santa Cruz (Buenos Aires)
Manuel Sanz Morales (Universidad de Extremadura)
Eckart Schütrumpf (University of Colorado Boulder)
Juan Signes Codoñer (Universidad de Valladolid)
Marek Slezák (Prague)
Thomas Alexander Szlezák (Eberhard-Karls-Universität Tübingen)
Mauro Tulli (Università di Pisa)
Álvaro Vallejo Campos (Universidad de Granada)
Mario Vegetti (Università di Pavia)
Simon Weber (Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn)
Barbara Zehnpfennig (Universität Passau)

Solon über den wahren Reichtum

Damir Barbarić

Das berühmte Gespräch zwischen Kroisos und Solon bei Herodot¹ (*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 unbekannt 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 ἄρκέων, 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 (πᾶν ἐστὶ ἄνθρωπος συμφορῆ, 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

¹ 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 [1908¹].)

echte 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 μηδὲ καλέειν 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.² 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.

² 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 hat³ – 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,⁴ 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 Tüch-

³ 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.“

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

tigkeit (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 W⁵).

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 ἄν 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

⁵ Solon wird zitiert in Klammern im Grundtext nach der Auflage von West (M. L. West [Hrsg.], *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, I [= W], Oxford 1989²) und in eckigen Klammern nach jener von Diehl (E. Diehl [Hrsg.], *Anthologia lyrica graeca* [= D], Leipzig 1949³). 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 Dreiheit 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 μῦσιμα 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 schweiften die sterblichen Menschen, und zwar die guten sowohl wie die schlechten (ὁμῶς ἀγαθὸς τε κακὸς 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' ἑκάστῳ, 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,⁶ betrachtet die edlen sowie ungerechten Handlungen der Menschen still und schweigsam, um das Geschehende, 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 γινόμενα πρό τ' ἐόντα, τῷ 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

⁶ 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 Akademieabhandlung⁷ und ihrer Weiterentfaltung durch Vlastos⁸ üblich ist. Solon ist kein Verkündiger des allgemeinen Gesetzes, das „automatisch, korrigierend in das Menschenschicksal eingreift“, wie Reinhardt meinte.⁹ 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 (τίκται γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἐπιηται 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 καρτερὸν ἦτορ, 4 b W [= 4 D, 5]) und ihr überheblicher Geist dazu gebracht wird, das Maß zu halten (ἐν μετρίοισι 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,

⁷ 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).

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

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

wollte Solon nicht gehen. Manches spricht dafür, dass er keine Illusionen darüber pflegte, wie sich die Armen verhalten würden, wenn sie zur Abwechslung sich einmal des Reichtums bemächtigten.¹⁰ Dass die Armen trotz dessen 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 λήην ἀνεθεις μήτε βιαζόμενος, 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. Ἡσυχία, 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 dürfe nicht auf ungerechte Weise, und d. h. ohne Beistand der Götter, erreicht werden (χρήματα δ' ἰμείρω 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

¹⁰ 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.

Gabe geerbt haben, immer für die ganze Zeit offen zu sein, nicht wie die Sterblichen stets nur auf deren winzigen, jeweils gegenwärtigen Ausschnitt. Dementsprechend bezieht sich auch das Geschenk, das der Dichter von den Musen erfleht, 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 ὄρῃ 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.“¹¹

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

¹¹ 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.

zusätzlich, wenn etwa die folgenden, bei Plutarch (*Amat.* 751 c), erhaltene Verse 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.“¹²

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 κατά δῆμον ἅπαντα, was Voss folgenderweise wiedergibt: „Ja, ich sage, ich kann mir nichts Erfreulichers denken, / Als wenn alles um 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 (εὐνομίη) 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 εὐνομίη, 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 Sprüche einzugehen, in welchem der Dichter-Politiker darüber hinaus als hervorragender Denker erscheint. Der zu zwei Versen zusammengedrängte Spruch lautet:

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

¹² I. M. Linforth, *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 θηητοῖσι διδοῦσιν ἄριστον ἀνθρώποις ἄ 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“¹³.

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“¹⁴. Bei Solon kommt das Wort auch im Zusammenhang mit der Weisheit vor: *σοφίης μέτρον*, eine Wendung, die man auch bei Theognis 876 und

¹³ W. Jaeger, *Paideia*, I, Berlin – New York 1973² (1933¹), S. 204.

¹⁴ I. M. Linforth, *Solon the Athenian*, S. 238.

in einem Fragment des Aristoteles findet und die Linforth ebenso wegweisend als „the fullness of art“¹⁵ 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 μούνον 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.¹⁶

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“.¹⁷

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“¹⁸ 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.¹⁹ Auch für ihn ist der Mensch tragische Figur schlechthin. Um das zu bezeugen

¹⁵ *Ibid.*, S. 237.

¹⁶ 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.

¹⁷ I. M. Linforth, *Solon the Athenian*, S. 222.

¹⁸ W. von Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*, unter Mitwirkung von O. Stählin bearb. von W. Schmidt, I: *Klassische Periode der griechischen Literatur*, München 1908⁵, S. 164.

¹⁹ 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.

gen, reicht es zu, auf die Verse hinzuweisen, nach denen von den Sterblichen kein einziger selig ist, sondern elend sind alle, auf die die Sonne hinab blickt (οὐδὲ μάκαρ οὐδεὶς πέλεται βρότος, ἀλλὰ πόνηροι πάντες, ὅσους θνητοῦς ἡέλιος 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.²⁰ 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“ (ἰμερτῆς 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.

²⁰ 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 wird²¹ – was gewiss viel richtiger ist denn die merkwürdige und beinahe nichtssagende Feststellung Linforths, ἄρτιος bedeute „something like that of ὕγιής in its figurative senses“.²²

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 ἀρᾶρισκω, 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

²¹ H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1976⁴ (1962¹), S. 272.

²² 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.²³ Es ist in dieser Hinsicht Wilamowitz Recht zu geben, wenn er trotz einem gewissen Vorbehalt Solon zum Begründer der Demokratie Athens erklärt.²⁴ 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 πόλεις, κόσμον φυλάσσοις ὄντιν' ἄν τάξῃ πόλις. Daraus ist immer noch zu lernen.

²³ 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.

²⁴ U. von Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, Berlin 1983, II, S. 66.

L'ennemi mis à mort dans l'antiquité grecque

Alberto Maffi

I

Il s'agit tout d'abord de préciser le sujet de ma communication. Par ennemi mis à mort j'entends les vaincus qui ont été fait prisonniers par l'armée du vainqueur. J'ajoute que, dans la Grèce classique, par ennemi on entend soit l'ennemi extérieur soit l'ennemi qui se trouve à l'intérieur, car la vie des cités grecques à l'époque classique est caractérisée par les fréquentes guerres civiles. Du sort des prisonniers de guerre s'est occupé de façon magistrale Pierre Ducrey dans un livre justement célèbre, *Le traitement des prisonniers de guerre*, 1968 (1999²) (dans la vaste bibliographie successive j'aime ici signaler les livres récents de Bernard Eck et de Pascal Payen).

Il est bien connu que le sort des prisonniers (que ce soient des combattants ou non) est réglé par le principe que les vaincus, corps et biens, appartiennent au vainqueur, qui peut en disposer comme mieux lui semble, (on se réfère couramment à la définition que de ce principe donne Xénophon, *Cyr.* VII,5,73). Ce qui signifie, en ce qui concerne les personnes, que d'habitude les hommes seront tués (ou en alternative rendus esclaves, éventuellement dans le but de demander un rachat) et les femmes et les enfants réduits en esclavage : c'est la situation qui nous est décrite dans les poèmes homériques. En descendant vers l'âge classique ce principe commence cependant à être mis en discussion (du moins en ce qui concerne les guerres entre Grecs). En effet non seulement dans les œuvres de philosophes mais aussi dans le texte des historiens de la Grèce classique (Hérodote, Thucydide, Xénophon) on trouve des références aux lois communes des Hellènes, qui deviendront dans Polybe les lois communes à l'humanité : lois qui viennent mitiger le principe que l'ennemi vaincu se trouve corps et biens à la discrétion du vainqueur. Mais le respect de ces limitations coutumières au pouvoir du vainqueur dépend fondamentalement de la crainte de la punition divine d'un côté et de la puissance de l'opinion publique de l'autre. Ni les traités internationaux ni la législation interne d'une polis prévoient la répression d'un traitement inhumain des prisonniers¹.

¹ A ce propos il serait intéressant de parcourir l'histoire des codes militaires modernes (par exemple dans le code militaire de guerre italien, qui remonte à 1941, on trouve toute une série de normes qui punissent les abus commis sur les prisonniers de guerre : en particulier l'article 212 prévoit qu'en cas d'homicide on appliquera les peines prévues par le code pénal ordinaire).

On ne conçoit donc pas que les crimes de guerre puissent être soumis au jugement d'un tribunal interne ou international. Cette idée est d'ailleurs très récente, comme on le sait bien. Car elle remonte aux procès de Nürenberg et de Tokyo, après la deuxième guerre mondiale (bien qu'on avait déjà essayé de soumettre à un procès l'Empereur Guillaume II à la fin de la première guerre), pour aboutir enfin à la création du Tribunal pour les crimes de guerre de nos jours, dont la juridiction n'est d'ailleurs pas reconnue par des Etats importants comme les Etats Unis ou la Chine. Et pourtant l'idée de soumettre à un jugement les comportements d'une cité ou d'un particulier commence à surgir au cinquième siècle av. J.-Chr. Cela implique que seulement les ennemis tenus pour responsables d'actes contraires aux usages de la guerre, ou de la guerre elle-même, seront mis à mort. Les autres prisonniers ne doivent plus être tués ou réduits en esclavage (la même idée, c'est-à-dire de punir seulement, ou principalement, les responsables de la guerre ou d'actes injustes se retrouve à Rome, quand on requiert la livraison des *obnoxii*).

*

Pour illustrer ce changement de mentalité nous partirons d'un passage célèbre de la *République* de Platon (471a–b). Entre Grecs le vainqueur ne doit ni tuer ni rendre esclaves les vaincus. Les seuls qui doivent payer sont les responsables de la guerre et Platon souhaite que ce soient leur concitoyens à punir les responsables (par le moyen d'un procès, si l'on veut donner à *dounai diken* sa signification technique: on songe au phénomène moderne du « collaborationisme »). Que la question soit résolue à l'intérieur semble être une allusion au fait que la guerre entre cités grecques implique toujours que l'ennemi puisse trouver un appui dans une faction à l'intérieur. La victoire obtenue grâce à la guerre menée de l'extérieur comportera donc un règlement de comptes à l'intérieur, ou du moins un compromis entre factions, comme a Corcyre (v. plus en bas), qui a pour but de rendre inoffensifs les responsables de la guerre à l'extérieur. Platon semble se référer ici soit à ce qu'on a l'habitude d'appeler *ius ad bellum*, la responsabilité d'avoir déclenché une guerre évidemment considérée injuste par les adversaires, soit au *ius in bello*, étant donné que non seulement il est prescrit d'épargner les personnes mais aussi de ne pas détruire les biens de l'ennemi. (Je remarque par ailleurs que, dans le profil qu'il trace de ses guerriers, aucune limite à la violence n'est prévu). Par rapport à la pratique de la guerre qui nous est connue surtout par les trois grands historiens de l'époque classique, cet appel de Platon pourrait sembler une belle utopie. Et pourtant dans les guerres décrites par les historiens on décèle bien des épisodes qui nous laissent entrevoir des ouvertures dans la direction souhaitée par Platon. J'examinerai ici en particulier trois passages de Thucydide qui se réfèrent à trois circonstances célèbres de la guerre du Péloponnèse.

Le plus important de ces épisodes est lié, à mon avis, à la fin de Platée en 427 av. J.-Chr., telle qu'elle est décrite par Thucydide dans le livre III. A la suite d'un long siège la ville se rend aux assiégeants de la Ligue du Péloponnèse. Le commandant du contingent spartiate, dont, de façon assez surprenante, l'historien ne nous donne pas le nom, « envoya un héraut leur dire que, s'ils voulaient remettre

librement leur ville aux Lacédémoniens et les prendre pour juges (*dikastais ekeinois chresasthai*), on entendait punir les seuls coupables, et personne au mépris du droit (*tous de adikous kolàzein, parà diken de oudéna*) » (III,52,2). On pourrait donc dire que pour la première fois on applique à l'ennemi le principe, propre aux citoyens, que personne ne doit être mise à mort *akritos*, sans procès.

La ville se rend à cette condition et de Sparte on fait venir cinq juges. « A leur arrivée aucune accusation (*kategorìa*) ne fût avancée : ayant convoqué les Platéens (*autous epikalesàmenoi*), ils se bornaient à leur demander s'ils avaient rendu un service (*agathon [ti] eirgasmènoi*) à Lacédémone et à ses alliés dans la présente guerre ». Les Platéens demandent de pouvoir s'expliquer davantage (*makròtera eipein*) à travers les discours de deux citoyens éminents, dont un est le proxène de Sparte, évidemment choisi en tant que personne bien vue par les Spartiates, bien que rangé du côté des partisans d'Athènes². Les juges leur concèdent la faculté de parler. Du très long discours des Platéens, très admiré et bien étudié du point de vue historique et rhétorique, je retiendrai seulement l'exorde : « Si nous vous avons livré notre ville, Lacédémoniens, c'est que nous nous sommes fiés à vous, parce que nous ne pensions pas subir un jugement pareil, mais un jugement plus régulier (*ou toiande diken oiomenoi hufexèin, nomimoteran de tina esesthai*) ; et c'est que nous n'aurions pas voulu d'autres juges que vous... parce que nous en attendions le plus d'équité (*hegoumenoi to ison malista an pheresthai*) » (III,53,1). Dans la suite ils se plaignent qu'il n'y a pas eu d'« accusation préalable (*prokategorìa*) exigeant une réplique (*anteipein*) », tandis que « c'est nous qui avons réclamé la parole... et brève est votre question (*to eperòtema brachù*), qui fait qu'une réponse sincère se tourne contre nous tandis que le mensonge prête à réfutation » (III,53,2). Après quoi les Platéens annoncent qu'ils « produirons ... les arguments de droit (*dikaia*) que nous avons dans notre différend (*diàphora*) avec Thèbes comme dans nos rapports avec vous et les autres Grecs... ». Brièvement ils fournissent ensuite une réponse indirecte à la question posée par les juges, lorsque ils déclarent qu'au cours de cette guerre les Lacédémoniens n'ont jamais eu ni auront jamais « aucune irrégularité extraordinaire (*oudèn ekprepèsteron*) à nous reprocher » (III,55,2).

A quoi les Thébains (il faut songer là aussi à des porte-parole, qui demandent aux juges la permission de répliquer, ce que Thucydide ne dit pas) répondent par un long discours, dont je retiendrai seulement un passage: « Ils ont violé la loi (*parenomesan*) sans que nous les eussions d'abord maltraités [la référence est au fait que auparavant les Platéens ont tué les Thébains qui s'étaient introduit dans la ville avec la complicité des oligarques] ... leur sort sera conforme à la loi (*ennoma gar peisontai*), eux qui ne nous [mais ils ne se réfèrent pas aux Thébains !] tendent pas les mains après une bataille, comme ils le disent, mais qui se sont livrés au jugement par une convention (*apo xumbàseos es diken sfas autous paradontes*) ; ... donnez à la Grèce une preuve exemplaire que vous ne lui proposerez pas des joutes de discours mais d'actes : quand ceux-ci sont bons, un bref rapport suffit ; et quand ils sont fautifs, des discours rehaussés de paroles brillantes ne tendent qu'à les

² Mais les deux porte-parole ne sont pas nécessairement choisis en tant que chefs du parti philo-athénien, ou en tant que responsables de la politique tenue par la cité.

voiler (III,67,5–6). Mais si en tant que chefs, comme vous aujourd’hui, vous prenez votre décision en ramenant les choses à l’essentiel pour tout le monde, on cherchera moins à faire des beaux discours au sujet d’actes criminels » (III,67,7).

Une fois les discours terminés, « les juges lacédémoniens pensèrent pouvoir s’en tenir à la question posée, sur les services rendus dans cette guerre par les Platéens... (III,68,1)... de nouveau, donc, ils les firent comparaître, un à un, et leur demandèrent encore s’ils avaient rendu un service à Lacédémone et à ses alliés dans cette guerre ; tous ceux qui répondaient ‘non’ étaient envoyés à la mort et les Lacédémoniens ne firent aucune exception » (III,68,2). Ils tuèrent 200 Platéens au moins³ et 25 Athéniens. Le sort des femmes fut l’esclavage.

Je vais maintenant essayer de tirer de ce texte deux considérations. D’abord je veux montrer qu’il s’agit d’un procès en bonne et due forme, ensuite souligner son rôle de témoignage du changement de mentalité dont j’ai parlé.

La majorité, sinon la totalité, des commentateurs de ce texte⁴ ont insisté sur le fait que le procès organisé pour juger les Platéens est un « travesty of legal forms » (MacLeod, Price) ou un « travesty of legality » (Hornblower). Je crois, au contraire, qu’il s’agit d’un vrai procès, conforme aux principes de la procédure spartiate⁵. J’ai eu l’occasion, il y a une dizaine d’années, de m’occuper de ce sujet en comparant les informations, à vrai dire pas très nombreuses, qu’en particulier les trois grands historiens nous ont transmis sur la procédure judiciaire prévue par le droit de Sparte, y compris l’affaire de Platée. Les conclusions auxquelles j’ai abouti sont les suivantes : 1) les juges à Sparte exercent un rôle actif à la différence des juges athéniens, c’est-à-dire qu’ils peuvent poser des questions aux parties (ce dont se souviendra peut-être Platon dans le procès esquissé dans les *Lois* [855]) ; 2) Le rôle de l’accusateur et celui du juge ne sont pas toujours séparés : c’est le cas en particulier des éphores⁶, et on sera tout de même frappés par le fait que les juges envoyés par Sparte soient justement cinq comme les éphores ; 3) le procès à Sparte n’était pas divisé en deux parties (*anakrasis*, la phase préliminaire devant le magistrat, et le débat devant les juges) : la même autorité était compétente pour tout le déroulement du procès.

On remarquera que ces trois caractéristiques sont présentes dans le cas du jugement concernant les Platéens, ce qui confirme à mon avis le fait qu’il s’agit d’un véritable procès, et d’ailleurs on ne comprendrait pourquoi faire venir des juges de Sparte, quand le commandant des troupes lacédémoniennes aurait bien pu se charger du jugement, s’il s’agissait tout simplement de poser la question que les

³ Dont le proxène de Sparte qui avait prononcé le discours ; v. au contraire le traitement favorable que Périclès s’attend de son hôte Archidame : Th. II,13.

⁴ V. par ex. C. W. MacLeod, *Thucydides’ Plataean Debate*, in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 18, 1977, p. 243: « the legal form is a sham ... their brief question makes any legal debate a waste of time ».

⁵ L. Rubinstein, *Individual and Collective Liabilities of Boards of Officials*, in: B. Legras – G. Thür (eds.), *Symposion 2011. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Wien 2012, p. 339, parle d’un « Plataiai model », qui pourrait correspondre à « existing practices that may have been routine in some states in certain contexts ».

⁶ V. N. Richer, *Les Ephores. Etudes sur l’histoire et l’image de Sparte (VIII^e – III^e siècles avant Jésus-Christ)*, Paris 1998.

juges eux-mêmes vont poser. Si alors on prend au sérieux ce procès, on pourra s'efforcer de reconstruire sur la base de la narration de Thucydide d'autres aspects de cette procédure.

a) Il faut se demander tout d'abord si la façon de poser « la brève question » (III,53,2) de la part des juges spartiates est la même au début et à la fin du procès. Au début (III,52,4) on pourrait supposer que la question est adressée à l'ensemble des Platéens, tandis qu'à la fin (III,68,2) il est spécifié qu'ils « les firent comparaître un à un ». Mais l'adverbe *authis* au début de cette dernière proposition nous montre que même au début la question avait commencé à être posée individuellement, sauf que probablement on n'avait pas procédé immédiatement à l'exécution de ceux qui donnaient une réponse négative (auxquels probablement la question n'aura pas été posée une deuxième fois après les plaidoyers). Les commentateurs modernes ont vu dans le fait que les juges répètent leur question, comme si les discours des Platéens et des Thébains n'avaient pas été prononcés, une confirmation du fait qu'il ne s'agit pas d'un véritable procès. L'arrière-pensée qu'il me semble de déceler sous cette opinion est que les juges auraient dû prononcer une sentence sur la base des discours qu'ils avaient entendu, exactement comme il serait arrivé à Athènes. Ils auraient donc dû renoncer à poser de nouveau cette irritante et inopportune question. A mon avis cela confirme plutôt que les juges, tout en tenant ferme le principe spartiate que la sentence doit se baser sur l'interrogation des parties de la part de juges, ne trouvent pas dans ce qu'ils ont entendu des raisons suffisantes pour changer le contenu de leur question.

b) Il faut maintenant se demander dans quel sens les porte-paroles platéens se plaignent en soutenant qu'ils s'attendaient à un jugement plus régulier, à une *diken nomimoteran*. L'adjectif semble renvoyer à une loi positive ou coutumière ; mais ils se réfèrent à une loi concernant la procédure ou bien la substance de l'accusation ? Comme je l'ai déjà remarqué, baser le jugement sur des questions posées par les juges apparaît conforme aux principes de la procédure spartiate. Malheureusement nous ne connaissons pas la procédure béotienne, ni en particulier celle qui était en vigueur à Platée (on ne peut pas tirer un argument du fait que les Thébains à la fin de leur discours [III,67,6] semblent confirmer la régularité de la procédure basée sur la question, car cela leur convient) : nous ne savons donc pas s'ils s'attendaient à l'application de la procédure locale, qu'on devrait alors supposer bien différente de celle en vigueur à Sparte. Comme les discours dans Thucydide ne sont pas la reproduction fidèle des discours effectivement prononcés par les personnages historiques, il se peut que l'historien souligne la divergence, interprétée comme anomalie, par rapport aux principes qui règlent le déroulement du procès athénien. Cela me semble confirmé par l'allusion au fait que les Platéens s'attendaient au schéma discours d'accusation suivi par discours de défense (III,53,2). Nous sommes donc ici sur le plan procédural. Mais leur deuxième argument semble plutôt viser le plan substantiel: « brève est votre question, qui fait qu'une réponse sincère se tourne contre nous tandis que le mensonge prête à réfutation ».

c) Nous devons maintenant nous demander pourquoi les juges ont choisi cette question, qui de toute évidence cause aux Platéens un grand embarras. Je propose d'y lire une façon de distinguer les partisans des Thébains, qui à l'intérieur de Platée se rangeaient donc du côté des alliés de Sparte, des amis d'Athènes. Car en effet dans la narration que Thucydide fait, dans le livre II, de l'irruption nocturne des Thébains dans Platée, ce qui est intéressant est qu'il ne dit rien sur le sort des Platéens qui avaient organisé le coup de main échoué des Thébains en leur ouvrant les portes de la ville (à moins qu'on ne veuille lire dans les mots « ils réglèrent les affaires de la ville comme il leur semblait bon » [II,6,1] une allusion à une exécution ou à un exil des membres du parti philo-thébain; mais il me semble plutôt qu'il faut y voir une allusion à un changement de gouvernement dans un sens plus nettement philo-athénien). Si cela est vrai, voici que la question posée par les juges permettait d'identifier les Platéens rangés de leur côté et leur sauver la vie (tout en restant à éclaircir qui et comment aurait pu réfuter au niveau procédural une fausse réponse). J'ajouterai qu'à l'arrière-plan de la question posée par les juges on pourrait voir apparaître un des principes qui est à la base de la morale grecque : faire du bien aux amis et du mal aux ennemis. Or, comme ce que les Lacédémoniens reprochaient aux Platéens c'était de ne pas avoir gardé la condition de neutralité (v. l'explication donnée par Thucydide lui-même au moment où les juges répètent leur question : III,68,1), ils ne pouvaient pas les accuser d'avoir trahi une alliance. Il fallait donc faire appel à un principe plus général : bien que cela nous puisse sembler tout à fait aberrant du point de vue d'une responsabilité juridique, ne pouvoir démontrer d'avoir fait du bien aux amis impliquait logiquement d'avoir fait du bien aux ennemis, donc aux Athéniens, ce que les Platéens d'ailleurs ne nient pas.

*

Je passe maintenant à la deuxième considération qu'on peut tirer de cet épisode. L'accord conclu entre les Platéens et le commandant spartiate peut apparaître quelque chose d'extraordinaire, d'unique, pour le monde grec ; un accord qui semble préfigurer quelque chose qui s'est vérifié seulement à la fin de la deuxième guerre mondiale, lorsque, parmi les conditions de la reddition du Japon, signée en septembre 1945, il y avait une clause où il était prévu que les vainqueurs auraient eu le droit de juger les criminels de guerre japonais (ce qui n'a pas été le cas du procès de Nürenberg, où il n'y a pas eu un consentement explicite de la part des autorités allemandes).

Il est vrai qu'on pourrait ramener la procédure qui se met en place à une espèce d'arbitrage international, au cours duquel les Thébains interviennent même s'ils n'ont formellement pris part à la conclusion de l'accord. Mais, comme le soulignent les Thébains eux-mêmes à la fin de leur discours, c'est la position dominante de Sparte (*hoi hegemonas* : III,67,7) qui lui confère le pouvoir de juger. Les Platéens se rendent bien compte qu'un jugement rendu par les vainqueurs difficilement offrira des garanties d'impartialité, et dans leur discours ils insistent sur ce point. Et pourtant ce sont bien les Lacédémoniens qui avancent la proposition du