

## SOLONS ELEGIE ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΝ

Ein Vers in Solons Elegie εις εαυτόν hat sich noch immer nicht, auch unter Wilamowitz Händen nicht, für das Verständnis wollen gewinnen lassen<sup>1</sup>:

θνητοὶ δ' ὠδε νοεῦμεν ὁμῶς ἀγαθός τε κακός τε  
ενδην ἦν αὐτὸς δόξαν ἕκαστος ἔχει (v. 33).

Die fünf sinnlosen Buchstaben lassen darauf schliessen, dass es dem Schreiber nicht gelang, den Versanfang ganz zu entziffern und er darum, so gut es ging, nachbildete, was er zu sehen glaubte. Die Periode der Konjekturekritik hat Heilungen in Fülle, auch des einwandfrei Gelesenen gebracht; aber alles, was nur einen Buchstaben über die fünf fraglichen hinaus in Frage zieht, und alles wiederum, was vom Buchstaben statt vom Gedanken ausgeht, darf auf Erfolg von vorn herein nicht rechnen. Hermann schrieb αἰεῖν. Der Sinn verlangt, nach Wilamowitz, entweder einen Infinitivus futuri: *quam quisque habet spem ratam fore*, oder einen Indikativ: *laudat*. Doch da bliebe wohl noch ein Drittes, ein Infinitivus praesentis, wie ihn Hermann vorschlug. Setzen wir einmal, versuchsweise, statt ενδην σπεύδειν ein: so wäre damit allerdings zugleich ein annehmbarer Satzzusammenhang und ein annehmbares Wort gefunden, denn νοεῦμεν σπεύδειν könnte konstruiert sein wie zB. *νοέω φρεσὶ τιμήσασθαι* in der Ilias 22, 235, *νοεῖς θάπτειν* bei Sophokles Ant. 44, *πάντων δὲ νόεις ἀποδάσασθαι ἴσον* bei Pindar Nem. 10, 86, und das Ganze: *σπεύδειν ἦν αὐτὸς δόξαν ἕκαστος ἔχει* ergäbe den erwünschten Sinn: wir Sterblichen dagegen sind allein darauf bedacht, mit Eifer zu betreiben, was uns selbst, einem jeden von uns vorschwebt (d. h. ohne Gedanken an Zeus Regiment). Und doch ist es, wie ich gestehen muss, weder die Wahrscheinlichkeit

<sup>1</sup> Wilamowitz, Sappho und Simonides S. 257 ff.

der Buchstaben noch des Satzgefüges, was mich an die Richtigkeit des Vorgeschlagenen glauben lässt, sondern es ist das Ziel, worauf die Elegie als Ganzes hinstrebt: um die Elegie als Ganzes zu begreifen, dazu gibt uns das Wort σπεύδειν den Schlüssel.

Die Eitelkeit der Hoffnungen, die Täuschung der Erwartungen, mit denen die Menschen ihre Unternehmungen beginnen, dies Thema schaffte, nach geltender Auffassung, den Mittelpunkt, worin die verschiedenerelei, scheinbar auseinanderstrebenden Gedanken in der zweiten Hälfte des Gedichtes, von dem angeführten Distichon ab, zuguterletzt doch noch zusammenführten. Die κούφαι ἐλπίδες in Vers 36 oder ein Vers wie dieser:

εἰ δέ τις ἀχρήμων, πενίης δέ μιν ἔργα βιάται,  
κτῆσεσθαι πάντως χρήματα πολλὰ δοκεῖ,

können allerdings dazu verführen, den Gedanken der getäuschten Hoffnung so stark über alles übrige herauszuheben, dass das übrige nur noch um seinetwillen da zu sein scheint, dass es zur Illustration, zum Supplement, zum Kontrast oder, im äussersten Falle, zur Abschweifung vom Thema wird. So hätten wir denn zB. in den Versen 71 ff. eine regelrechte Digression, die umso ungeschickter wäre, als sie unmittelbar vor Schluss einsetzte, wo viel eher ein Einlenken zum Hauptgedanken zu erwarten wäre:

πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κείται  
οἱ γὰρ νῦν ἡμέων πλείστον ἔχουσι βίον,  
διπλάσιον σπεύδουσι. τίς ἂν κορέσειεν ἅπαντας;

So diene denn der Parallelismus in Vers 36 ff., den uns Wilamowitz hat verstehen lehren, zu weiter nichts, als um das Thema in irgend einem Lichte noch klarer hervortreten zu lassen: wie der Kranke all sein Sinnen darauf richtet, wieder gesund zu werden, so richtet der Arme all sein Sinnen darauf, reich zu werden. Aber was hat das qualvolle Erwarten und nicht Abwartenkönnen des Kranken mit getäuschten finanziellen Hoffnungen zu tun? Freilich, der Arme 'denkt ganz sicher reich zu werden': κτῆσεσθαι πάντως χρήματα πολλὰ δοκεῖ, aber ein solches 'Denken', durch einen solchen Vergleich charakterisiert, ist mehr als Hoffen, es enthält die ganze Leidenschaft und die Beschränktheit in der Leidenschaft, womit ein jeder auf anderem Wege nur das eine, das einzige Ziel verfolgt. Wäre endlich die Aufzählung der Berufe, der umfangreichste

Abschnitt, nur dazu da, die Mannigfaltigkeit getäuschter Hoffnungen vorzuführen: wozu dann so stark den Nachdruck auf das Streben, das blosses Bemühen legen, dass der Erfolg erst bei den letzten beiden Berufen, dem des Sehers und des Arztes, eines Hinblickes wert erscheint? 'Der Seemann trotz der Gefahren des Meeres, der Tagelöhner furcht den Acker im Schweisse seines Angesichts, der Handwerker vertraut der Geschicklichkeit seiner Hände, wer der Musen Schüler ist, versucht es mit der vielbegehrten 'Weisheit': wie ganz anders die Beispiele gewählt sein müssten, dienten sie dazu, die Bilder getäuschter Hoffnungen vorüberziehen zu lassen, mag der Jambus des Semonides zeigen: 'Der eine zählt die Tage, der die Jahre, zuletzt ist keiner, der nicht hoffte, endlich das Glück zu erjagen, doch da kommt dem einen das Alter zuvor, dem anderen Krankheit, der verliert sein Leben in der Schlacht, der im Meere, andere geben sich selbst den Tod'. Sucht man nach etwas, was sich mit Solons Aufzählung vergleichen liesse, so wird man noch eher vielleicht sich an die erste Ode des Horaz erinnern. Auch bei Horaz begegnen die miteinander kontrastierenden Paare wie bei Solon, der gefährliche Beruf des Schiffsherrn neben der harten Arbeit des Landmanns. Aber zur Hoffnung stehen die Beispiele in gar keiner Beziehung; der Begriff, der sie verbindet, ist vielmehr genau derselbe, den die alte griechische Spruchweisheit durch σπεύδειν ausdrückt; und die Gegensätzlichkeit der Typen schliesst in sich die ganze bunte Mannigfaltigkeit menschlicher Berufe und Bestrebungen, wie der Dichter sie von der erhabenen Höhe, worauf ihn das Gefühl unsterblichen Ruhmes gehoben hat, überblickt.

Da wir bei dem Versuche, die getäuschten Hoffnungen zum Hauptgedanken zu machen, aus den Schwierigkeiten nicht herauskommen: versuchen wir es, den Zusammenschluss zur Einheit vom Begriffe σπεύδειν zu erwarten und die Aufgabe der κοῦραι ἐλπίδες auf die Erklärung, Vorbereitung oder Ausschmückung dieses Begriffes zu beschränken. Dann ergäbe sich allerdings ein sehr viel einheitlicher Gedankengang. Bedeutsam stände an der Spitze der Aufzählung: σπεύδει δ' ἄλλοθεν ἄλλος; und bedeutsam setzte unmittelbar vor Schluss derselbe Gedanke mit demselben Worte ein: διπλάσιον σπεύδουσι. Es ist, als fele Solon plötzlich ein, dass scheinbar seine ganze Beweisführung nur auf den Armen zutrefte: wie

der Kranke nur daran denkt gesund zu werden, so denkt der Arme nur daran reich zu werden. Doch ob arm oder reich, fügt er hinzu, macht keinen Unterschied; ist einer der Reichste in der ganzen Stadt, so strebt er nach doppeltem Reichtum; so unersättlich sind sie. Aber wie soll der Gedanke, der im Worte σπεύδειν liegt, zum Thema werden und als Thema sich erkennen lassen, wenn dies Thema nicht bestimmt und kräftig auch gleich zu Anfang einsetzt? —: σπεύδειν ἦν αὐτὸς δόξαν ἕκαστος ἔχει.

Zugunsten dieser Auffassung spricht endlich auch eine Parallele aus den Theognideen, v. 401:

μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος  
 ἔργμασιν ἀνθρώπων· πολλάκι δ' εἰς ἀρετὴν  
 σπεύδει ἀνὴρ, κέρδος διζήμενος, ὄν τινα δαίμων  
 πρόφρων εἰς μεγάλην ἀμπλακίην παράγει,  
 καὶ οἱ ἔθηκε δοκεῖν, ἃ μὲν ἦ κακά, ταῦτ' ἀγάθ' εἶναι  
 εὐμαρέως, ἃ δ' ἂν ἦ χρήσιμα, ταῦτα κακά.

Das deckt sich ungefähr mit Solons Versen 65 ff.:

πᾶσι δέ τοι κίνδυνος ἐπ' ἔργμασιν, οὐδέ τις οἶδεν,  
 ἦ μέλλει σχήσειν χρήματος ἀρχομένου·  
 ἀλλ' ὁ μὲν εὖ ἔρδειν πειρώμενος οὐ προνοήσας  
 εἰς μεγάλην ἄτην καὶ χαλεπὴν ἔπεσεν,  
 τῷ δὲ κακῶς ἔρδοντι θεὸς περὶ πάντα δίδωσιν  
 συντυχίην ἀγαθὴν ἔκλυσιν ἀφροσύνης.

Vom Jambus des Semonides ist der Gedanke grundverschieden; dort das Thema: immer hofft der Mensch und immer wird er enttäuscht; hier dagegen: immer strengt der Mensch sich an, doch ob er es klug oder töricht anfängt, der Erfolg ist nicht in seiner Macht, der hängt ab vom Walten eines höheren Wesens. Hingegen besteht zwischen dem Theognideendichter und Solon der Unterschied, dass wo der eine nur Gelegenheit zu einer Lebensregel findet: immer den καιρὸς zu bedenken, dass der Dämon dich nicht berücke — da dem anderen ein Problem sich stellt, das ihn auf die Entdeckung metaphysischer Zusammenhänge führt.

Damit stehen wir vor der letzten Frage, die uns zu beantworten bleibt: wenn Art und Erfolg des σπεύδειν Thema der zweiten Hälfte wird, in welche Beziehung tritt der zweite Teil zum ersten und was wird aus dem Ganzen? Die Entwicklung der Gedanken wäre vielleicht verständlicher, wenn Solon statt mit dem Ersten mit dem Letzten angefangen hätte.

Die Frage, die ihn bewegt, hebt klar sich erst gegen den Schluss heraus, und das, worauf er hinaus will, ist vorangestellt, in feierlichem Schmuck, wie eine festliche Fassade, die die Struktur des Ganzen mehr verdeckt als aufklärt. Das Problem für Solon liegt, wie Wilamowitz dargetan hat, in der Tat viel weniger im Moralischen als im Geschäftlichen. Nicht das Leiden des Gerechten ist es, noch der scheinbare Triumph des Unrechts, was seine Seele aufregt, sondern die Frage, wie es kommt, dass der Tüchtige falliert und der Untüchtige Erfolg hat, dass es dem besten Geschäftsmanne ergeht wie einem Arzte, dem wider Erwarten der Kranke gesund wird und der Genesende stirbt. Nach Solon, und nicht nur nach Solon, drängt diese Erfahrung zur Anerkennung einer Macht, die hemmend und fördernd in die Geschäfte eingreift. Damit konnte ein Theognideendichter sich zufrieden geben; aber ein Solon konnte es nicht. Wie? Soll der Mensch die Schuld auf die Götter schieben? Dagegen empört sich sein Gefühl (v. 74: κέρδεά τοι θνητοῖσ' ὅπασαν ἀθάνατοι, ἄτη δ' ἔξ αὐτῶν ἀναφαίνεται), so wie es sich dagegen empört, dass man den Göttern schuld an dem politischen Elend gab (vgl. Fr. 11 und 4. Anfang Bergk). Der Grund des Unglücks liegt im Menschen selber — und doch kommt alles, Glück wie Unglück, von den Göttern? Solons Lösung ist: jede ἄτη, wo und wann sie auch trifft, ist immer eine ἄτη τεισομένη. Es kommt für das Verständnis alles darauf an, dass man den letzten Vers als Lösung hinnimmt und dem Worte τεισομένην Wucht und Gewicht genug zutraut, um den Gedankengehalt der ganzen Elegie im Gleichgewicht zu halten:

ἄτη δ' ἔξ αὐτῶν ἀναφαίνεται, ἦν ὁπότε Ζεὺς  
πέμψη τεισομένην, ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

Nur wenn das Unglück Strafe ist, kann es zugleich von Zeus verhängt und durch die Menschen selbst verschuldet sein. Erst durch die Lösung kommt die Moral herein. So kurz aber konnte zuletzt die Antwort nur darum gegeben werden, weil sie in feierlicher Breite voransteht. Dieselbe Eigentümlichkeit archaischer Gedankenentwicklung, die das Lehrgedicht des Parmenides so schwer verständlich macht, die mangelhafte Herausarbeitung der Gelenke und Scharniere, worin sich die Gedanken drehen, hat den modernen Leser auch bei Solon an der Verbindung der Bestandteile zweifeln lassen. Wie Parmenides, so bricht auch scheinbar

Solon mit dem letzten Verse ab; und doch ist bei beiden der letzte Vers das Glied, wodurch zwei scheinbar selbständige und getrennte Hälften sich zur Kette schliessen. Um Solons Gedanken zu verfolgen, müssen wir den Anfang an das Ende hängen. Kein Unglück, das keine Strafe wäre: damit stellt sich neben und über die menschliche Berechnung, menschliche Bestrebung ein Gesetz, das automatisch, korrigierend in das Menschenschicksal eingreift und doch dem Betroffenen selber kaum je zum Bewusstsein kommt: πρὶν τι παθεῖν. τότε δ' αὖτις ὀδύρεται (v. 35). Menschlich angesehen, d. h. im Hinblick auf das σπεύδειν, ist Erfolg und Misserfolg ein Spiel blind wirkender Kräfte. Aber der Sinn im scheinbar Sinnlosen stellt sich heraus durch die Erkenntnis einer metaphysischen Kausalreihe, als deren Glieder nicht mehr menschliche Berechnungen und Anstrengungen zählen, sondern das dem σπεύδειν beigemischte Gut und Böse. Unvermerkt schleicht sich die ἄτη ein und wächst und wächst, bis sie zuletzt ausbrechend das ganze Geschlecht verdirbt; und lässt das Gericht auch auf sich warten, einmal kommt es doch, so sicher wie nach langer Regenzeit der Nordwind kommt und wieder den Himmel hell macht. Trifft es nicht den Schuldigen, so muss es der unschuldige Enkel büssen. Darum will ich es nicht machen wie die andern, die nur Einen Gedanken kennen: σπεύδειν, sondern ich will Zeus um solchen Reichtum bitten, der von der Götter Händen kommt und dem keine ἄτη untermischt ist.

Es gehört zum Lose derer, die für uns am Anfang einer Entwicklung stehen, dass wir an ihnen nur den Gegensatz zum Späteren empfinden, nur das Altertümliche an ihnen bemerken und das Neue und sich Abhebende übersehen. In diesem Solon steckt, unbeschadet seiner Frömmigkeit, bereits ein Aufklärer und Rationalist. Die Autorität der sittlichen Ordnungen genügt ihm nicht; mit dem Verstande will er sehen: was und warum. Und er ruht nicht, bis er eine Begründung fertig hat. Das Fragen nach der Ursache ist freilich allgemein. Doch ein Hesiod kann sich, wo er Bedürfnis nach Erklärung empfindet, mit einem Bilde, wie etwa dem Bilde von dem doppelten Lebenswege, begnügen; wo er ausführlicher wird, gerät er ins Ätiologische. Er erzählte uns eine Geschichte, wie es gekommen sei. Denn dass die ätiologische Begründungsweise uns hauptsächlich aus sakraler Gedankenwelt

vertraut ist, darf darüber nicht täuschen, dass sie ursprünglich die einzige war. Zwischen dem volkstümlichen Mythos des Protagoras, der Theogonie und den Geschichten der Erga ist kein Unterschied in dieser Hinsicht. Hesiod würde, wenn ihm ein ähnliches Problem begegnet wäre, etwa eine Geschichte von den beiden Pithoi im Palaste des Zeus erzählt haben. Bei Solon von all dem keine Spur. Er denkt nicht: erst kam dies, dann das, und darum ist es so und so; an Stelle der zeitlichen und mythologischen Verknüpfung tritt die logische Entwicklung; nicht nur in dieser Elegie, sondern soweit wir überhaupt feststellen können. Auch das vierte Fragment entwickelt eine Frage, freilich diesmal eine politische. Aber zeigt nicht schliesslich auch der Staatsmann Solon, mit seinem Glauben an den Mechanismus einer Idealverfassung, ὅφ' ἦς πάντα κατ' ἀνθρώπους ἄρτια καὶ πινυτά, denselben rationalen Geist, der nicht ruht, bis aus dem Willkürregiment des Zufalls alle Unordnung und Ungebühr fein säuberlich hinausgebracht ist?

Im Probleme der Theodicee lag wohl von Anfang an der Antrieb, einen Gegensatz herauszuarbeiten zwischen der göttlichen, der wahren Weltordnung und den beschränkten Gedanken der Menschen. Dass Solon sich dieses Gegensatzes wohl bewusst war, ist kein Zweifel: v. 17 ἀλλὰ Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος — v. 35 θνητοὶ δ' ὠδε νοεῖμεν . . . Noch einmal so tief musste die Kluft zwischen geoffenbarter 'Wahrheit' und dem 'Wahne der Sterblichen' aufgerissen werden, als man, um die göttliche Gerechtigkeit zu retten, ein Jenseits zu Hülfe nahm. Wenn Parmenides sich dieser Kategorien bedienen konnte, um den Gegensatz zwischen der sinnlichen und der Vernunftkenntnis auszudrücken, so beweist das, bis zu welcher Ausprägung und Erstarrung in der religiösen Spekulation dies Schema gediehen war. In Heraklits Philosophie erfährt dieselbe religiöse Frage ihre Lösung durch die Lehre von der Koinzidenz der beiden Ordnungen, der göttlichen und der menschlichen. In ihm sind zwei Probleme auf ihrem Entwicklungsgange zusammengestossen, ein wissenschaftliches und ein religiöses, das der Theodicee und das der Sinnes- und Vernunftkenntnis. Beide haben ihre Lösungen, ein jedes auf das andere, übertragen und sind in einen gemeinsamen Organismus eingegangen, dergestalt, dass die erkenntnistheoretische und logische Frage die Begründung schaffte und die

religiöse die Richtung und den Sinn bestimmte. Ähnliches liesse sich für Platon nachweisen. Heraklit bedeutet in der Geschichte des religiösen Problems einen Abschluss, Solon einen Anfang. Die Gedankenarbeit des Jahrhunderts, das sie trennt, ist uns ein  $x$ , aber ein  $x$ , mit dem wir rechnen müssen, wollen wir verstehen.

Bonn.

Karl Reinhardt.

---