

## ELEMENTE DIALEKTISCHEN DENKENS IN DER FRÜHGRIECHISCHEN LYRIK

Die frühe griechische Philosophie und Wissenschaft, die seit dem 6. Jh. v. u. Z. in den Poleis Kleinasiens entstand, bezog ihr Selbstbewußtsein vor allem aus einem stark empfundenen Gegensatz zu dem in Tradition und Konvention befangenen Denken vorangegangener Generationen, das sich selbstverständlich auch im Durchschnittsbewußtsein der Zeitgenossen bewahrt hatte und noch lange Zeit bewahren sollte. Hekataios hat dieses Gefühl der Überlegenheit prägnant formuliert „Hekataios von Milet redet folgendermaßen: Dieses schreibe ich, wie es mir wahr zu sein scheint, denn die Reden der Hellenen sind zahlreich und lächerlich, wie sie sich mir darstellen“ (FGrHist 1, Fr. 1 a). Dieser Gegensatz spitzte sich in besonderem Maße im Verhältnis zu den Dichtern zu, die das Denken der Menschen wesentlich mitgeprägt hatten. Wir finden ihn in der Polemik des Xenophanes gegenüber Homer und Hesiod (Fr. 11 D.—K.) und in dem Verdikt Heraklits, in dem Homer und Archilochos (in mehrfacher Hinsicht erstaunlich genug<sup>1</sup>) in einem Atemzug genannt werden: „Den Homer sollte man aus den Wettkämpfen ausschließen und mit Ruten züchtigen, und den Archilochos ebenso“ (Fr. 42 D.—K.).

Für uns, die wir in den letzten Jahrzehnten dank intensiver Forschungen<sup>2</sup> zu erkennen begannen, welches enge Verhältnis, teils unmittelbarer Vorläuferschaft, teils einer gewissen Verwandtschaft der Denkstrukturen die frühgriechische Lyrik mit der ionischen Naturphilosophie verbindet, erscheint eine solche Polemik auf den ersten Blick befremdlich<sup>3</sup>. Sie verdeckt den gemeinsamen Untergrund, der jenseits der Schran-

---

<sup>1</sup> Die Zusammenstellung von Homer und Archilochos ist bemerkenswert im Hinblick auf die hohe Geltung des letzteren, ebenso aber, weil in ihr (ähnlich wie in Xenophanes' Stellungnahme zu Homer und Hesiod) eine Akzentuierung sehr einseitig hervortritt, die im Verhältnis des Dichters zu Homer nur die Kontinuität und das Gemeinsame betont.

<sup>2</sup> Zu nennen sind hier etwa W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 1, <sup>4</sup>Berlin 1959; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, <sup>3</sup>Hamburg 1965; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, <sup>2</sup>München 1962; M. Treu, *Von Homer zur Lyrik*, <sup>2</sup>München 1968.

<sup>3</sup> Sie findet ihre Erklärung wohl hauptsächlich darin, daß solche Gemeinsamkeiten einem auf wissenschaftlich-rationale Konsequenz und die Gewinnung eines einheitlichen Weltbildes gerichteten philosophischen Denken weniger bedeutsam erscheinen mußten als der Unterschied, der zwischen dichterischer und beginnender wissenschaftlicher Erfassung der Realität bestand. Hinzu kam, daß die Lyrik, so weit sie auch gedanklich in Neuland vorstieß, in bestimmtem Grade doch immer der Tradition der Dichtung verhaftet blieb.

ken bestehender oder sich herausbildender literarischer Genera und der Unterschiedlichkeit in der Form der Welterfassung früher Lyrik und Philosophie gemeinsam ist, weil sich hier wie dort ein grundsätzlich neues Verhältnis zur Realität herausbildet. Ein wesentlicher Zug dieses Neuen ist eine Erscheinung, die Gegenstand unserer Ausführungen sein soll: Elemente eines dialektischen Denkens, im Sinne einer objektiven Dialektik, die das ganze Sein, Natur und Gesellschaft, als immanente Gesetzmäßigkeit durchzieht. Sie lassen sich auf wenige Grundkategorien reduzieren: Bewegung und Entwicklung als Existenzformen alles Seienden; Gegensätze als Triebkraft der Entwicklung; der universelle Zusammenhang, in dem alle Dinge verbunden sind.

Die griechischen Poleis Kleinasiens befanden sich im 7. und 6. Jh. in einer Phase sehr dynamischer gesellschaftlicher Entwicklung. Die alten Strukturen der Adelspoliteia zerfielen unter dem Druck neu heraufkommender gesellschaftlicher Kräfte, der wohlhabenden Kreise von Handel und Gewerbe und der unteren Schichten. Die Adelsgeschlechter rieben sich vielerorts in endlosen Fehden gegenseitig auf und bereiteten damit das Feld für einzelne Vertreter aus ihren Reihen, die sich zu Wortführern der neuen Gesellschaftsschichten machten. Es nimmt nicht Wunder, wenn die Dichtung in einer solchen Zeit als Grunderfahrung der menschlichen Existenz die Unbeständigkeit, den Wechsel hervorhob, mochte man sich, wie es ein Teil der Lyriker empfand, diesem Wechsel gnadenlos ausgeliefert fühlen<sup>4</sup> oder dem Schicksal in einer bewußt aktiven Haltung gegenüber treten. Die Unterschiedlichkeit dieser beiden Einstellungen gegenüber einer gleichen Lebenserfahrung zeigt bereits an, wie unzulänglich es erscheinen muß, wenn man die ἀμνηχανία an sich als entscheidend für das Lebensgefühl der frühgriechischen Lyriker bezeichnet<sup>5</sup>. Die Frage ist, ob sich die Menschen auch existentiell von diesem Wechsel beherrscht sehen oder ihn in irgendeiner Weise zu bewältigen vermögen. Berühmte Verse des Archilochos scheinen zunächst auf ein solches Gefühl des Ausgeliefertseins hinzudeuten:

So steht der Sinn den sterblichen Menschen, Glaukos, Sohn des Leptines, wie jeweils ihnen Zeus den Tag heraufführt, und ihr Sinnen ist so wie die Dinge, auf die sie stoßen.

(Fr. 68 D.).

Liegt hier ein schrankenloser Relativismus und Subjektivismus vor, wie H. Fränkel voraussetzt, nach dessen Deutung „sich mit dem Moment, der unser Wesen umschafft, auch unser Weltbild radikal verschiebt“<sup>6</sup>? Man darf diese Verse nicht isoliert sehen. Drei Momente

<sup>4</sup> Semonides Fr. 1 D.; Simonides Fr. 4.6.11; Pindar, Nem. 6, Pyth. 8; Theognis 361, 373 ff.

<sup>5</sup> H. Maehler, Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars, Göttingen 1963, 50.

<sup>6</sup> Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, 151.

bilden u. E. ein starkes Gegengewicht gegen die Überbewertung einer Aussage, die mehr auf das emotionale Element wechselnder Stimmungen<sup>7</sup> als auf weltanschauliche Grundpositionen gerichtet scheint<sup>8</sup>. Sie führen zu dem uns beschäftigenden Thema einer keimhaften Erfassung dialektischer Momente in der Wirklichkeit, die hier nur in aller Kürze aufgezeigt werden kann.

Im zitierten Fr. 68 des Archilochos scheint der Mensch allein von der passiven Seite gesehen, als bloßer Spiegel für Vorgänge der Außenwelt. Aber einem solchen passiven Verhalten unter dem übermächtigen Eindruck sich rasch wandelnder Situationen steht im Hinblick auf die Wertorientierung, die einen Menschen kontinuierlich prägt, eine andere Haltung entgegen, die sich bei Archilochos<sup>9</sup> ebenso beobachten läßt wie später bei Sappho. Einem sich in dieser geschichtlichen Situation aufdrängenden Gefühl der Relativität aller Werte steht das Individuum nicht absolut ratlos gegenüber, sondern es leitet aus dieser Situation für sich das Recht ab, durch einen Akt bewußter Wahl Werte zu setzen. „Jeder erfreut mit anderen Dingen sein Herz“ heißt es bei Archilochos

<sup>7</sup> H. Fränkel (Wege und Formen frühgriechischen Denkens, <sup>3</sup>München 1968, 28, Anm. 3) selbst weist auf den doppelten Aspekt der von Archilochos hier verwendeten Begriffe *θυμός* und *φρονεῖν* hin: „Der Begriff ‘Charakter’ jedoch war noch nicht klar entwickelt; die dafür hier gebrauchten Worte sind bei Homer *νόος* und bei Archilochos *θυμός* und *φρονεῖν*. Sowohl *νόος* als *θυμός* bedeuten ‘Geist, Gemütsverfassung, Haltung’, und *φρονεῖν* bezieht sich ebensowohl auf Affekte wie auf Gedanken, z. B. in den Ausdrücken *φιλα φρονεῖν* und *μέγα φρ.* Archilochos mag hier vor allem *μέγα φρονεῖν* und sein Gegenteil im Sinn gehabt haben“. Daß die Bedeutung hier stärker ins Emotionale tendiert, wird auch durch das gedanklich verwandte Fr. 67 D. nahegelegt, wo Archilochos seinen *θυμός* ermahnt, den von äußeren Glücksumständen abhängigen Stimmungen nicht zu unterliegen. Bezeichnenderweise wird *θυμός* hier von den Übersetzern zumeist mit „Herz“ übertragen (im übrigen von Fränkel sogar in Fr. 68 mit „Menschenherz“). Selbstverständlich können diese Begriffe gerade deshalb, weil die einzelnen seelisch-geistigen Funktionen noch nicht klar differenziert sind, nicht von vornherein in dieser oder jener Richtung festgelegt werden. Der Kontext zeigt aber meist an, welche Schattierung überwiegt. Zu dieser Frage vgl. auch V. Jarcho, Zum Menschenbild der nachhomerischen Dichtung, *Philologus* 112, 1968, 147 ff.

<sup>8</sup> Archilochos, der sich hier an berühmte Verse der „Odyssee“ anlehnt (18, 136 f.), kann sich nicht mit dem an dieser Stelle zugrundeliegenden Menschenbild identifiziert haben. Dort beruht die häufige Sinnesänderung des Menschen, sein Ausgeliefertsein an die wechselnden Eindrücke des Tages auf der Unfähigkeit, den möglichen Umschlag von Glück zu Unglück vorbedenkend zu realisieren, also auf einem Mangel an Reflexion. Eben dieser Lebenshaltung, nach der der Mensch wie das Vieh vom Tag bestimmt ist (Semonides, Fr. 1 D.), stellt Archilochos die Forderung gegenüber, sich durch Einsicht und Erkenntnis über die Wechselfälle des Schicksals zu erheben (Fr. 67 D.). Archilochos fixiert also in der Anrede an Glaukos lediglich eine empirische psychologische Erfahrung, nicht aber eine weltanschauliche Haltung, die für ihn selbst bestimmend wäre. Daß die Menschen wechselnden S t i m m u n g e n unterliegen, kann der Dichter nicht bestreiten. Die Auffassung, daß damit notwendigerweise auch das Weltbild im Sinne völliger Relativität in eine funktionale Abhängigkeit von den wechselnden Eindrücken gerät, kann man Archilochos nicht unterstellen.

<sup>9</sup> Zum Menschenbild des Archilochos, das einerseits an die epische Tradition anknüpft, andererseits grundlegend neue Züge aufweist, vgl. V. N. Jarcho — K. P. Polonskaja, *Античная лирика*, Москва 1967, 13 ff.

(Fr. 41 D.) und nach Sappho ist das Schönste das, was einer liebt (Fr. 16 L.—P.). In einer Zeit, in der sich die traditionellen Normen als hinfällig erweisen, wirft sich das Individuum selbst zum Richter auf und meint aus eigener Kraft Werte zu konstituieren. Daß auch hinter diesem Akt der Wahl wesentlich eine soziale Determination steht, kann hier nur angedeutet werden. Archilochos, freier Bürger seiner Heimatstadt, aber als Sohn eines Adligen und einer Sklavin zwischen den sozialen Schichten stehend, ein νόθος, arm und im Kriegsdienst sein Brot verdienend<sup>10</sup>, geht in der Ablehnung überkommener Werte unvergleichlich viel weiter als Sappho und Alkaios, die in ihrem Welt- und Gesellschaftsbild der Tradition weitgehend verhaftet bleiben. Was sie gleichwohl alle verbindet, ist die aus lebendiger Erfahrung gewonnene Erkenntnis, daß die überkommenen Werte nicht mehr unbestrittene Gültigkeit beanspruchen können und daß das Individuum in dieser Situation nicht passiv leidend bleiben muß, sondern dem Leben einen neuen, bestimmten, nicht nur von wechselnden Eindrücken des Tages geprägten Sinn verleihen kann.

Ein Zweites kommt hinzu. Gerade aus der Unsicherheit der Lebensverhältnisse gewinnt Archilochos eine Erkenntnis, die es dem einzelnen gestattet, solchen Wechsel in aktiver Haltung zu bestehen. Die berühmten Verse des Fr. 67 zeigen es:

... über das Frohe freue dich, über das Schlimme gräme dich  
nicht zu sehr. Erkenne, welcher Wechsel die Menschen beherrscht.

Zwei Worte ziehen im letzten Vers die Aufmerksamkeit auf sich: γίνωσκε und ῥυσμός. Der ewige Wandel als ein Grundgesetz, das das Leben bestimmt, und die Erkenntnis sind einander zugeordnet. ῥυσμός, hier noch den Wechsel des Auf und Ab sinnfällig bezeichnend, betont bekanntlich besonders das Regelmäßige an diesem Vorgang — in solchem Maß, daß es sich schließlich auf den Begriffsinhalt der Struktur, der Ordnung schlechthin (oder der Gestalt wie bei Demokrit) einengen

<sup>10</sup> Die Frage, ob Archilochos Söldner war, wird unterschiedlich beurteilt, besonders nachdem neuere Papyrusfunde ihn als selbstbewußten Bürger seiner Heimatstadt zeigen, der sich mahnend und auffordernd an seine Mitbürger wendet. Daß zumindest zeitweilig für den deklassierten Adelsproß der Krieg die Quelle des Broterwerbs war, deuten einige Fragmente (Fr. 2, 40, vielleicht auch 13 D.) an. In der bewegten Zeit der Kolonisation, in der Wagemut und Unternehmungslust sowohl der Gemeinden als auch einzelner Gruppen und Individuen eine große Rolle spielten, waren die Grenzen hier gewiß fließend. Zu den Fragen der Biographie und der gesellschaftlichen Stellung des Archilochos vgl. A. Bonnard, *Leben und zeitliche Einordnung des Archilochos von Paros*, *Das Altertum* 3, 1957, 3 ff.; J. Pouilloux, *Archiloque et Thasos: histoire et poésie*, in: *Archiloque. Entretiens sur l'antiquité classique*, Tome X. *Vandoeuvres—Genève* 1963, 1 ff.; N. M. Kontoleon, *Archilochos und Paros*, in: *Archiloque. Entretiens. . .*, 37 ff.; S. Luria, *Zu Archilochos*, *Philologus* 105, 1961, 178 ff.; K. Latte, *Zeitgeschichtliches zu Archilochos*, *Hermes* 92, 1964, 385 ff.; O. Lendle, *Archilochos, politischer Ratgeber seiner Mitbürger*, in: *Politeia und res publica. Dem Andenken R. Starks gewidmet*, hrsg. v. P. Steinmetz, *Wiesbaden* 1969, 39 ff.; W. Dohlan, *The tradition of anti-aristocratic thought in early Greek poetry*, *Historia* 22, 1973, 145 ff.

konnte<sup>11</sup>. Weil es eine Ordnung gibt und weil ihre Erkenntnis dem Menschen möglich ist, erscheint dieser nicht mehr dem Wechsel der Dinge wehrlos ausgeliefert, sondern vermag sich über ihn zu stellen. Dieser Gedanke, der gerade den Wechsel als eine Ordnung, als Erscheinungsform einer wie auch immer gearteten Gesetzmäßigkeit erfaßt, hier aus der Beobachtung des gesellschaftlichen Lebens abgeleitet, stellt eine wesentliche Keimform dialektischen Denkens dar. Der Dichter geht aus vom subjektiven Erleben, aber es geht darum, hinter der individuellen Erfahrung eine allgemeine Gesetzmäßigkeit aufzudecken.

Wir kommen zu einem dritten, für das Verständnis speziell des Archilochos wichtigen Gesichtspunkt. Daß ein Mensch wie er nicht der ἀμυχανία ausgeliefert bleibt, ist nicht zuletzt im tatkräftigen Willen des sozial Deklassierten zur Selbstbehauptung begründet. Die Bereitschaft zur kämpferischen Auseinandersetzung ist ein Grundelement der iambischen Dichtung des Archilochos. Daß es hier nicht so sehr um eine Frage des persönlichen Temperaments geht, sondern sich in dieser Haltung eine soziale Position artikuliert, ist antiken Kritikern des Dichters, denen das aus dem Gegensatz zu den tradierten aristokratischen Werten entsprungene Selbstbewußtsein des Dichters im tiefsten unsympathisch war (von Pindar bis zu Kritias) schon voll bewußt gewesen<sup>12</sup>. Auf den kultisch-volkstümlichen Ursprung des Iambos und seine gesellschaftliche Funktion als vom Demos gehandhabtes Instrument öffentlicher Schelte und Polemik kann hier nur eben hingewiesen werden. Wenn aus vielen Fragmenten des Archilochos eine — natürlich auch subjektiv bedingte — unbezähmbare Lust an Angriff, Streit und Vergeltung hervorleuchtet, so hebt sich diese Haltung auf die Stufe der Reflexion in den bekannten Worten:

. . . wirklich gemeinsam für die Menschen ist der Krieg (Fr. 38 D.).

Der Vers weist zurück auf Homer (Ilias 18, 309) und vorwärts auf Heraklits πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστιν, πάντων δὲ βασιλεὺς (Fr. 53 D.—K., vgl. besonders Fr. 80 D.—K.). In Heraklits Gedanken vom Kampf der Gegensätze als bewegender Kraft in allem Sein wird mit dem Wort πόλεμος und der daran anschließenden Explikation (die vom Krieg bewirkte Sonderung in Freie und Sklaven) die sozioromorphe Wurzel einer der tiefsten Erkenntnisse dialektischen Denkens in der frühgriechischen Philosophie deutlich, deutlich aber auch, daß auch hier die Dichtung der Philosophie vorangegangen ist. Und es ist wiederum die in besonderer Weise exponierte soziale Stellung des Archilochos, die eine an sich wenig prägnante Aussage auf einem tieferen Hintergrund erscheinen läßt. Bruno Snell hat hervorgehoben, daß bei Archilochos der Krieg aller epischen Großartigkeit entkleidet ist, weil er in ihm die nackte Wirklichkeit des Lebens erfahren hat<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Vgl. E. Wolf, Zur Etymologie von ῥυθμός und seiner Bedeutung in der älteren griechischen Literatur, Wiener Studien 68, 1955, 99 ff.

<sup>12</sup> Pindar, Pyth. 2, 52 ff.; Kritias, Fr. 44 D.—K.

<sup>13</sup> Die Entdeckung des Geistes, 92.

In dieser von Gegensätzen zerrissenen Zeit war es beinahe unvermeidlich, daß sich den Dichtern eine weitere Erkenntnis erschloß, ja aufdrängte, die unserem Thema unmittelbar zugehört: wie vielfach die Gegensätze dicht beieinander liegen, in eins verschmelzen oder als zwei verschiedene Seiten derselben Sache betrachtet werden können. Das persönlichste Erleben, im erotischen Bereich, lieferte zuerst die Bilder, in denen diese Erfahrung Gestalt gewann. Sappho nennt den Eros ein „süßbitteres Wesen“ (Fr. 131 L.—P.), Anakreon nimmt Catulls „odi et amo“ vorweg (Fr. 79 D.) oder spricht vom Eros, der ihn mit großem Hammer schlug wie ein Schmied und kühlte im winterlichen Wildbach (Fr. 45 D.). Was der einzelne in subjektivem Erleben schmerzhaft empfindet, bereitet einen Gedanken vor, der in der Philosophie zum Ausdruck der Seinerkenntnis wird. Die Einsicht in den Kampf der Gegensätze als Triebkraft allen Geschehens vollendet sich im Gedanken von deren Einheit: „Sie verstehen nicht, daß es, auseinanderstrebend, mit sich selbst übereinstimmt: eine gegenstrebige Harmonie, wie bei Bogen und Leier“ heißt es bei Heraklit (Fr. 51 D.—K.) und „Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Sättigung und Hunger. . .“ (Fr. 67 D.—K.). Auch hier freilich äußert sich das Selbstbewußtsein der Philosophie als Kritik an der Dichtung, die ihrer Erkenntnis doch so sichtbar vorgearbeitet hat. Hesiod hatte (Theogonie 748 ff.) Tag und Nacht in ihrer wechselweisen, aber doch einander ausschließenden Bezogenheit beschrieben, Heraklit übt heftige Kritik: „Lehrer der meisten ist Hesiod; von ihm meint man, daß er am meisten gewußt hat; von ihm, der doch Tag und Nacht nicht erkannte; ist es doch eins“ (Fr. 57 D.—K.).<sup>14</sup>

Ein Grundzug der hier aufgezeigten Beziehungen von Lyrik und Philosophie ist die Übertragung von Erfahrungen und Erkenntnissen, die im menschlichen Lebensbereich, dem individuellen und dem gesellschaftlichen, gewonnen wurden, in die außermenschliche Natur. In der Dichtung finden wir also den Ausgangspunkt für eine Denkform, die dann eine wesentliche (wenn auch bisweilen überschätzte und einseitig interpretierte) Bedeutung für die frühe Philosophie gewinnen sollte: die soziomorphe Interpretation von Naturprozessen, die Projektion des gesellschaftlichen Kosmos in das Weltall<sup>15</sup>. Einer der bedeu-

<sup>14</sup> Die Einheit der Gegensätze enthüllt sich in ihrer Tiefe in der Erkenntnis, daß das eine das andere bereits in sich hat und so die Verwandlung ermöglicht. Mochte sich die Beziehung der Philosophie auf die Dichtung auch hier, oberflächlich gesehen, vor allem als Kritik äußern, so hat doch die Dichtung auch in diesem Fall die Erkenntnis eines wichtigen Merkmals der objektiven Dialektik vorbereitet.

<sup>15</sup> Vgl. zu dieser Denkform etwa G. Thomson, Die ersten Philosophen, Übers. aus dem Engl. von H.-G. Heidenreich und E. Sommerfeld, Berlin 1961, 128 ff., Die Frage, wie mit Hilfe solcher Denkmodelle Fortschritte in der wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt erzielt werden konnten, ist noch nicht genügend untersucht. Eine Verkennung des komplizierten Verhältnisses von Ideologie und Wissenschaft bedeutet es, die Projektionen ausschließlich mit Ideologie im Sinne falschen Bewußtseins in Verbindung zu bringen, wodurch ihre Bedeutung für den realen Erkenntnisgewinn geleugnet wird. Die für die Aufdeckung solcher Denkstrukturen im übrigen verdienstvollen Arbeiten von E. Topitsch (vor allem: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, Wien 1958) krankten an diesem Mangel. Zu einseitig in dieser Hinsicht bisweilen auch Thomson (vgl. etwa a. O. 265 f.).

tendsten Sätze, die am Anfang der griechischen Philosophie stehen, hat eben diese Denkstruktur zur Grundlage: „Woraus die Dinge entstehen, in eben dieses vergehen sie auch nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit“ (Anaximander, Fr. 1 D.—K.). Am Anfang der griechischen Philosophie steht die Ahnung einer umfassenden, den gesellschaftlichen und natürlichen Kosmos umschließenden Gesetzmäßigkeit. Längst ist erkannt, und W. Jaeger hat es besonders eindrücklich formuliert<sup>16</sup>, daß hinter dem von dem Philosophen entworfenen Bild die Institution der Polis steht, mit ihrer regulierenden Funktion gegenüber den Einzelgliedern, die in die Schranken verwiesen werden, sobald sie den vom Gesetz vorgeschriebenen Spielraum überschreiten.

Auch hier war die Dichtung Vorläufer der Philosophie, in Gestalt von Solons politisch-ethischer Paränese<sup>17</sup>. Im Zentrum von Solons politischem Denken steht das Bemühen, im Interesse des Ausgleichs tiefer, jäh aufgebrochener sozialer Gegensätze die herrschende Aristokratie zu einer Politik des Kompromisses zu bewegen<sup>18</sup>. Der Politiker Solon sah aus der hemmungslosen Vergrößerung der Besitzunterschiede und der dadurch bedingten Störung eines relativen Gleichgewichts für die Bürgergemeinde eine existenzbedrohende Gefahr erwachsen. Der in quasi-philosophischen Kategorien denkende Dichter Solon suchte eine (notwendig unscharfe) Grenze durch die Unterscheidung eines gerechten und ungerechten Besitzererwerbs zu fixieren (Fr. 1 D.)<sup>19</sup>. Die Überschreitung dieser Grenze zieht nach seiner Lehre mit immanenter Folgerichtigkeit göttliche Strafe nach sich, die den

<sup>16</sup> Paideia, 1, 216 ff. Zur Bedeutung des Gedankens für die Entwicklung der frühgriechischen Philosophie vgl. G. Vlastos, Equality and justice in early Greek cosmologies, in: Studies in Presocratic Philosophy, ed. D. J. Furley and R. E. Allen, 1, London 1970, 56 ff.

<sup>17</sup> Vgl. W. Jaeger, Solons Eunomie, Sitzungsber. der Preuß. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1926, 69 ff.; ders. Paideia, 1, 187 ff.; H. Gundert, Archilochos und Solon, in: Das neue Bild der Antike, 1, Leipzig 1942, 130 ff.; H. Färber, Der weltanschauliche Rahmen der politischen Elegie Solons, Gymnasium und Wissenschaft. Festgabe zur Hundertjahrfeier des Maximiliansgymnasiums in München, München 1949, 156 ff.; G. Vlastos, Solonian justice, Classical Philology 41, 1946, 65 ff.; B. Snell, Dichtung und Gesellschaft, Hamburg 1965.

<sup>18</sup> So mahnt der Dichter, ein bestimmtes Maß zu wahren, das nur bei Strafe fundamentaler Störungen im Gefüge des gesellschaftlichen und politischen Lebens (Fr. 1, 71—73 D.) überschritten werden kann. Für diese frühe Periode erstaunlich, tritt bereits hier die später im gesellschaftstheoretischen Denken der Griechen ausgeprägte Kritik an einer maßlosen Vermehrung des Reichtums um seiner selbst willen hervor. Schon für Solon liegt die Gefahr und Schädlichkeit dieser Entwicklung darin, daß sie keine Grenze kennt, d. h. es begegnet schon hier der Kernpunkt der Aristotelischen Kennzeichnung der Chrematistik (Pol. I,9 1256 b 40 ff.).

<sup>19</sup> Solon betont, daß der Mensch durch seine Erkenntnisfähigkeit in die Lage versetzt ist, die Grenze zu bestimmen, die nicht überschritten werden darf, doch „schwer zu erfassen ist verborgenes Maß der Erkenntnis“ (Fr. 16 D.). Das Maß der Erkenntnis entspricht natürlich einem den Dingen als Erkenntnisobjekten immanenten Maß. Schwierig ist der Akt, durch den dieses Maß erfaßt und ins Bewußtsein gehoben wird, so daß es dazu dienen kann, die Grenzen menschlichen Handelns festzulegen.

einzelnen Schuldigen trifft, aber darüber hinaus auch die ganze Gemeinschaft in Mitleidenschaft zieht (Fr. 1, 25 ff. vgl. Fr. 3, 1 ff. D.). Wenn Solon zur Verdeutlichung dieses Gedankens einen Vergleich mit der Natur heranzieht, so deutet sich wiederum die Überzeugung von einer alle Sphären des Seins umgreifenden Gesetzmäßigkeit an (Fr. 10 D.):

Aus den Wolken entsteht das Wüten von Schnee und von Hagel,  
Und den Donner erzeugt aus seiner Flamme der Blitz.

So zerstören die Großen den Staat, so fällt in die Knechtschaft  
Der Tyrannengewalt in seiner Torheit das Volk.

(Übers. von Z. Franyó)

Hier ist der religiöse Gedanke eines persönlich strafenden Gottes zurückgedrängt zugunsten einer immanenten Gesetzmäßigkeit, die sich mit der linearen Konsequenz eines physikalischen Kausalzusammenhanges Geltung verschafft<sup>20</sup>. In der 1., der sog. Musenelegie, wacht Zeus über das Recht und bringt Vergeltung, aber die Art seines Eingreifens wird ausdrücklich von der Weise abgehoben, in der die Menschen, vom Jähzorn überwältigt, eine einzelne Schuld unmittelbar strafen. Die Strafe vollzieht sich auch hier mit eherner Konsequenz, gebunden an den Gedanken der zeitlichen Ordnung: früher oder später, aber unvermeidlich wird die Strafe folgen im Verlaufe der Zeit (Fr. 1, 8. 25 ff., 75f. vgl. Fr. 24, 3 D.). Ohne Anaximanders wahrhaft grandiosen Versuch, erstmals eine kosmische Gesetzmäßigkeit zu formulieren, verkleinern zu wollen, muß man es doch als erstaunlich bezeichnen, in welchem Umfang das diesem Versuch zugrundeliegende gedankliche Material bei Solon vorbereitet ist. Alle wesentlichen Elemente liegen bereit: die Grenzüberschreitung aus Pleonexie<sup>21</sup>, die die Strafe nach sich zieht; die Zeit als Faktor der Ordnung und Regulierung; die (hier freilich mit dem Blick auf die Polis vorgenommene) Parallelisierung gesellschaftlicher und natürlicher Vorgänge.

Der Gedanke der kosmischen Gerechtigkeit, wie er bei Solon hervortritt<sup>22</sup>, sollte in der weiteren Entwicklung des philosophischen

<sup>20</sup> Der Wille, in die Politik gestaltend einzugreifen, geht Hand in Hand mit einem bestimmten Maß an religiöser Aufklärung. Es wächst das Bewußtsein menschlicher Selbstverantwortung, wenn es auch noch keineswegs zu völliger Autonomie führt. Die Polisgötter werden gerechtfertigt: Sie sind gut, das Schlechte bringt allein der Mensch über den Staat (Fr. 3.8. D.).

<sup>21</sup> Zur Bedeutung dieses Gedankens bei Anaximander W. Jaeger, *Paideia*, 217 f., in Korrektur der früher verbreiteten Auffassung, daß das Dasein der Dinge als solches als eine „Sünde“ gedeutet werde. Vgl. dazu die Analyse von G. Vlastos, *Equality and justice in early greek cosmologies*, a. O. 76 ff.

<sup>22</sup> Zu der umstrittenen Frage, welche Rolle die kosmische Gerechtigkeit in der frühgriechischen Dichtung außerhalb der Linie Hesiod—Solon—Aischylos gespielt hat, vgl. die Untersuchung von V. N. Jarcho, Алкман, Гиппокоонтиды и мировая справедливость, *Вестник древней истории* 1970/3, 44 ff. Das zu unserem Themenkreis gehörende komplizierte Problem der kosmologischen Vorstellungen bei Alkman (vgl. etwa Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 289 ff.) konnte im Rahmen dieses Beitrags keine Berücksichtigung finden.



Denkens eine außerordentliche Bedeutung erlangen. Schon Solons Verbindung von kosmischem und menschlichem Sein deutet auf eine wesentliche soziale Funktion, die die Projektion soziomorpher Strukturen in den Kosmos erhalten sollte: Sie ist ihrem Wesen nach angelegt auf die Rückprojektion von der Natur in die Gesellschaft, um jenseits der auf Konvention oder Mythos sich gründenden Werte neue Normbegriffe *φύσει* zu sanktionieren. Nehmen wir die Ansätze bei Solon und Anaximander zusammen, dann wird deutlich, wie sich ein Denkschema entwickeln konnte, das auf der Ableitung gesellschaftlicher Normen aus einem übergreifenden, kosmischen Zusammenhang beruht, wie es, in ganz unterschiedlicher Ausprägung, bei Platon oder in der Stoa begegnet — einer *σχεῖν* baren Ableitung, denn in Wahrheit sind ja die vermeintlich der Natur abgezogenen Kategorien gesellschaftlicher Provenienz. Bei Heraklit sehen wir das Ergebnis: „... Alle menschlichen Gesetze nähren sich aus dem einen göttlichen. Denn dieses herrscht, soweit es nur will, und reicht aus für alle und ist allen überlegen“ (Fr. 114 D.—K.)<sup>23</sup>. Damit ist der Bereich unseres heutigen Themas jedoch bereits verlassen. Versuchen wir eine kurze Summe des Ausgeführten: Die Wechselbeziehungen von Lyrik und Philosophie geben uns Aufschluß über die enge, unlösbare Verbindung, die im frühgriechischen Denken zwischen der Bewältigung von Erfahrungen aus dem Lebensbereich des Menschen und den kühnen Vorstößen zur Begründung eines rationalen Weltbildes besteht — ein Zeichen mehr dafür, daß die traditionelle Scheidung in eine frühe naturphilosophische und eine im 5. Jh. einsetzende anthropologische Phase in der Entwicklung des griechischen Denkens zwar eine bedeutsame Verlagerung des Schwerpunktes richtig bezeichnet, aber aufs ganze gesehen doch nur eine relative Berechtigung hat.

Berlin.

R. Müller.

<sup>23</sup> Der Gedanke der übergreifenden Gesetzmäßigkeit, die das Leben der Menschen in das kosmische Geschehen einbindet, konnte also leicht zur Überschreitung der Grenzen zwischen kosmischen „Gesetzen“ und jenen Normen führen, die das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen regeln. Die Ableitung der letzteren aus den ersteren wird dort möglich, wo dem Kosmos mit einer „Weltvernunft“ auch eine „Gerechtigkeit“ im eigentlichen soziomorphen Sinn zugesprochen wird. Es ist höchst bedeutsam, daß bereits der antike Atomismus (wie die Sophistik) eine deutliche Grenze zwischen Naturgesetz und gesellschaftlichen Normen gezogen hat, indem er die menschlichen Gesetze als Produkt gesellschaftlich-historischer Entwicklung und Werk des Menschen, d. h. als *νόμος* entstanden, nicht *φύσει* vorgegeben erkannte, was zur heftigen Polemik Platons in den „Gesetzen“ (888 E ff.) führte (vgl. R. Müller, Die epikureische Gesellschaftstheorie, Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 5, Berlin 1972, 89 ff.). Zur Einordnung dieser Entwicklung in die Geschichte des frühgriechischen Denkens vgl. G. Vlastos, Equality and justice in early Greek cosmologies, 80 ff.