

POLITISCHE THEORIE UND PRAXIS BEI PLUTARCH

Die politischen Schriften Plutarchs nehmen in seinem Werk nur einen kleinen Raum ein. Gleichwohl lohnt die Beschäftigung mit ihnen, da sie Aufschluß über mehrere Fragen zu geben vermögen: (1) Wie sehen Plutarchs politische Theorie und sein Herrscherideal aus? (2) Wie wirken einzelne, aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. stammende Vorstellungen über die Aufgaben des wahren Staatsmannes und über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis weiter? (3) Wie schätzt Plutarch die politische Realität seiner Zeit ein?

Im folgenden soll auf diese drei Fragen näher eingegangen werden. Besonders das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis bei Plutarch ist bisher in der Forschung kaum und wenn, dann in einer eher summarischen Form untersucht worden¹. Als Grundlage der Untersuchung vermögen fünf Schriften Plutarchs zu dienen: Soll ein Greis den Staat führen? (*An seni sit gerenda res publica*), An den ungebildeten Herrscher (*Ad principem ineruditum*), Über die moralische Tugend (*De virtute morali*), Vorschriften zur Führung des Staates (*Praecepta gerendae rei publicae*), Der Philosoph hat am meisten mit Herrschern zu diskutieren (*Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*).

Alle diese Schriften sind vor dem Hintergrund einer eigenen praktischen Erfahrung des Autors in der Politik zu sehen. Plutarch schreibt nicht als reiner Theoretiker über politische und staatsrechtliche Probleme, vielmehr fließt in seine schriftstellerische Tätigkeit die in der Praxis gewonnene Erfahrung ein. Zwar hat er wohl nie ein besonders hohes Amt bekleidet – anderslautende späte Zeugnisse sind nicht vertrauenswürdig –, doch war er immerhin einige Male als Gesandter seiner Heimatstadt Chaironeia in Rom. Dieser politischen Aktivität ist wohl auch in erster Linie zuzuschreiben, daß er in Rom Mestrius Florus, einen Vertrauten Vespasians, dem er das römische Bürgerrecht verdankte, und Sosius Senecio, den Prokonsul Achaias, kennenlernte.

Plutarchs Tätigkeit in der griechischen Öffentlichkeit manifestiert sich besonders in zwei Ämtern: Er war Priester in Delphi, wie sich aus einer delphischen In-

¹ Abgekürzt zitiert wird folgende Literatur: G.J.D. Aalders, *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam 1982 (im folgenden: Aalders, 1982); C.P. Jones, *Plutarch and Rome*, Oxford 1972 (im folgenden: Jones, Plutarch); T. Renoirte, *Les 'conseils politiques' de Plutarque*, Löwen 1951 (im folgenden: Renoirte, *Conseils politiques*); K. Scott, *Plutarch and the Ruler Cult*, in: *TAPhA* 60, 1929, 117-35; E. Valgiglio, *Plutarco, Praecepta gerendae rei publicae*, Mailand 1976 (im folgenden: Valgiglio, Plutarco).

schrift der Amphiktyonen (SIG II³ 843) ergibt, und immerhin Archon Eponymos in seiner Heimatstadt Chaironeia, wie er selbst in den *Quaestiones convivales* (642 F, 693 F) vermerkt.

Um zunächst Plutarchs Politikbegriff zu präzisieren, eignet sich als Ausgangspunkt *An seni sit gerenda res publica* (791 C). Die Polemik gegen die Vertreter eines anderen Politikverständnisses charakterisiert Plutarch als einen in der sokratischen Tradition des 4. Jahrhunderts v. Chr. stehenden Akademiker, der unter der politischen Tätigkeit eine lebenslange Beschäftigung des Menschen versteht, die er nicht einstellt, sobald es kein aktuelles Bedürfnis mehr nach ihr gibt. Politik und philosophische Aktivität sind nach dieser Vorstellung nicht grundsätzlich voneinander verschieden, vielmehr als kontinuierliche Tätigkeiten miteinander vergleichbar, wie Plutarch am Beispiel des Sokrates ausführt (*An seni* 796 D = Dikaiarch Fg. 29 Wehrli).

Die idealistische Komponente dieses Politikbegriffes liegt auf der Hand. Er rechnet mit der Möglichkeit einer permanenten politischen Betätigung, die sich im Rahmen einer Demokratie allerdings nur bedingt verwirklichen läßt. Plutarch ist sich dessen bewußt, wie sich aus den *Praecepta gerendae rei publicae* (816 F) ergibt. Das Problem, die Vorstellung einer lebenslangen politischen Betätigung mit der politischen Realität in Einklang zu bringen, stellt sich für Plutarch freilich nicht. Für ihn ist nicht die Demokratie, sondern die Monarchie die beste Staatsform (*An seni* 790 A)². In dieser läßt sich die Forderung nach einer zeitlich nicht begrenzten politischen Tätigkeit zumindest mit Bezug auf den Monarchen aufrechterhalten. Die Monarchie ist für Plutarch jene Staatsform, die die meisten Mühen bereitet³. Der Gedanke weist ihn als Rezipienten sokratischer Lehre aus. Ihrzufolge sind die Monarchie und die Kunst des Herrschens anspruchsvoller als andere Tätigkeiten.

Die Präferenz für die Monarchie erklärt, warum Plutarch sich besonders eingehend über das ihm vorschwebende Herrscherideal äußert. Zunächst grenzt er seine Vorstellung von der hellenistischen Konzeption des Gottkönigs ab⁴. Der König ist vielmehr ein *Abbild* des Gottes, er nähert sich dem Vorbild im besten Falle durch seine Trefflichkeit an (*Ad principem ineruditum* 780 E)⁵. Das Ausüben des Herr-

² Vgl. E.N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity II*, Stockholm 1974, 262; H. Weber, *Die Staats- und Rechtslehre Plutarchs von Chaironeia*, Bonn 1959, 34 f.; Aalders, 1982, 33.

³ Vgl. *An seni* 790 A.

⁴ Vgl. *De Alex. M. fort.* 338 A-B; *De Is. et Os.* 360 C; *De laud. ips.* 543 E. Scott, 117-35; R. Flacelière, *L'opinion de Plutarque sur l'apothéose*, in: REG 61, 1948, 94-98; M. Cuvigny, *Plutarque, Œuvres morales*, Tome XI 1, Paris 1984, 31 f.; J.-C. Carrière-M. Cuvigny, *Plutarque, Œuvres morales*, Tome XI 2, Paris 1984, 41 Anm. 2.

⁵ *Ad princ. inerud.* 780 E ἄρχων δ' εἰκὼν θεοῦ τοῦ πάντα κοσμοῦντος, οὐ Φειδίου δεόμενος οὐδὲ Πολυκλείτου καὶ Μύρωνος, ἀλλ' αὐτὸς αὐτὸν εἰς ὁμοίτητα θεῶι δι' ἀρετῆς καθιστὰς καὶ δημιουργῶν ἀγαλμάτων τὸ ἥδιστον ὀφθῆναι καὶ θεοπρεπέστατον. – D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris 1969, 85 f., bezweifelt zu Unrecht, daß die Vorstel-

scheramtes ist, wie Plutarch in der Numa-Vita (6,2)⁶ formuliert, ein Dienst für die Gottheit. Der Monarch sorgt dafür, daß die göttliche Dike und Themis auf Erden realisiert werden⁷. Das ist eine alte, seit der Ilias und Hesiods Erga bekannte Vorstellung, derzufolge der gute König gerecht ist und Zeus' Gerechtigkeit repräsentiert.

Zu diesem traditionellen Element des Herrscherideals gesellt sich in Plutarchs Modell etwas Neues: Er entwickelt ein Analogiemodell in *Ad principem ineruditum* (781 F – 782 A), in dem sich die Gottheit und die Gesetzlichkeit als ihr Abbild in den Städten analog der Sonne als einem Abbild der göttlichen Größe verhalten. In engem Zusammenhang mit dieser Konzeption steht die Überzeugung, daß der König das göttliche Gesetz als lebendiges Wort, als ἔμψυχος λόγος, in sich hat (*Ad principem ineruditum* 780 C). Dies kommt der Vorstellung vom lebendigen Gesetz, vom νόμος ἔμψυχος, nahe, die sich bereits im 4. Jahrhundert v. Chr. ausgeprägt findet⁸. Der besonnene Herrscher wird nach Plutarch dieses Gesetz in sich als eine Instanz haben, die ihn anhält, sich um das, was zu tun ist, zu kümmern (780 D).

Was die Herrschertheorie betrifft, so erweist sich Plutarch als Platoniker. Er kennt Platons Forderung im Staat (473 c 11 f.), daß die Philosophen zu Königen oder letztere zu Philosophen werden müßten, um eine Stadt von ihren Übeln zu befreien. In der Numa-Vita (20,9) zitiert er wörtlich aus dieser Maxime und heißt sie gut⁹. Numa als der ideale römische König genügt nach Plutarch (Num. 20,8) dieser Forderung¹⁰. Er erreichte das schönste Ziel jeglicher Politik, nämlich den Bürgern ein ruhiges und glückliches Leben zu ermöglichen (Num. 20,12), und erwies sich als bester Herrscher. Für Plutarch (Num. 20,3 ff.)¹¹ ist er der Friedensstifter. Selbst seine Kalenderreform erklärt Plutarch teilweise mit dem Primat seiner Friedenspolitik (Num. 19,9).

Auf der anderen Seite ist sich Plutarch der Differenz zwischen der Theorie des idealen Herrschers und der politischen Praxis bewußt. In der politischen Realität läßt sich, so seine Überzeugung, die platonische Forderung nach dem Philosophenherrscher kaum verwirklichen. So erklärt sich, daß in Plutarchs politischer Theorie

lung vom Herrscher als Abbild des Gottes Plutarchs Überzeugung entspricht. Vgl. auch Num. 4,11 f., wo Plutarch mit göttlichem Einfluß auf Numa und Lykurg rechnet.

⁶ Vgl. auch *Ad princ. inerud.* 780 D; Aalders, 1982, 34.

⁷ Vgl. auch Num. 6,2; 6,3: Numa als Δίκης ἐταίρος.

⁸ Vgl. dazu Aalders, ΝΟΜΟΣ ΕΜΨΥΧΟΣ, in: P. Steinmetz (Hrsg.), *Politeia und Respublica, Palingenesia 4*, Wiesbaden 1969, 315-29, E.R. Goodenough, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, in: *Yale Classical Studies 1*, 1928, 55 ff.

⁹ Vgl. Aalders, 1982, 41.

¹⁰ Vgl. auch Scott, 134; S. Swain, *Plutarch's Lives of Cicero, Cato, and Brutus*, in: *Hermes 118*, 1990, 192 f.

¹¹ Analog Liv. 1,21,6; Cic. *De re publ.* 2,27; Dion. Hal. *Ant.* 2,60,4; 2,76,3.

ein anderes Element Aufnahme findet, das der platonischen Konzeption im Grunde widerspricht. In der Schrift *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* (777 Af., 779 B-C) entwickelt er den Gedanken, daß der Philosoph als Ratgeber des Herrschers fungieren solle. Diese Vorstellung ist aristotelisch und nicht platonisch¹². Auf der Grundlage dieses Dogmas ist es Plutarch möglich, die reinen Theoretiker und die Verfechter einer unpolitischen Lebensweise zu kritisieren. Die Stoiker als Vertreter der ersten Gruppe greift er in *De Stoicorum repugnantis* (1033 B-F, 1034 B), die Epikureer als Repräsentanten der zweiten Gruppe in *Adversus Colotem* (1127 B-C) an.

Das aristotelische Dogma vom Philosophen als politischem Ratgeber ist in stärkerem Maße als Platons Forderung an der Praxis orientiert. Von daher vermag es nicht zu überraschen, daß Plutarch in diesem Zusammenhang Gedanken entwickelt, die im Unterschied zu seinem Herrscherideal realistisch wirken und darauf abzielen, in Praxis umgesetzt zu werden. Realistisch ist zunächst sein Urteil, daß der philosophische Logos, mit dem ein Philosoph auf einen Staatsmann einwirken soll, in seiner Macht begrenzt ist (*Max. cum princ.* 776 F). Auf der anderen Seite ist sich Plutarch bewußt, daß der Staatsmann die Anlage zum ἀγαθός haben muß. Dies gilt, so sein Urteil, um so mehr für die politische Betätigung, als die politische Trefflichkeit die vollendete Form der Tüchtigkeit ist¹³. Die hier nur angedeutete Rangordnung, in der die politische Areté höherwertig als andere Tugenden ist, ist letztlich ebenfalls aristotelisch. Sie findet sich zu Beginn der Nikomachischen Ethik.

Die von Plutarch angedeutete Wertschätzung der natürlichen Veranlagung, der Physis, deren es bedarf, um richtig, also sittlich wertvoll zu handeln, hindert ihn andererseits nicht daran, den Wert der Übung der Areté für den Staatsmann zu betonen. Plutarch stellt in *An seni sit gerenda res publica* die praktischen und theoretischen Künste in dieser Hinsicht auf eine Ebene, indem er zum Vergleich den Geometer und Mathematiker heranzieht. Wie beide dauernd ihre theoretischen Überlegungen anstellen müssen, um nicht ihre Fähigkeiten zu vermindern, so bedarf der Politiker der Redekunst und der praktischen Übung, um nicht an Spannung zu verlieren (*An seni* 792 D). Die Theorie, die sich dahinter verbirgt, geht von der Prämisse aus, daß die sittliche Trefflichkeit ein Gut ist, das verlorengehen kann. Sie entstammt der Sokratik (Xen. Mem. 1,2,19-23). Plutarch formuliert dieses Dogma

¹² Vgl. Arist. Fg. 647 R.³ = Fg. 2, p. 62 Ross; vgl. auch Dio Chrys. 49, 3 ff. Falsch Aalders, 1982, 41, der als Basis des plutarchischen Gedankens die „central thesis“ der Politeia, daß die Philosophen herrschen sollen, ansieht. Die Konstellation Herrscher – Philosoph als Ratgeber ist natürlich älter als Aristoteles. Einschlägig ist in diesem Zusammenhang der aus Sophokles' *Aias Lokros* stammende Vers σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν ξυνουσίαι (Fg. 14 Radt), der in der sokratischen Diskussion des idealen Herrschers bei Platon und Antisthenes eine wichtige Rolle spielt. Aristoteles ist jedoch der erste, der diesen Gedanken der Ratgeber-tätigkeit des Philosophen im Dienste des Herrschers zu einer politischen Maxime formt.

¹³ Vgl. Cat. mai. 30,3. Aalders, 1982, 5. Vgl. auch *Praec. gerendae rei publicae* 807 C.

indirekt in *An seni sit gerenda res publica* (792 D) und spricht es explizit in *De laetenter vivendo* (1129 D) aus.

Welcher Eigenschaften bedarf es nach Plutarch nun im einzelnen, um die politische Kunst gut auszuüben? In seinen erhaltenen politischen Schriften findet sich kein systematischer Entwurf¹⁴. Von Nutzen ist in diesem Zusammenhang jedoch die Schrift *De virtute morali*, die zur Interpretation seiner politischen Philosophie und Theorie heranzuziehen ist.

Plutarch schließt sich zu Beginn von *De virtute morali* (440 D) der aristotelischen Dichotomie in dianoetische und ethische Tugenden an, wengleich er ein anderes Begriffspaar, ἠθικὴ - θεωρητικὴ, gebraucht. Wie Aristoteles in der Nikomachischen Ethik (6,5, 1140 b 4 ff.), so rechnet er die Phronesis, also die Vernunft, zu den dianoetischen Tugenden, deren Ziel die Praxis ist (*De virt. mor.* 443 E). Sie ist nach Plutarch dort am Werk, wo es um die Beratung und das praktische Handeln mit Bezug auf den Menschen geht. Auch dies entspricht aristotelischer Lehre (EN 6,5, 1140 a 24 ff.). Nach Aristoteles ist die Phronesis vorzügliches Kennzeichen des Wohlberatenen und eine vernünftige, wahrhaftige und auf die Praxis bezogene Haltung. Sie wirkt sich dort aus, wo es um das für den Menschen Gute und Schlechte geht (1140 a 5 f.). Das theoretische Wissen schließt Plutarch wie Aristoteles als für den Staatsmann unnötig aus.

Die auf die Praxis bezogene Haltung, die Plutarch in diesem Zusammenhang einnimmt, erhellt auch aus den Komponenten, die er als wesentlich für den Politiker erachtet (*An seni* 792 D): Die politische Haltung sei Wohlberatenheit, Phronesis, Gerechtigkeit, dazu eine Erfahrung, die auf den richtigen Moment abziele, und eine Fähigkeit, die Überredung erzeuge. Drei Begriffe, die Wohlberatenheit, die Erfahrung, die den passenden Moment anvisiert, und die Fähigkeit zur Überredung sind erklärungsbedürftig. Die beiden ersten Begriffe bezeichnen die Befähigung, im richtigen Augenblick das Richtige zu planen und zu tun. Die εὐβουλία, die Wohlberatenheit, ist ein Schlagwort bereits im 4. Jahrhundert v. Chr. Der Wohlberatenere hat es mit Dingen zu tun, die einem ständigen Wandel unterliegen. Im Unterschied zur theoretischen Weisheit bedarf der εὐβουλος auch des glücklichen Zufalls.

Mit der Erfahrung, die auf den richtigen Moment abzielt, ist die Treffkunst des Staatsmannes gemeint, der viele Möglichkeiten hat, das Ziel zu verfehlen, jedoch nur eine, es zu treffen¹⁵. Die Vorstellung, die sich dahinter verbirgt, geht auf die Pythagoreer zurück. Ihrzufolge ist das Schlechte unbegrenzt, das Gute hingegen ge-

¹⁴ Zwar besitzen wir nicht die *Politica* (Katalog des Lamprias Nr. 52), so daß ein derartiges Urteil zu einem gewissen Grade hypothetisch bleiben muß (vgl. auch Aalders, 1982, 7), doch ist angesichts der erhaltenen politischen Schriften fraglich, ob Plutarch in den *Politica* dem Leser eine Art theoretische Pragmatie bot.

¹⁵ Vgl. *De virt. mor.* 444 B ὅθεν ἕκαστον ὦν πράττομεν αἰεὶ μοναχῶς μὲν κατορθοῦται πλεοναχῶς δ' ἀμαρτάνεται· τὸ γὰρ βαλεῖν τὸν σκοπὸν ἓν ἐστὶ καὶ ἀπλοῦν, ἀστοχοῦσι δ' ἄλλοτ' ἄλλως, ὑπερβάλλοντες τὸ μέτριον ἢ προαπολείποντες. Vgl. auch Arist. EN 2,5, 1106 b 26 ff.

hört zum Begrenzten. Die Fähigkeit zur Überredung umschreibt Plutarch mit dem Ausdruck *πειθοῦς δημιουργὸς δύναμις* (*An seni* 792 D). Er erinnert deutlich an die Definition der Rhetorik, die der Platonische Gorgias im gleichnamigen Dialog gibt (*Gorg.* 453 a 2). Plutarch adaptiert diese Definition jedoch in Platonischer Weise. Der Politiker darf sich der Rhetorik eben nicht zu jedem Zweck bedienen. Es ist entscheidend, ob das angestrebte Ziel auch gut ist.

Plutarch lehnt in den *Praecepta* (802 E) die panegyrische Rhetorik für den Staatsmann ab. Auch die formale Fähigkeit zur Dihairesenbildung heißt er in derselben Schrift (802 F) nicht gut. Dies richtet sich wohl gegen die zeitgenössische Praxis der Sophistik, die Hörer durch dieses Können zu beeindrucken¹⁶. Zu dieser Kritik fügt sich die Sophistenpolemik in *De audiendo* 46 E, wo Plutarch das Angenehme und Betörende ihres Vortrages mit dem anstrengenden Hören eines philosophischen Logos kontrastiert. Nicht die bloße Kunstfertigkeit, sondern das unverstellte ἦθος und die Wahrheit sollen den Vorrang haben.

Vor diesem Hintergrund erhebt sich die Frage, wie Plutarch die politische Wirklichkeit einschätzt und in welchem Maße er an die Realisierung seiner theoretischen Vorstellungen glaubt. Plutarch ist im wesentlichen Realist. So sehr er im Rückgriff auf große Persönlichkeiten wie Numa oder Perikles das Bild des idealen Staatsmannes zeichnet, so sehr ist er sich doch bewußt, daß die politische Realität ein Verhalten erfordert, das sich nur bedingt an Beispielen aus der Zeit des Peloponnesischen Krieges oder der römischen Frühzeit orientieren kann. Für Plutarch ist die römische Herrschaft über Achaia eine unverrückbare Gegebenheit, nach der sich der griechische Politiker in seinem Handeln zu richten hat. In den politischen Schriften findet sich kein Hinweis auf eine kritische Distanz zu Rom oder gar ein Indiz, das Plutarch als Verfechter eines idealen Freiheitsbegriffes erscheinen ließe. Er befürwortet vielmehr, wie sich besonders in *De fortuna Romanorum* (317 B-C) zeigt, Roms Hegemonie als das Ergebnis und den Höhepunkt eines historischen Prozesses, der gleichsam teleologisch zu deuten ist¹⁷. Die *Pax Romana* kommt, wie er in *De tranquillitate animi* (469 E) andeutet, dem Idealzustand nahe. Denn sie ermöglicht, so sein Urteil, Redefreiheit, politische Aktivitäten, aber auch Muße.

Plutarchs Einschätzung der politischen Realität und sein aus ihr resultierendes Programm erhellen am deutlichsten aus den *Praecepta gerendae rei publicae*. Bei der Schrift handelt es sich um einen politischen Protreptikos, adressiert an Menemachos, einen reichen, wohl noch jungen Aristokraten aus Sardes, zugleich jedoch um eine Art Handbuch, das nicht nur für den konkreten Anlaß bestimmt ist, sondern mit dem Plutarch eine breitere griechische Öffentlichkeit zu erreichen versucht¹⁸.

¹⁶ Zur Dihairesismethode vgl. *De aud. poet.* 23 A; *De comm. not.* 1081 F; etwas anders als *De audiendo* 46 E ist Cic. 50,2, wo Plutarch an Demosthenes' Rede die Genauigkeit und Technik, die noch die der Sophistik übertrafen, lobt.

¹⁷ Vgl. auch *Pyth. or.* 408 B; *De tranqu. an.* 469 E das Lob der *Pax Romana*; Aalders, 1982, 54.

¹⁸ Zum Alter des Menemachos vgl. K. Mittelhaus, *De Plutarchi praeceptis gerendae rei*

Positive Empfehlungen, die sich an den Bedürfnissen der Tagespolitik orientieren, und literarische Polemik gegen anderslautende philosophische Positionen verbinden sich in den *Praecepta* zu einer eigenartigen Mischung, die es schwer macht, den konkreten praktischen Nutzen dieser Schrift zu bestimmen. So polemisiert Plutarch zu Beginn der *Praecepta* (798 B) gegen Philosophen, die an Politiker Mahnungen richten, aber nicht Lehren vermitteln, die der Politik angemessen sind. Es handelt sich hierbei gewiß um mehr als um den alten Topos, mit dem sich ein Autor im Proömium von seinen literarischen Vorgängern distanziert, um das Neue der eigenen Position anzukündigen. Plutarch polemisiert gegen die Stoiker¹⁹. In *De Stoicorum repugnantiis* (1033 B-C) wirft er Zenon, Kleanthes und Chrysipp vor, eine große Zahl theoretischer Schriften über den Staat, das Herrschen und Regiertwerden, die Rechtsprechung und die Rhetorik verfaßt, nichts jedoch in der politischen Praxis vollbracht zu haben. Diesen Vorwurf der bloß theoretischen Beschäftigung mit der Politik komplementiert die Kritik in den *Praecepta*, eine philosophische Protreptik zu betreiben, die wirkungslos bleibt, weil sie sich nicht in Praxis umsetzen läßt.

Die polemische Distanzierung von der Stoa zeigt, daß Plutarch sein eigenes politisches Programm für praxisnah und realistisch hält. Die ethische Grundlage, die er für das Handeln des Politikers fordert (800 A), erweist ihn zwar als Platoniker – auch Platon bewertet im *Gorgias* (503 b 8 ff.) den guten Staatsmann danach, ob er die Bürger einer Polis sittlich verbessern kann – doch begnügt er sich nicht damit, auf den innigen Zusammenhang von Ethik und Politik hinzuweisen. Vielmehr diskutiert er, ausgehend von dieser Basis, im 10. und 11. Kapitel der *Praecepta* Möglichkeiten, die politische Tätigkeit zu beginnen. Plutarch gibt, wie das Beispiel Solons zeigt (805 D), dem langsameren, sichereren Beginn den Vorzug vor einem schnellen und glänzenden Aufstieg, der nicht gefahrlos ist. Diese Präferenz findet ihre Erklärung in der Einschätzung der politischen Realität. Plutarch sieht, daß unter dem römischen Prokonsul keine Möglichkeit für große politische Taten besteht. Die Städte erlauben keine Hegemonien, keinen Sturz von Tyrannen und keine Bündnisse. Nötig und möglich sind öffentliche Prozesse und Gesandtschaften zum Kaiser (805 A). Hier äußert sich der Praktiker, der aus eigener Erfahrung und Anschauung spricht. An dieser Stelle zeigt sich aber auch, welche Kluft zwischen dem theoretischen

publicae, Diss. Berlin 1911, 27; K. Hubert–M. Pohlenz–H. Drexler, *Plutarchi Moralia* V 1, 58; T. Renoirte, *Conseils politiques*, 69. Anders A. Barigazzi, *Note critiche ed esegetiche agli scritti politici di Plutarco III*, in: *Prometheus* 10, 1984, 37–64, hier: 37 f. Renoirte 65 f. sieht in den *praecepta* „une lettre ouverte“; vgl. auch E. Valgiglio, *Plutarco*, XVII.

¹⁹ Vgl. auch Valgiglio, *Plutarco*, 83 zu 798 B. Daß Plutarch sich auch gegen die Epikureer wendet, wie Valgiglio annimmt, ist eher unwahrscheinlich, da sie der Vorwurf, eine praxifeme politische Theorie zu entwickeln, nicht trifft.

schen Modell, das Plutarch mit Bezug auf den idealen Staatsmann entwirft, und der Wirklichkeit besteht.

Daß der griechische Politiker in seinem Handlungsspielraum äußerst eingeschränkt ist, wird von Plutarch als ein Faktum vorausgesetzt. So erklärt sich der Vergleich mit einem Schauspieler, der auf den Souffleur hören muß und nicht die vorgegebenen Versmaße und Rhythmen vernachlässigen darf (813 E). Die Grenzen des Handelns werden von den Römern gezogen. Plutarch schätzt diesen Zustand am Ende der *Praecepta* (824 C) als einen Vorteil ein. In diesen Zusammenhang fügt sich, daß er den Rekurs auf die Taten der Vorfahren, mit dem Politiker die Menge zur Nachahmung stimulieren wollen, als unvernünftig ablehnt (814 A).

Aus der Begrenztheit des Spielraums der Griechen zieht Plutarch Konsequenzen für das Verhalten des Politikers einer griechischen Polis, die sich als regelrechtes Programm, das nicht auf eine bestimmte Stadt oder einzelne Personen zugeschnitten ist, interpretieren lassen (814 C ff.). Zunächst fordert er, sich einen der Mächtigsten zum Freund zu machen, um der eigenen Politik gleichsam eine feste Grundlage zu geben (814 C). Als Beispiele einer solchen nutzbringenden Freundschaft führt er Polybios, Panaitios und Scipio an. Auf den ersten Blick mag diese Empfehlung überraschen, wirkt sie doch erfolgsorientiert und wie ein Mittel, um den persönlichen Nutzen zu garantieren. In Wirklichkeit geht es Plutarch jedoch darum, das Wohl der Polis zu realisieren.

Mit Blick auf die politische Realität fordert Plutarch vom Politiker eine Politik der Balance (814 E). Die Notwendigkeit, den Römern zu gehorchen, muß in einer erträglichen Weise mit den Interessen der jeweiligen Vaterstadt in Einklang gebracht werden. Plutarch vermag diese Empfehlung auszusprechen, weil er davon überzeugt ist, daß die Römer die Rolle der Herren im Grunde nicht mißbrauchen wollen (814 E). Eine Abweichung von dieser Regel führt er nicht auf die Römer selbst, sondern auf das Fehlverhalten der Griechen gegenüber dem Prokonsul zurück (814 E-F). Zwar nennt Plutarch keine Beispiele für die von ihm getadelte übertriebene Inanspruchnahme des Prokonsuls durch griechische Politiker, doch wird deutlich, daß er sich an der politischen Realität orientiert. Um Abhilfe zu schaffen, empfiehlt er zwei Maßnahmen, die darauf abzielen, in der Polis Eintracht zwischen Demokraten und Aristokraten bzw. zwischen Parteien innerhalb des Adels herzustellen: Die, die nicht an der Macht beteiligt sind, sind dadurch zu besänftigen, daß man ihnen das Recht auf Gleichheit einräumt, die Mächtigen aus dem Kreise der Aristokratie dadurch, daß man sich nachgiebig zeigt (815 A). Es handelt sich hierbei um eine Art solonischen Ausgleichs, der darauf abzielt, jeder Partei die angemessene Ehre zukommen zu lassen²⁰.

²⁰ Plutarch bezeichnet dieses Verfahren als eine ‚politische Heilung‘ (815 A). Der Vergleich zwischen dem Politiker und dem Arzt ist alt. Platon bedient sich seiner im *Politikos* (295 b 10 ff.), um zu zeigen, daß der wahre, wissende Staatsmann nicht ständig an die Gesetze gebunden ist, falls er ein höheres Wissen besitzt. Aristoteles verwendet ihn in der *Nikoma-*

Wie Platon vertritt auch Plutarch den Standpunkt, daß der Staatsmann nicht ständig an die geschriebenen Gesetze gebunden ist (817 E). Zwar repräsentieren sie das Allgemeinwohl (817 D), doch gibt es Ausnahmen, die das Handeln des Politikers ohne die Zustimmung der Gesetze erlauben. Zu ihnen rechnet Plutarch Zwangslagen, in denen die *Nomoi* kein geeignetes Instrument darstellen. Unbedeutende Ziele schließt er ausdrücklich aus. Der Zweck, der ein Handeln wider die Gesetze rechtfertigt, ist wiederum das Wohl des Staates und seiner Mitglieder, wie das von Plutarch zitierte Beispiel des Epameinondas zeigt, der das Amt des Boiotarchen um vier Monate verlängerte, um in die Peloponnes einfallen zu können (817 E)²¹. Daß sich Plutarch der Gefahr des Mißbrauchs, die das politische Handeln jenseits der Legalität in sich birgt, bewußt ist, zeigt das Zitat des Tyrannen von Pherai, es sei notwendig, im Kleinen Unrecht zu tun, wenn man im Großen gerecht sein wolle (816 A)²². Plutarch verurteilt den hinter dieser Maxime stehenden Machtzynismus und qualifiziert sie als Ausspruch des absoluten Herrschers.

Zwei Punkte in Plutarchs politischem Programm verdienen besondere Aufmerksamkeit. Der erste betrifft sein Verhältnis zum Ehrgeiz, der zweite die Bewertung der Eintracht im Staat. An beiden läßt sich die Traditionsgebundenheit des Chaironeers, aber auch das Neue seiner Position erkennen. Plutarch lehnt das Streben nach äußeren Ehren, zu denen er schriftliche Enkomien und Standbilder rechnet, als schädlich ab. Nicht der Empfänger, sondern der Urheber derartiger Werke werde auf diese Weise gelobt (820 B). Als Beispiele eines richtigen Verhaltens nennt er bezeichnenderweise Philosophen (820 D f.): Epimenides, der für die rituelle Reinigung Athens nach einer Seuche keinen Lohn forderte²³, Anaxagoras, der auf die ihm von Lampsakos angebotenen Ehren verzichtete und forderte, statt dessen die Kinder am Tage seines Todes vom Unterricht zu befreien²⁴, und Pittakos. Dieser begnügte sich, als ihm die Bürger Mytilenes anboten, beliebig viel Land zu nehmen, mit dem, was er mit einem Speerwurf erreichen konnte²⁵. Die drei Anekdoten illustrieren das richtige Verhalten des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft und zeigen die Höherwertigkeit eines nicht am materiellen Gewinn orientierten Lebens.

Auf der anderen Seite stellt Plutarch fest, daß es durchaus zum politischen Menschen gehöre, nach wahrer Ehre und Ansehen zu streben (820 F – 821 C). Was

chischen Ethik (10,10, 1180 b 13-28), um die Affinität zu verdeutlichen, die zwischen der Methode der Politik und der der Medizin besteht.

²¹ Vgl. dazu auch Pelop. 25,2; *Reg. et imp. Apophth.* 194 A; *De laud. ips.* 540 D.

²² Vgl. dazu auch Arist. *Rhet.* 1,12, 1373 a 25 ff.

²³ Vgl. Diog. Laert. 1,110 f.

²⁴ Die Geschichte in einer abweichenden Form auch bei Diog. Laert. 2,14.

²⁵ Vgl. dazu auch *De Herod. malign.* 858 A-B. Eine andere Version, in der Pittakos als εὐσεβής erscheint, bei Diog. Laert. 1,75. Wieder anders Sosikrates (bei Diogenes): Pittakos habe nur ein kleines Stück Land behalten.

er darunter versteht, bringt er auf folgende Formel: Die wahre Ehre besteht im Wohlwollen der Bürger, das seinerseits aus dem Wohlwollen und der Gerechtigkeit resultiert, die man ihnen gegenüber zeigt (821 B). Plutarch gibt dabei zu verstehen, daß sich dieses Wechselverhältnis zwischen dem Vertrauen der Herrschenden und dem Wohlwollen der Untertanen nicht auf einen bestimmten Stand beschränkt. Im Gegenteil: Der aus niedrigen Verhältnissen Stammende vermag aufgrund seiner Tüchtigkeit das gleiche wie der Adlige zu erreichen, und ebenso gilt dies für den Armen gegenüber dem Reichen (821 C). Es handelt sich dabei nicht um einen radikal demokratischen Standpunkt. Plutarch propagiert nicht die arithmetische Gleichheit für alle, sondern entscheidend bleibt für ihn, ob der, der sich politisch betätigt, die Tüchtigkeit besitzt, die ihm Ansehen und Ehre ermöglicht.

Was die Eintracht im Staat betrifft, so rechnet sie Plutarch gegen Ende der *Praecepta* (824 C) neben dem Frieden, der Freiheit, dem ökonomischen Wohlstand und dem Besitz trefflicher Männer zu den größten Gütern einer Polis. Friede und Freiheit sind, so sein Urteil, gesichert und stehen in der Macht der Römer. Erneut kommt Plutarchs Wertschätzung der römischen Herrschaft zum Ausdruck. Der Wohlstand und gute Nachfahren liegen letztlich in den Händen der Götter. Damit formuliert Plutarch einen Solonischen Gedanken (Solon Fg. 13,9 West). Was nach ihm für den griechischen Politiker bleibt, ist das Bemühen, unter den Bürgern Eintracht und Freundschaft herzustellen. Auch hier geht Plutarch von der Beobachtung aus, daß die hellenische Position schwach ist und der Vernünftige es vorziehen wird, ein Leben in Ruhe und Eintracht zu genießen. Diese Haltung darf nicht mißverstanden werden. Plutarch empfiehlt nicht einen Rückzug aus dem politischen Leben und ebensowenig eine bloße Anpassung an die bestehenden politischen Verhältnisse in Achaia. Was er fordert, ist die Einsicht in die Grenzen politischen Handelns, die den Griechen gesetzt sind.

Die in der Polis etablierte Eintracht als ein politisches Gut findet schon im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. in den staats-theoretischen Debatten starke Beachtung. Es sei erinnert an Antiphons Schrift ‚Über die Eintracht‘ (VS 87 B 44 a), an Demokrit (VS 68 B 250. 255) und an Xenophon (Mem. 4,4,16), der die *ὁμόνοια* die wichtigste Bedingung für die Existenz einer Polis nennt²⁶. Plutarch knüpft an diese Tradition der politischen Diskussion an, ohne sich auf die Situation seiner Zeit zu beschränken. Was er vermitteln will, soll allgemein gültig sein. So ist zu verstehen, daß er die Überlegungen über die Eintracht im Staat an einen Lehrsatz knüpft, der sich bereits bei Aristoteles (Pol. 5,4, 1303 b 17 ff.)²⁷ findet und folgendermaßen lautet: Der Zwist im Staat entspringt oft im privaten Bereich, das Kleine ist oft Ursache des Großen (825 A). Der Satz ist Teil einer Stasis-Lehre. Plutarch bedient sich der gleichen Beispiele aus der Geschichte von Delphi und Syrakus wie Aristoteles (1303 b 20 ff.), nur ist die Reihenfolge umgekehrt. Wenn man nicht mit direk-

²⁶ Vgl. auch Isocr. 7,31 ff.

²⁷ 1303 b 17 ff. *Γίνονται μὲν οὖν αἱ στάσεις οὐ περὶ μικρῶν, ἀλλ' ἐκ μικρῶν, στασιάζουσι δὲ περὶ μεγάλων.*

ter Abhängigkeit Plutarchs von Aristoteles rechnen will, liegt die Annahme nahe, daß beide auf eine gemeinsame Quelle zurückgreifen²⁸. Doch wichtiger als die Quellenfrage ist der Grund dieses Zitats: Nach Plutarch bedarf es der Voraussicht, der Pronoia, um zu erkennen, wo im Kleinen der Keim für großes, der Polis drohendes Unheil entsteht. Die Pronoia ist eine Qualität, die seit Isokrates (2, 64) zur Beschreibung des vorbildlichen Staatsmannes in hellenistischer Zeit gehört.

Zum Vergleich sei ein kurzer Blick auf einen Zeitgenossen Plutarchs, den Redner Dion von Prusa, geworfen. Plutarchs Eigenart wird dadurch deutlicher²⁹. Die Parallelen zwischen beiden sind auffällig: Auch Dion weilte als Gesandter seiner Heimatstadt in Rom. Er wird Opfer der Verbannung unter Domitian und gelangt später in die Nähe Hadrians. Dion versucht wie Plutarch, in seinen Schriften auf die politische Praxis einzuwirken. Zu nennen sind besonders seine protreptischen Reden an die Städte Rhodos, Alexandria und Tarsos. Wie Plutarch mißt auch Dion der Eintracht in der Polis eine besondere Bedeutung bei, wie seine 40. Rede zeigt. Und wie der Chaironeer hält auch er die Monarchie für die beste Staatsform. Dies erhellt aus den ersten vier Reden.

Die philosophischen Voraussetzungen, unter denen Dion argumentiert, sind freilich anders. Er entwickelt seine politischen Vorstellungen auf der Grundlage der stoischen Philosophie. Seine politischen Reden rücken viel stärker in die Nähe der kynischen Diatribe. Sie haben einen belehrenden, an die Sittenpredigt erinnernden Ton, von dem in Plutarchs politischen Schriften nichts zu spüren ist. Dion legt ferner eine andere Geisteshaltung als Plutarch an den Tag. Er ist romantischer Klassizist, der der vergangenen Größe von Hellas, besonders der Kultur des 5. Jahrhunderts v.Chr., nachtrauert und sich als Epigone empfindet. Von Plutarchs realistischer und nüchterner Einschätzung der Wirklichkeit ist bei Dion wenig zu spüren.

Plutarch steht also mit seinen politischen Vorstellungen in einer auf Platon und Aristoteles zurückreichenden Tradition. In der Theorie ist er eher Platoniker, indem er die Platonische Forderung gutheißt, daß die Philosophen zu Königen oder die Könige zu Philosophen werden müßten, um das Glück einer Polis zu sichern. In Numa sieht er dieses Ideal verwirklicht. Zugleich zeigt der Rückgriff auf Numa, daß sich Plutarch der Utopie dieses Modells bewußt ist. In der politischen Gegenwart gibt es keinen Grund zu der Annahme, daß sich Platons Forderung realisieren ließe.

²⁸ O. Gigon, *Aristoteles: Politik*, Zürich ²1976, 343 zu 1303 b 19-26 rechnet mit einem Dialog des Aristoteles als gemeinsamer Vorlage und denkt vermutungsweise an den *Erotikos*, ohne dies freilich näher zu begründen.

²⁹ C.P. Jones, *Plutarch*, 117 ff. rückt ebenfalls Dion in die Nähe von Plutarch. Allerdings betont er zu stark die Gemeinsamkeiten, die zwischen beiden Autoren festzustellen sind, ohne die grundlegenden Differenzen zu berücksichtigen. Daß Plutarch und Dion, wie Jones 118 meint, aus einem gemeinsamen Reservoir von Argumenten schöpfen, bleibt eine bloße Behauptung.

Mit Bezug auf die Praxis orientiert sich Plutarch folglich an der Aristotelischen Forderung, daß ein Philosoph als Ratgeber des Herrschers fungieren solle. Er folgt damit einer Tradition, die sich besonders im Peripatos des 4. und 3. Jahrhunderts v. Chr. ausbildet³⁰. Die Politik ist nach dieser Vorstellung ein geradezu notwendiges Betätigungsfeld des Philosophen. Plutarch richtet sich mit dieser Konzeption gegen bloße Theoretiker wie die Vertreter der Stoa und gegen Philosophen, die wie die Epikureer für eine unpolitische Lebensweise plädieren.

Was die Rezeption Platonischer und Aristotelischer Dogmata betrifft, so ist entscheidend, daß Plutarch sie nicht zur bloßen Demonstration seiner Gelehrsamkeit verwendet. Auf der anderen Seite ist er nüchtern genug, um angesichts der schwachen Position Griechenlands gegenüber den Römern zu erkennen, daß die tradierten Vorstellungen vom idealen Herrscher und Staatsmann in der politischen Realität kaum Aussicht haben, mehr als Gedankenspiele zu sein. Plutarch erwartet nicht ernsthaft, einen griechischen Staatsmann nach dem Vorbild des römischen Idealherrschers Numa oder des Perikles formen zu können. Am ehesten erwecken unter seinen politischen Schriften die *Praecepta gerendae rei publicae* den Eindruck, als Protrepikos und Handbuch auf das politische Tagesgeschehen Einfluß nehmen zu wollen.

Die politische Realität seiner Zeit beurteilt Plutarch nüchtern und als Pragmatiker. Die römische Herrschaft ist für ihn kein Übel, sondern im Gegenteil ein Faktum, das er als Ergebnis eines historischen Prozesses befürwortet. Eine Bestätigung dieser Sicht liefert die Schrift *De fortuna Romanorum*. Plutarch vergleicht in ihr die römische Herrschaft mit dem sinnvollen Kosmos, der das Ergebnis einer schrittweisen Entwicklung aus dem Chaos ist. Für Plutarch stellt sich nicht die Frage, ob Roms Größe das Resultat der Tyche oder der Areté ist, sondern sie ergibt sich, so seine These zu Beginn von *De fortuna Romanorum* (316 C-D), aus dem planvollen Zusammenspiel beider Kräfte. Plutarch beseitigt mit dieser geschichtsphilosophischen dialektischen Überlegung in Anwendung auf das *imperium Romanum* die alte, bis ins 5. Jahrhundert v. Chr. zurückreichende Antithese zwischen dem bloßen Glück und der Tüchtigkeit. Dieser positiven Einschätzung der römischen Herrschaft entspricht sein politisches Programm in den *Praecepta*. Der griechische Staatsmann muß in seinem Handeln die Römer als Freunde, nicht als Herren verstehen, die nur ihre Macht ausspielen wollen. Er hat gleichzeitig zu erkennen, wie eng der politische Spielraum ist, in dem sich der griechische Politiker bewegt. Plutarch verurteilt den romantisch verklärten Blick auf die Freiheitstaten der Griechen des

³⁰ Zu nennen sind in diesem Zusammenhang besonders Demetrios von Phaleron und Straton von Lampsakos; zu beiden vgl. C. Mueller-Goldingen, Politik und Philosophie bei Aristoteles und im frühen Peripatos, in: AGPhilos 73, 1991, 17 ff.

5. Jahrhunderts v. Chr. Er plädiert für eine maßvolle Innenpolitik in den griechischen Städten, die es diesen erlaubt, den begrenzten Spielraum möglichst gut zu nutzen. Vor diesem Hintergrund ist die hohe Wertschätzung zu erklären, die Plutarch der Eintracht in den Städten entgegenbringt³¹.

Saarbrücken

Christian Mueller-Goldingen

³¹ Jones, Plutarch 112, geht sogar so weit, in dem Appell in den *Praecepta*, die Eintracht zu wahren, „the essence of Plutarch's message“ zu sehen.