

ΠΡΑΞΕΙΣ UND ΛΟΓΟΙ.
ZUR LITERARISCHEN TECHNIK IN
PLUTARCHS DIALOG *DE GENIO SOCRATIS*

Plutarchs Dialog *De genio Socratis* beginnt mit einem Rahmengespräch. Der Athener Archedamos bittet den Thebaner Kaphisias (den Bruder des Epameinondas, der sich als Gesandter in Athen aufhält), ihm und einigen anderen anwesenden Athenern detailliert über ein bedeutsames Ereignis des Jahres 379 zu berichten: die Wiedergewinnung der Freiheit Thebens durch die Rückkehr der von dem spartafreundlichen Regime vertriebenen Thebaner und die von diesen (zusammen mit den in der Stadt verbliebenen Mitverschworenen) gewaltsam erkämpfte Beseitigung des spartanischen Joches. Archedamos ist jedoch nicht nur an den Einzelheiten dieser spektakulären πράξις interessiert, sondern auch an der Diskussion (λόγος), die in deren Umfeld stattgefunden und an der Kaphisias teilgenommen habe (575 D). Kaphisias ist gern bereit, von dem Geschehen zu berichten, und bestätigt ausdrücklich, daß seine Erzählung zum einen die πράξεις, zum anderen auch die ausgedehnten λόγοι enthalten wird (575 E).

Durch diese Einführung hebt Plutarch dem Leser von vornherein ein spezifisches Strukturmoment dieses Dialogs ins Bewußtsein: das Nebeneinander bzw. die Verschränkung einer Ebene der Handlung mit einer solchen umfänglicher theoretischer Diskussion, und er fordert ihn damit implizit auf, diesem Nebeneinander seine Aufmerksamkeit zuzuwenden und sich nach einem möglichen gedanklichen Konnex der beiden Ebenen, d.h. nach der Funktion ihrer Verschränkung, zu fragen. Diese Frage stellt sich im Fortgang der Lektüre umso dringlicher und irritierender, als es zwischen πράξις (Vorbereitung und Durchführung der Befreiungstat der Verschworenen) und λόγοι (theoretische Diskussion über Götterzeichen und das δαιμόνιον des Sokrates) keinerlei offenkundige Berührungspunkte und keine thematische Verbindung zu geben scheint – in auffälligem Gegensatz sowohl zum platonischen *Phaidon*, an den sich Plutarch bei der Dialoggestaltung in vielfacher Weise anschließt¹ und in dem die λόγοι

¹ Vgl. dazu C. Kahle, *De Plutarchi ratione dialogorum componendorum*, Diss. Göttingen 1912, 83 ff.; A. Corlu (Hg.), *Plutarque. Le démon de Socrate*, Paris 1970, 17 f. Ausführliche Erörterung der Berührungen mit dem *Phaidon* neuerdings bei P. Wälchli, *Studien zu den literarischen Beziehungen zwischen Plutarch und Lukian – ausgehend von Plutarch: De genio Socratis und Lukian: Philopseudeis*, München/Leipzig 2003. Bereits das Rahmengespräch verweist geradezu programmatisch auf das platonische Vorbild: Dort erbittet Echekrates von Phaidon einen möglichst detaillierten Bericht, und dieser ist gern dazu bereit, da er Zeit habe (58 D); dem entspricht bei Plutarch die Bitte des Atheners und die Reaktion des Kaphisias (575 D–E). Ferner richtet sich die Erzählung jeweils an eine Gruppe von Zuhörern.

über die Unsterblichkeit der Seele in engster Beziehung zur Gesprächssituation und zum Geschehen (den letzten Stunden und dem Tod des Sokrates) stehen, als auch zu Plutarchs *Erotikos*, einem Dialog, der ähnlich wie *De gen. Socr.* eine Handlungsebene (die erotischen Aktionen zwischen Ismenodora und Bakchon) und eine Ebene der Diskussion (Erörterungen über die Liebe) miteinander verschränkt, dabei aber immer dasselbe Thema (das Wesen und die Macht des Eros) im Auge behält. Angesichts dieses Sachverhalts ist es nicht verwunderlich, daß die Frage nach dem besonderen Verhältnis zwischen *πρᾶξις* und *λόγοι*, wie es sich in *De gen. Socr.* darstellt, die Interpreten seit langem beschäftigt². Die Beantwortung dieser Frage bedeutet zugleich die Antwort auf die damit implizierte Frage nach der thematischen Einheit des Dialogs – und hier ist ein breiter Konsens der Forschung noch nicht erzielt. Allerdings sind in einigen neueren Studien Interpretationsansätze verfolgt worden, die m.E. die richtige Richtung einschlagen und die geeignet sind, die lange und kontrovers verhandelte Problematik einer Lösung zuzuführen³. Indem ich im folgenden erneut den Beziehungen zwischen der Handlungs- und der Diskussionsebene und der spezifischen Weise ihrer Verschränkung in *De gen. Socr.* nachgehe, möchte ich die Ergebnisse dieser Arbeiten stützen und weiter ausbauen und dabei zugleich die literarische Kunst stärker, als bisher geschehen, ins Licht rücken, die der Autor bei der Gestaltung des Dialogs entfaltet. Bei dieser Zielsetzung kann ich auch an einen eigenen Beitrag anknüpfen, der unlängst eine ähnliche Fragestellung im Blick auf den *Erotikos* verfolgt hat⁴. Es konnte dort gezeigt werden, wie eng in diesem Dialog die beiden Ebenen der *πρᾶξις* und *λόγοι* miteinander verknüpft sind, wie sie sich gegenseitig spiegeln, wie die eine die andere illustriert und wie dadurch auch die Handlung eine quasi-argumentative Funktion gewinnt⁵. Dasselbe lite-

² Vgl. etwa Kahle (wie Anm. 1) 88 ff.; K. Ziegler, Plutarchos von Chaironea, Stuttgart 1964 (= RE 41. Halbbd.), 204; Corlu (wie Anm. 1) 82 ff.; M. Riley, The purpose and unity of Plutarch's *De genio Socratis*, in: GRBS 18, 1977, 257 ff.; J. Hani (Hg.), Plutarque. Œuvres morales. Tome VIII, Paris 1980, 60 ff.; P. Desideri, Il *De genio Socratis* di Plutarco: Un esempio di "storiografia tragica"?, in: Athenaeum 62, 1984, 569 ff.; R. Lamberton, Plutarch, New Haven/London 2001, 179 ff.

³ A. Barigazzi, Una forma d'arte matura: Il dialogo 'drammatico', in: A. B., Studi su Plutarco, Florenz 1994, 183 ff.; ders., Una nuova interpretazione del *De genio Socratis*, ebd. 213 ff.; K. Korus, *De genio Socratis*. Analyse und Interpretation eines plutarchischen Dialogs, in: B. Kühnert/V. Riedel/R. Gordesiani (Hgg.), Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert, Bonn 1995, 267 ff.; A. Georgiadou, Vita activa and vita contemplativa: Plutarch's *De genio* and Euripides' *Antiope*, in: I. Gallo/B. Scardigli (Hgg.), Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco, Neapel 1995, 187 ff.

⁴ B. Effe, Die Liebe der Ismenodora. Zur Funktion der Rahmenhandlung in Plutarchs *Erotikos*, in: WJ 26, 2002, 99 ff.

⁵ Fortführung dieses Interpretationsansatzes bei B. Feichtinger, Soziologisches und Sozialgeschichtliches zu Erotik, Liebe und Geschlechterverhältnis, in: H. Görgemanns/B. Feichtinger/F. Graf/W. Jeanrond/J. Opsomer, Plutarch. Dialog über die Liebe, Tübingen 2006, 236 ff., hier: 252 ff.

rarische Verfahren bestimmt – in noch komplexerer und kunstvollerer Weise – auch den Dialog *De gen. Socr.*⁶

Neben der impliziten Aufforderung, die Verschränkung von Handlungs- und Diskussionsebene zu beachten, enthält das Einleitungsgespräch eine weitere, nahezu explizite Leseranweisung. Archedamos erbittet von Kaphisias einen genauen und detaillierten Bericht, und er begründet dies mit einem Vergleich: Wie die feinsinnigen und kunstverständigen Betrachter eines Bildes sich nicht mit einer nur oberflächlichen und umrißhaften Anschauung begnügten, sondern mit Hilfe der genauen Erfassung aller Details ein Urteil über das perfekt Gelungene und das Mißlungene (τῶν καλῶς ἢ τοῦναντίον γεγονότων) abgaben, so unterscheide sich auch im Blick auf reale Geschehnisse der anspruchsvolle Betrachter von dem geistig Stumpfen. Während dieser sich mit den Hauptlinien und dem Resultat einer Handlung zufrieden gebe, richte jener seine Aufmerksamkeit eher auf die Details großer Leistungen (τῶν ὑπ' ἀρετῆς ὅσπερ τέχνης μεγάλης ἀπειργασμένων); denn bei dem Resultat habe oft der Zufall (τύχη) seine Hand im Spiel, in den Details dagegen zeigten sich Leistungskraft, Wagemut und Vernunft der Akteure (575 B–C)⁷. Damit ist die Rollenverteilung für den folgenden Bericht des Kaphisias klar umrissen: Kaphisias (d.h. der Autor) wird eine genaue, detailreiche Darstellung des Geschehens liefern, und die Zuhörer (d.h. die Leser) haben die Aufgabe, dabei zum einen die Momente des Zufalls zu erfassen, vor allem aber die einzelnen Aktionen und Akteure genau zu betrachten und sachverständig zu beurteilen und hier, wie bei einem Kunstwerk, das Lobenswerte und Vorbildliche von dem Kritikwürdigen und Defizitären zu unterscheiden. Während die thebanische Befreiungstat in Plutarchs Pelopidas-Vita pauschal als „herrliche Tat“, als leuchtendes Beispiel bürgerlicher ἀρετή gefeiert wird (8. 13)⁸, darf der Leser hier also eine detailliertere Darstellung und eine stärker differenzierte Sicht erwarten, die unter den Akteuren Licht und Schatten verteilt und vielleicht sogar einen von ihnen gegenüber den anderen in besonderer Weise positiv herausstellt.

Daß der Autor genau dies in der Tat beabsichtigt, wird sogleich zu Beginn der Erzählung des Kaphisias deutlich. Die thebanischen Verschwörer haben sich im Haus des

⁶ Die Arbeit von A. Aloni, *Ricerche sulla forma letteraria del De genio Socratis* di Plutarco, in: *Acme* 33, 1980, 45 ff., enthält zwar manche gute Beobachtungen, bekommt aber dieses wesentliche Moment des literarischen Verfahrens nicht in den Griff. Dasselbe gilt für F.E. Brenk, *Tempo come struttura nel dialogo "Sul daimonion di Socrate" di Plutarco*, in: G. d'Ippolito/I. Gallo (Hgg.), *Strutture formali dei "Moralia" di Plutarco*, Neapel 1991, 69 ff.

⁷ Der Text ist an dieser Stelle korrupt (detaillierte Erörterung bei Barigazzi, *Una forma* [wie Anm. 3] 192 ff.), der Sinn aber einigermaßen klar.

⁸ Zu Ähnlichkeiten und Differenzen der beiden Darstellungen der Befreiungstat vgl. Kahle (wie Anm. 1) 71 ff. (mit Plädoyer für die Priorität der Vita; ausdrückliche Zustimmung bei Ziegler [wie Anm. 2] 204 f.); Corlu (wie Anm. 1) 22 ff. (ohne Entscheidung der Prioritätsfrage; so auch Hani [wie Anm. 2] 58 f.). Ich halte die Priorität der Vita für sehr wahrscheinlich, möchte dies jedoch hier nicht eigens erörtern.

(an einer Wunde laborierenden) Simmias versammelt⁹. Da erhalten sie die Nachricht, die Verbannten wollten gegen Abend heimlich in die Stadt zurückkehren und benötigten ein ihnen offenstehendes Haus, um dort zunächst unterzutauchen. Als Charon so gleich sein Haus dafür zur Verfügung stellt, kommentiert der Seher Theokritos dies gegenüber Kaphisias mit einem kritischen Seitenhieb auf dessen (abwesenden) Bruder (576 D–E): Charon sei kein Philosoph und auch nicht besonders gebildet; aber er nehme doch freiwillig und spontan die größte Gefahr um der Vaterstadt willen auf sich, wohingegen Epameinondas, der sich doch durch seine Erziehung zur ἀρετή vor allen Böotern auszuzeichnen meine, es an Einsatzwillen und Tatbereitschaft fehlen lasse (ἀμβλύς ἐστι καὶ ἀπρόθυμος). Dabei gebe es keine bessere Gelegenheit, sich zu bewähren, als die gegenwärtige Situation. Dieser Kritik begegnet Kaphisias mit folgender Rechtfertigung (576 F–577 A): Epameinondas verhalte sich wie ein guter Arzt. Wie dieser, wenn er eine Krankheit „ohne Eisen und Feuer“ zu heilen verspricht, sich nicht zwingen lasse, die Mittel „des Schneidens und Brennens“ anzuwenden, so halte sich sein Bruder, wenn er mit dem Weg, den er als richtig erachtet, bei den anderen nicht durchdringt, von denen fern, die die Stadt mit Mord und vergossenem Bürgerblut befreien wollen¹⁰. Er wolle selbst von Blut unbefleckt und ohne Schuld bleiben (φόνου καθάρων ... καὶ ἀνάτιον) und so der Gerechtigkeit und dem Nutzen des Staates dienen – dies umso mehr, als es im Verlauf des geplanten Befreiungsaktes mit Sicherheit bei einigen zu Exzessen der Gewalt kommen werde.

Hier tritt, zunächst als Gegenstand des Gesprächs noch indirekt, die Gestalt des Epameinondas in den Blick: als eines Philosophen, der mit Besonnenheit und Vernunft agiert, beharrlich seinen Prinzipien treu bleibt und sich nicht auf einen Weg drängen läßt, den er für falsch hält¹¹. Diese Gestalt evoziert schon hier, zunächst nur in vagen Umrissen, diejenige des Sokrates – und es wird im folgenden immer deutlicher werden, daß Epameinondas als thebanischer *Socrates alter* agiert und daß er in dieser Funktion die zentrale Figur des Dialogs darstellt, in der dessen scheinbar so divergierende Linien und Themen konvergieren und zu thematischer Einheit gebündelt werden¹². Wenn das

⁹ Diese Figur dient zum einen dazu, den Bezug auf den platonischen *Phaidon* zu unterstreichen; darauf zielt auch das Detail, daß Simmias durch die Wunde an sein Haus gebunden ist – so wie der Sokrates des *Phaidon* an das Gefängnis. Zum anderen fungiert Simmias aufgrund seiner philosophischen Interessen und seiner Kenntnis des Sokrates als Gewährsmann und anerkannte Autorität im Blick auf sokratische Philosophie und Lebensführung.

¹⁰ Der Text ist korrupt, aber soviel ist klar: Epameinondas will wie ein guter Arzt vorsichtig und ohne Anwendung von Gewalt vorgehen; aber dieser Rat findet bei den anderen Patrioten kein Gehör.

¹¹ Dieses Bild entspricht dem der Pelopidas-Vita (3 f.): Epameinondas habe (im Gegensatz zu Pelopidas) ein philosophisches Leben in Armut gewählt. Beide Thebaner hätten die gleiche Veranlagung zur ἀρετή gehabt; aber während Pelopidas sich stärker dem γυμνάσει-σθαί gewidmet habe, habe Epameinondas sich auf das Lernen und Philosophieren verlegt.

¹² Die Stilisierung des Epameinondas als eines zweiten Sokrates ist schon von Kahle (wie Anm. 1) 85 ff. angemessen herausgearbeitet worden; vgl. auch Corlu (wie Anm. 1) 19 f.

vorsichtige, distanzierte Verhalten des Epameinondas von Theokritos im Vergleich mit der in spontanem Wagemut zutage tretenden ἀρετή des Charon als anstößig empfunden und kritisiert wird, so sieht sich der Leser angehalten, sich hier selbst ein eigenes Urteil zu bilden: Zeigt das Verhalten des Epameinondas einen Mangel an ἀρετή, oder ist das Gegenteil der Fall? Die Richtung dieser Urteilsbildung gibt ihm die Entgegnung des Kaphisias vor, und zu einem endgültigen Urteil wird ihn das nun folgende Zusammenspiel von πράξεις und λόγοι führen¹³.

Dieses Zusammenspiel beginnt damit, daß der Autor nach einigen Bemerkungen zur Situation und zum Fortgang der geplanten Tat (577 A–E) einen ersten (der Ebene der λόγοι angehörenden) Einschub präsentiert, dessen thematische Funktion sich dem Leser erst bei genauerem Hinsehen erschließt (577 E–579 D). Man unterhält sich über die Öffnung des Grabes der Alkmene und die Absicht des Agesilaos, die Grabfunde nach Sparta zu überführen. Dieser Textabschnitt weist zunächst voraus auf ein im folgenden akzentuiertes Motiv: das Grab des Lysis; der kritikwürdige Umgang des Agesilaos mit dem Grab der Alkmene fungiert als Negativfolie für das vorbildliche Verhalten anderer (u.a. des Epameinondas) gegenüber dem Grab des Lysis. Sodann präludiert die Passage insofern der bald danach einsetzenden dämonologischen Diskussion, als im Zusammenhang mit der Graböffnung Götterzeichen (σημεῖα) erwähnt werden¹⁴; und die Tatsache, daß diese Zeichen die Spartaner in Sorge versetzen (578 A; vgl. auch 577 D), erinnert den Leser an die bevorstehende Befreiungstat. Das thematisch bedeutsamste Moment stellt jedoch eine göttliche Weisung dar, die auf einer mit dem Grab verbundenen Tafel enthalten ist und deren Wortlaut erst mit Mühe und auf Umwegen entziffert werden muß: Die Griechen sollten Ruhe und Frieden halten, sich der Philosophie hingeben und mit Vernunft, nicht mit Gewalt die Rechtsstreitigkeiten entscheiden (579 A). Diese Weisung, die durch einen den Deliern ergangenen, inhaltlich identischen Orakelspruch noch bekräftigt wird (579 B–D), erinnert den aufmerksamen Leser an das Verhalten und die Prinzipien des Epameinondas und gibt ihm Anlaß zu der Vermutung, daß dessen kritische Distanz zur gewaltsamen Befreiungstat vielleicht im Einklang mit göttlichen Willensäußerungen steht¹⁵.

Das folgende Handlungsmoment gibt dieser Vermutung weitere Nahrung, insofern nunmehr (allerdings mit einer die Spannung des Lesers steigernden Verzögerung)

und Desideri (wie Anm. 2) 576 f. Daß dieser ‚böotische Sokrates‘ die zentrale, einheitsstiftende Figur des Dialogs darstellt, machen erst Barigazzi und Korus (wie Anm. 3) deutlich.

¹³ Bemerkenswert ist eine motivisch-strukturelle Parallele zum *Erotikos*: Auch dort wird der Leser auf der Handlungsebene mit einem scheinbar anstößigen Verhalten konfrontiert (der als skandalös empfundenen erotischen Aktivität einer Frau); auch dort soll er sich darüber ein eigenes Urteil bilden, indem er Handlungs- und Diskussionsebene aufeinander bezieht. Vgl. im übrigen auch die Situation im *Phaidon*: Sokrates muß sich mit λόγοι für sein ‚anstößiges‘ Verhalten angesichts des nahen Todes rechtfertigen (63 A–B, 69 D–E).

¹⁴ Vgl. Kahle (wie Anm. 1) 88 f.; Desideri (wie Anm. 2) 577 ff.

¹⁵ Vgl. Barigazzi, *Una nuova interpretazione* (wie Anm. 3) 220 ff.; Korus (wie Anm. 3) 272 ff.

Epameinondas selbst auf der Bühne erscheint und in bestimmter Weise agiert. Der neue Handlungsstrang war schon zuvor (das Gespräch über das Grab der Alkmene unterbrechend) bedeutsam angekündigt worden: In der Nacht sei am Grabmal des Lysis ein unbekannter Fremder gesehen worden, der sich am Morgen nach den Söhnen des Polymnis (d.h. Kaphisias und Epameinondas) erkundigt habe (578 D–E). Nunmehr betritt Polymnis das Haus des Simmias und sagt, Epameinondas bitte die Anwesenden, auf sein Kommen zu warten, da er den Fremden mit ihnen bekannt machen wolle. Es handle sich um einen Pythagoreer, einen „edlen Mann“, der aus Italien gekommen sei, um infolge „klarer Traumzeichen“ am Grab des Lysis Spenden darzubringen. Er wolle dem Epameinondas mit viel Geld Dank abstatten für dessen seinerzeitige Fürsorge für den alten Lysis und so dessen Armut (πενία) abhelfen. Der Fremde habe die Absicht, die leiblichen Überreste des Lysis nach Italien zu überführen, „sofern sich dem nicht ein δαϊμόνιον widersetzt“ (579 D–F).

An dieser Stelle (d.h. bevor Epameinondas mit dem Fremden im Haus des Simmias eintritt) hakt Galaxidoros mit einer Kritik der Zeichengläubigkeit des Pythagoreers ein und setzt damit eine breiten Raum einnehmende Diskussion über Zeichen, Traumweisungen und insbesondere das δαϊμόνιον des Sokrates in Gang. Diese Dialogebene der λόγοι scheint die thematisierte πράξις (die thebanische Befreiungstat) ganz aus den Augen zu verlieren, oder besser: Der Leser ist angehalten, hier nach einem Konnex zu suchen und dabei vor allem auf die Figur des Epameinondas zu achten. Daß diesem hier eine entscheidende Funktion zukommt, wird schon durch ein auffälliges Strukturmoment bei der Darstellung der dämonologischen λόγοι nahegelegt. Diese entfalten sich in zwei Stufen: Auf der ersten, noch sehr vorläufigen Stufe (die von Galaxidoros, Theokritos, Polymnis und Pheidolaos getragen wird) ist man von wesentlichen Einsichten oder gar einem Konsens noch weit entfernt (579 F–582 C). Erst als auf der zweiten Stufe anerkannte Autoritäten wie Simmias und der fremde Pythagoreer ihre Auffassungen zu der Streitfrage darlegen, kommt es zu definitiven Klärungen und zu einem verbindlichen Konsens (588 C–594 A). Die beiden Phasen der λόγοι werden getrennt durch eine längere Textpassage, in der Momente der Handlung thematisiert werden und wo Epameinondas im Mittelpunkt des Geschehens steht (582 C–588 C). Hinsichtlich dieses Strukturmoments und der dadurch bewirkten Verschränkung der beiden Ebenen der πράξις und der λόγοι besteht eine verblüffende Analogie zur dialogischen Gestaltung des *Erotikos*. Auch dort vollzieht sich die (erotologische) Diskussion in zwei Stufen, einer vorläufigen und einer (schließlich von Plutarch selbst getragenen) definitiv-verbindlichen, und auch dort werden die beiden Phasen der λόγοι durch einen spektakulären Akt der Ismenodora-Handlung unterbrochen¹⁶. Angesichts dieser auffälligen Analogie¹⁷ darf man erwarten, daß die Verschränkung der beiden

¹⁶ Vgl. dazu im einzelnen die oben Anm. 4 genannte Arbeit des Verf.

¹⁷ Dabei ist allerdings ein Unterschied bemerkenswert: Während Ismenodora (und die ganze mit ihr verbundene Aktion) im Hintergrund bleibt und nur als Gegenstand von Berich-

Ebenen in *De gen. Socr.* dieselbe Funktion hat wie im *Erotikos*: Die eine Ebene spiegelt sich in der anderen, beide stützen sich argumentativ wechselseitig. Dies gilt es im folgenden zu verdeutlichen.

Auf der ersten Stufe der dämonologischen Diskussion¹⁸ dominiert die aufgeklärterationalistische Position des Galaxidoros¹⁹: Die Berufung auf *μαντεύματα* und Traumgesichte (wie es Polymnis von dem pythagoreischen Fremden berichtet hat) sei eines Philosophen, der doch allein der Vernunft verpflichtet sei, umso unwürdiger, als an solchen Phänomenen auch ganz gewöhnliche Leute teilhätten. Damit gäben sich manche aufschneiderisch den Anschein, *θεοφιλεῖς καὶ περιττοὶ τινες* zu sein – im Gegensatz zu Sokrates, der ohne solche prahlerischen Verbrämungen mit nüchterner Vernunft die Wahrheitssuche betrieben habe (579 F–580 C). Als Theokritos demgegenüber auf das *δαιμόνιον* des Sokrates verweist, das diesem als eine Art Schutzgeist zur Seite gestanden und ihn vor manchen Unannehmlichkeiten bewahrt habe (580 C–F), repliziert Galaxidoros mit einer rational-reduktionistischen Theorie: Bei einer vernünftigen Abwägung einer Sachlage gebe bisweilen ein unscheinbares *σύμβολον* (wie z.B. ein *παρμός* oder eine *κληδών*) den Ausschlag (580 F–581 A). Polymnis (der Vater des Epameinondas) bezweifelt, daß sich Sokrates in seinen Entscheidungen durch dergleichen habe bestimmen lassen, ein Mann, der sein ganzes Leben der Philosophie und Vernunft treu geblieben und sich nie von dem für richtig Erkannten habe abbringen lassen – so auch nicht von der Lebensform der *πενία*, wenn man ihm Geld anbot (581 C). Sokrates habe sich vielmehr von einer „höheren Autorität“ (*ὕπὸ μείζονος ἐπιστασίας καὶ ἀρχῆς*) zum Guten lenken lassen, von seinem *δαιμόνιον*, dank dessen er zum einen die sizilische Katastrophe vorhergesehen habe und zum anderen bei Delion einige Mitbürger gerettet habe und noch mehr hätte retten können, wenn man nur auf ihn gehört hätte (581 D–E). Galaxidoros beharrt auf seiner Position, ist aber bereit, sich durch die Autorität des Simmias eines anderen belehren zu lassen (581 F–582 C).

Ehe Simmias aus seiner genaueren, persönlichen Kenntnis des Sokrates heraus zu seiner Darlegung ansetzen kann (d.h. ehe die zweite Stufe der theoretischen Diskussion beginnt), findet eine Unterbrechung statt: Epameinondas tritt ein (so wie es der Leser nach der Ankündigung 579 D seit langem erwartet) – und er tritt damit dem Leser in diesem Dialog zum ersten Mal direkt vor Augen (582 D). Seine Nähe zu Sokrates hat sich inzwischen durch weitere Momente verdeutlicht, so zuletzt durch den Hinweis auf

ten und Gesprächen präsent wird, tritt Epameinondas als Handlungsbeteiligter dem Leser direkt vor Augen. Dadurch wird die Verknüpfung von *πράξεις* und *λόγοι* noch komplexer.

¹⁸ Die im Verlauf dieser Diskussion entwickelten Theorien und die dabei von Plutarch selbst bezogene Position brauchen hier nicht als solche erörtert zu werden. Vgl. dazu H. von Arnim, Plutarch über Dämonen und Mantik, Amsterdam 1921, 3 ff.; G. Soury, La démonologie de Plutarque, Paris 1942, 115 ff.; M. Detienne, La notion de daimon dans le pythagorisme ancien, Paris 1963; Corlu (wie Anm. 1) 45 ff.; K. Döring, Plutarch und das Daimonion des Sokrates, in: *Mnem* 37, 1984, 376 ff.

¹⁹ Zu dieser Position und ihrer Funktion im Rahmen der Diskussion vgl. Wälchli (wie Anm. 1) 61 ff. 93 f.

die teilweise verhinderte Wirksamkeit des sokratischen δαίμόνιον bei Delion (weil man Sokrates' Rat nicht Folge leistete): eine offenkundige Parallele zu Epameinondas' gescheitertem Versuch, die thebanischen Patrioten von einem anderen Weg der Befreiung als dem nunmehr eingeschlagenen zu überzeugen (576 F). Der Leser darf sich fragen, ob dieser Weg nicht der bessere gewesen wäre und manches Menschenleben gerettet hätte und ob nicht auch Epameinondas in seinem Verhalten unter der Einwirkung der „höheren Autorität“ eines δαίμόνιον stehe.

Sowohl diese Frage wie auch die in der dämonologischen Diskussion noch unentschiedene Streitfrage nach dem Wesen des sokratischen δαίμόνιον bzw. (allgemeiner) nach der Kompatibilität einer philosophisch-vernunftgemäßen Lebensführung und einer Orientierung an der Stimme einer „höheren Autorität“ werden nunmehr auf der Ebene der Epameinondas-Handlung ‚beantwortet‘. Der Leser erfährt zunächst aus dem Munde des Epameinondas, daß es sich bei dem Fremden, der zusammen mit Epameinondas eingetreten ist, um einen hoch angesehenen pythagoreischen Philosophen mit dem Namen Theanor handelt (582 E)²⁰. Dann entwickelt sich sogleich eine von freundschaftlichem Geist getragene Auseinandersetzung zwischen Theanor und Epameinondas. Der Pythagoreer möchte der Familie des Epameinondas Dank abstatten für die Fürsorge, die sie trotz ihrer πενία dem aus Italien geflohenen und in Theben Unterschlupf suchenden Pythagoreer Lysis sowohl zu dessen Lebzeiten wie auch nach seinem Tod hat ange-deihen lassen (582 E–583 C; vgl. 579 E). Doch Epameinondas lehnt das ihm als Dank gebotene Geld ab und beharrt darauf, seine Lebensform der πενία beizubehalten. Sein Haus habe keine Verwendung für das Geld – sowenig wie der Gesunde für Heilmittel (583 D–584 B). Damit zeigt er auf der Ebene der Handlung dieselbe Einstellung, die zuvor auf derjenigen der λόγοι dem Sokrates zugesprochen wurde (581 C). Seine Stillisierung als *Socrates alter* wird noch offenkundiger, wenn er im folgenden in einem regelrechten dialektisch-sokratischen Elenchos dem Pythagoreer gegenüber seinen Standpunkt begründet und die πενία als etwas sehr Positives, nämlich als eine ἄσκησις πρὸς ἀρετήν erweist (584 B–585 D). Epameinondas bewährt sich hier inhaltlich und formal als Philosoph in der Nachfolge des Sokrates, und das wird durch das ausdrückliche Lob des Simmias bestätigt: „Ein großer, ja, ein großer Mann ist Epameinondas“, er habe die beste philosophische Erziehung genossen (585 D)²¹. Doch damit nicht genug. Die folgende Bemerkung des Theanor läßt den Leser erkennen, daß Epameinondas nicht nur im Blick auf seine philosophische Orientierung und dialektische Kompetenz als zweiter Sokrates agiert. Auf die Frage, ob er an seiner Absicht der Überführung von Lysis' Überresten nach Italien festhalte, erklärt der Pythagoreer lä-

²⁰ Der sprechende Name („Gottesmann“) soll selbstverständlich die Autorität dieser Figur und ihrer Ausführungen erhöhen. Die Figur ist vermutlich fiktiv (vgl. Corlu [wie Anm. 1] 20 ff.).

²¹ Diese Funktion der πενία-Diskussion hat bereits Kahle (wie Anm. 1) 89 f. herausgearbeitet. Vgl. auch Corlu (wie Anm. 1) 19 f.; Barigazzi, Una nuova interpretazione (wie Anm. 3) 220 ff.; Korus (wie Anm. 3) 274 ff.

chelnd, Lysis wolle offenbar in Theben bleiben, da es ihm hier dank Epameinondas an nichts fehle. Denn er habe in der Nacht eine Stimme gehört mit der Anweisung, das Grab nicht anzurühren (vgl. 579 F). Außerdem sehe er, daß Epameinondas „sich desselben δαίμων für sein Leben bedient“ wie Lysis. Es gebe unzählige Lebenswege, aber nur wenige, auf welchen δαίμονες die Menschen führen. „Nach diesen Worten heftete Theanor seinen Blick auf Epameinondas und betrachtete gleichsam von neuem sein Wesen und seine Gestalt“ (585 E–586 A).

So mündet dieser Auftritt des Epameinondas in ein doppeltes emphatisches Lob: das des Philosophen (durch Simmias) und das des Mannes, dessen Leben unter der Führung eines δαίμων steht (durch Theanor). Dieses doppelte Lob, das bedeutsam etwa die Mitte des Dialogs markiert, akzentuiert die zwei wesentlichen Aspekte dieses zweiten Sokrates, den philosophischen und den dämonologischen, und bedeutet so implizit eine Widerlegung der theoretischen Position des Galaxidoros, wonach es eines Philosophen unwürdig sei, sich auf andere Autoritäten als die Vernunft zu berufen. Epameinondas, so erkennt der Leser, verkörpert herausragende ἀρετή, die durch das Zusammenwirken von philosophischer Vernunft und Führung durch einen δαίμων zustande kommt. Weiterhin sieht sich der Leser in seiner Vermutung bestärkt, daß Epameinondas' kritische Distanz zu der Befreiungstat nicht nur auf Erwägungen der Vernunft, sondern auch auf dem Einwirken eines δαιμόνιον beruht.

An dieser Stelle könnte die durch den Auftritt des Epameinondas unterbrochene dämonologische Diskussion (deren zweite, entscheidende Phase ja noch aussteht) fortgesetzt werden. Aber stattdessen erweitert der Autor den Einschub noch um eine weitere Episode aus der Ebene der Handlung (586 B–588 B). Diese Episode hat die Funktion, dem Verhalten des Epameinondas kontrastiv weiteres Profil zu verleihen²². Hippotheneidas (einer der Verschwörer) versetzt die Mitverschworenen in höchste Verwirrung und Aufregung. Er hat angesichts der feindlichen Übermacht und gewisser Indizien Angst, daß der geplante Anschlag unter großen Opfern mißlingen könnte, und plädiert deshalb für einen Aufschub. Darin sieht er sich auch durch Aussagen von Sehern und die ominöse Traumerscheinung eines Mitbürgers bestätigt. In seiner kopflosen Angst hat er eigenmächtig einen Boten beauftragt, zu den Verbannten zu reiten und sie von dem Plan der heutigen Rückkehr abzubringen. Während der Seher Theokritos den Zeichen, die Hippotheneidas ängstigen, eher eine günstige Bedeutung zuspricht, stellt sich heraus, daß der Bote durch einen Zufall an der Durchführung seines Auftrags gehindert wurde; und so kann der Anschlag doch weiterhin seinen ursprünglich geplanten

²² Klärende Ausführungen zur Funktion der Episode bei Barigazzi, Una forma (wie Anm. 3) 187 ff. Ganz unzureichend Kahle (wie Anm. 1) 85. Wenn der Erzähler betont, daß sich diese Episode unter nur wenigen Beteiligten abgeschieden „in einer Ecke des Peristyls“ (586 B), also fern von Epameinondas und ohne dessen Beteiligung abspielt, so soll auch dieses Detail dem Leser die Distanz des einen zu den Verhaltensweisen der anderen sinnfällig werden lassen.

Verlauf nehmen. Man hat zwar Angst; aber Kaphisias spricht dem Hippotheneidas doch Mut zu, „da auch die Götter zur Tat aufrufen“ (588 A–B).

In dieser Episode geht es darum, dem von festen Prinzipien geleiteten und deshalb ruhig-besonnenen Verhalten des Epameinondas die Kopflösigkeit und das ängstliche Schwanken anderer gegenüberzustellen, deren Handeln sich an unsicheren, ambivalenten Zeichen orientiert und auch den unkalkulierbaren Momenten des Zufalls unterliegt. Die Episode läßt erkennen, wie sehr es den πολλοί an philosophischer Vernunft und an verlässlicher Lenkung durch eine göttliche Stimme fehlt – im Gegensatz zu exzeptionellen Persönlichkeiten wie Epameinondas (und Sokrates).

Nachdem so die Dialogebene der πράξις die der dämonologischen λόγοι unterbrochen (tatsächlich jedoch, wie gezeigt, illustriert und im Blick auf Epameinondas als zweiten Sokrates konkretisiert) hat, kann diese nunmehr wieder aufgenommen und durch die seit langem erwartete Darlegung des Simmias fortgeführt werden. Wenn der Erzähler hier zu Beginn sagt, er habe (wegen seiner Absonderung in der sich um Hippotheneidas bildenden Gruppe) nicht hören können, was Simmias gegen die Theorie des Galaxidoros vorgebracht habe (588 C), so wird dem Leser damit im Nachhinein signalisiert, daß diese Theorie ja implizit bereits durch die Epameinondas-Handlung widerlegt wurde und daß er deshalb dafür keiner weiteren λόγοι bedarf. Simmias vertritt die Auffassung, unter dem δαιμόνιον des Sokrates habe man sich so etwas wie eine Stimme vorzustellen; es handle sich um die „Wahrnehmung eines λόγος“ (588 C). Ein „reiner und leidenschaftsloser“ Geist könne sich von einem stärkeren, göttlichen Geist anrühren lassen, und so sei es nicht verwunderlich, daß sich dieser höhere νοῦς oder λόγος wenigen exzeptionellen Menschen (τοῖς θείοις καὶ περιττοῖς ἀνδράσι) mitteile (589 C). Die λόγοι der δαίμονες hallten in denen wider, die über eine ruhige, tumultfreie Seele verfügen und „die wir heilige und dämonische Menschen (καὶ ἱεροῦς καὶ δαιμονίου ἀνθρώπους) nennen“ (589 D) – wie Sokrates, der in seinem δαιμόνιον einen Führer für sein Leben (ἡγεμόνα πρὸς τὸν βίον) gehabt habe, stärker und besser als unzählige Lehrer und Erzieher (589 E–F).

Der Leser, der dem Verlauf des Dialogs aufmerksam gefolgt ist, erkennt, daß diese Ausführungen über das sokratische δαιμόνιον auf Epameinondas zu übertragen sind, daß auch er zu den exzeptionellen Menschen gehört, die einer solchen Stimme teilhaftig werden; und er wird in diesem Wissen durch Simmias' Schlußakzent bestärkt, der bedeutsam an die Aussage des Pythagoreers erinnert, Epameinondas gehöre zu den wenigen, deren Lebensweg unter der Führung eines δαίμων stehe (586 A).

Nachdem Simmias anschließend die Geschichte der wunderbaren Erlebnisse des Timarchos vorgetragen hat (einen eschatologischen Mythos, der sich selbstverständlich dem Vorbild des *Phaidon* verdankt und der in gut platonischer Weise den λόγος in der Form des μῦθος illustriert und bekräftigt)²³, soll der Pythagoreer sich zu der Frage äu-

²³ Zum Timarchos-Mythos vgl. v. Arnim (wie Anm. 18) 17 ff.; Soury (wie Anm. 18) 153 ff.; Corlu (wie Anm. 1) 60 ff.

ßern. Der möchte diese Rolle an Epameinondas als einen Gleichgesinnten weitergeben. Doch dessen Vater winkt ab: Epameinondas sei seinem Wesen nach schweigsam und mit seinen Worten vorsichtig (σιωπηλὸν καὶ πρὸς τοὺς λόγους εὐλαβές), aber unersättlich im Lernen und Zuhören (592 F). Worauf zielt diese kurze Episode mit ihrer Akzentuierung des zu der verhandelten Sache schweigenden Epameinondas? Sie zielt wieder auf dessen Parallelisierung mit Sokrates. Wie dieser (und auch wie Theanor) steht er unter der Lenkung eines δαίμονιον, könnte sich also sehr wohl kompetent dazu äußern. Aber er tut es nicht – wieder wie Sokrates, von dem Simmias zuvor berichtet hat, dieser habe ihn, als er ihn einmal nach dem δαίμονιον fragte, ohne Antwort gelassen (588 C). Epameinondas ‚beantwortet‘ die Frage nach dem Wesen des δαίμονιον wie Sokrates ausschließlich mit seinem Handeln.

So muß also Theanor selbst seine Meinung darlegen. Sie entspricht im wesentlichen der Auffassung des Simmias²⁴: Es gebe „göttliche und gottgeliebte Menschen“, die unmittelbaren Zugang zum Göttlichen haben, während die πολλοί auf den Umweg über Zeichen und Mantik angewiesen seien²⁵. Denjenigen, die sich beharrlich und konsequent um ἀρετή bemühen, ständen δαίμονες als Schutzgeister zur Seite, die sie auf ihrem Weg unterstützen (593 A–594 A).

Auch diese Theorie soll der Leser auf Epameinondas übertragen. Das wird auch durch die nunmehr wiederaufgenommene (und bis zum Schluß des Dialogs reichende) Ebene der πράξις nahegelegt. Diese setzt damit ein, daß die Verschwörer Epameinondas bedrängen, sich an dem gewaltsamen Anschlag zu beteiligen. Der aber verweigert sich: Er stehe zwar mit den Freunden zum rechtzeitigen Eingreifen bereit, aber er werde keinen Bürger ohne Gerichtsurteil umbringen, zumal man später einige Männer benötige, die, unbefleckt von der Gewalttat, bei der Masse der Bürger das Vertrauen finden, selbstlos und in bester Absicht zu agieren (594 B–C). Damit bekräftigt Epameinondas seine Entscheidung, die der Leser bereits aus der Rechtfertigung kennt, mit der Kaphisias zu Beginn des Dialogs das Handeln seines Bruders gegenüber der Kritik des Theokritos verteidigt hat (576 F–577 A); und der Leser ist sich inzwischen sicher, daß diese Entscheidung nicht nur richtig ist, sondern daß Epameinondas dabei auch der Stimme seines δαίμονιον folgt²⁶.

²⁴ Zur wesentlichen Einheit der beiden Darlegungen (die natürlich Plutarchs Auffassung repräsentieren) vgl. Corlu (wie Anm. 1) 53 ff.; Döring (wie Anm. 18) 376 ff. Zur Theorie selbst (δαίμονες als Mittler zwischen Gott und Mensch): Y. Verniere, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris 1977, 249 ff.

²⁵ Die Unsicherheit und Ambivalenz solcher Zeichen und die Unzuverlässigkeit der darauf basierenden Mantik (die im Dialog durch den Seher Theokritos repräsentiert wird) waren ja auf der Handlungsebene mehrfach deutlich geworden. Auch die folgende πράξις wird hier weiteres Anschauungsmaterial liefern.

²⁶ Die Distanz des Epameinondas zu den anderen und ihrer Tat findet auch in einem Detail der Handlung ihren Niederschlag (594 C): Epameinondas zieht sich in das Haus des Simmias zurück (also dorthin, wo philosophische Gespräche geführt werden); die anderen begehen sich ins Gymnasion (und bereiten sich dort auf den nächtlichen Anschlag vor).

Die Darstellung der Rückkehr der Verbannten und des Verlaufs der gewaltsamen Befreiungstat verfolgt eine ähnliche Zielsetzung wie die Hippotheneidas-Episode. Wieder wird das Verhalten der πολλοί vor Augen geführt, damit es als kontrastierende Negativfolie dem des Epameinondas Profil verleiht. Das soll im folgenden an einigen Details verdeutlicht werden²⁷.

Wie in der Hippotheneidas-Episode spielen auch hier wieder Zeichen und Mantik eine Rolle. Als die Rückkehrer die Stadt betreten, sehen sie einen Blitz ohne begleitenden Donner, und sie deuten das als Zeichen dafür, daß die Tat herrlich, aber zugleich gefahrlos sein werde (594 E). Später, in einer Situation höchster Ungewißheit und Angst (der oligarchische Regent Archias hat Charon zu sich bestellt, und man befürchtet, der Anschlag sei verraten), erwägt man, sofort loszuschlagen, und das findet auch die Zustimmung des Sehers Theokritos, der auf günstige Opferzeichen verweist (595 F). In beiden Fällen zeigt der Fortgang der Handlung, daß diese Zeichen (von denen im übrigen in der Pelopidas-Vita keine Rede ist) trügerisch sind. Der Leser erinnert sich an die theoretischen Ausführungen des Theanor: An solchen Zeichen und deren ‚technischer‘ Deutung orientieren sich die πολλοί, während wenige Auserwählte (wie Epameinondas) unter der unmittelbaren Führung des Göttlichen stehen (593 C–D).

Ein weiteres Moment verbindet die Darstellung des Befreiungsaktes mit der Hippotheneidas-Episode: die Aufregung, Angst und Kopflosigkeit der Agierenden und die der τύχη verdankten unerwarteten Umschwünge der Handlung²⁸. Als Charon zu Archias bestellt wird, sind die Mitverschworenen außer sich vor Schreck, weil sie befürchten, Hippotheneidas habe aus Angst ihren Plan dem Regenten verraten (594 E–595 A)²⁹. Doch wenig später bringt Charon Entwarnung: Archias habe nur einen vagen Verdacht, und es sei nichts zu befürchten (595 F–596 C). Da können sich die Verschwörer wieder Mut zusprechen (596 C). Noch gefährlicher ist ein anderer kritischer Moment, bei dem die τύχη, als schon alles verloren scheint, eine „dramatische Peripetie“ herbeiführt (596 D–E): Archias wird aus Athen ein Brief mit der Nachricht des bevorstehenden Anschlags überbracht – aber im Rausch des Gelages legt er den Brief un-

²⁷ Vgl. im übrigen die treffende Interpretation von Barigazzi, *Una nuova interpretazione* (wie Anm. 3) 230 f.

²⁸ Dieses ‚dramatische‘ Moment der Handlung wird vom Autor ausdrücklich betont (596 D–E). Vgl. dazu Barigazzi, *Una forma* (wie Anm. 3).

²⁹ Charon selbst reagiert dagegen sehr gefaßt (595 B–D). Er fordert die Anwesenden auf, notfalls nicht „feige und ruhmlos“ sich zu ergeben, sondern tapfer für die Vaterstadt zu kämpfen. Das findet die Bewunderung der anderen. Aber Charon geht in seinem heldenhaften Patriotismus (den bereits sein spontaner Wagemut zu Beginn des Dialogs hat erkennen lassen: 576 D) noch weiter: Er übergibt den anderen seinen (erst 15jährigen) Sohn mit dem Auftrag, ihn zu töten, falls er selbst zum Verräter werden sollte. Das stößt auf Kritik, und man fordert Charon auf, in einer so bedrohlichen Situation das Kind besser in Sicherheit zu bringen. Doch der bleibt unbeirrt: Sein Sohn solle mit den anderen zusammen sein Leben für die Freiheit Thebens einsetzen. Da kommen vielen Anwesenden die Tränen – und der Leser ist angehalten, neben dem Vorbildlichen in Charons Verhalten doch auch das Verfehlt eines so exzessiven Patriotismus zu erkennen.

gelesen beiseite (596 E–F). In diesen kritischen Situationen wird deutlich, welche Gefahren und Ängste der geplante Anschlag impliziert, wie dessen schließlicher Erfolg immer wieder auf des Messers Schneide steht und von glücklichen Zufällen abhängt – und wie sehr Epameinondas im Recht ist, wenn er zu einer solchen Aktion Distanz hält.

Die eigentliche Befreiungstat selbst, d.h. die Überwältigung der spartahörigen Oligarchen, bestätigt die Erwartung des Epameinondas (577 A). Es kommt zu Exzessen der Gewalt, und es fließt viel Bürgerblut. Während dies in der Pelopidas-Vita (die ja den Akt pauschal als „herrliche Tat“ feiert) eher verdeckt wird, wird es in dem Dialog anhand bedeutsamer Details stark akzentuiert. Bei der Ermordung des Archias kommen auch einige andere zu Tode, die mit ihm am Gelage teilnehmen: so einige Sklaven und insbesondere der designierte Archon Kabirichos (597 A–C)³⁰. Bei der Überwältigung des Leontiadas muß sogar einer der Mitverschwörer sein Leben lassen (597 E–F), und die Befreiung der Gefangenen geht nicht ab ohne die Ermordung des Gefängnisaufsehers (598 A–B; in der Vita nicht erwähnt). An allen diesen Gewaltakten nimmt Epameinondas nicht teil. Aber er ist auch nicht untätig. Er greift vielmehr mit seiner Gruppe vom Heiligtum der Athena aus, wo er mit den Freunden Posten bezogen hat (vgl. 594 B), ein, nachdem die Mordtaten geschehen sind, und trägt dann – selbst von Blut unbefleckt – tatkräftig dazu bei, daß es zur definitiven Befreiung Thebens von dem Regime und dem spartanischen Joch kommt (598 C–F)³¹.

Auf diese Weise erhält der Leser abschließend noch einmal reichlich Gelegenheit, bei dem thebanischen Befreiungsakt das Lobenswerte von dem Kritikwürdigen zu unterscheiden (so wie es ihm zu Beginn des Dialogs nahegelegt wird) und die vorbildliche Rolle zu würdigen, die dabei dem Epameinondas zukommt. Epameinondas ist als *Socrates alter* ein „göttlicher und gottgeliebter“ Mann (593 A), der den auf dem Weg philosophischer Wahrheitssuche gewonnenen Prinzipien treu bleibt und dessen Lebensweg unter dem Schutz eines δαίμων steht. Dies ist die thematisch zentrale Botschaft des Dialogs³², und der Autor vermittelt diese Botschaft nicht zuletzt durch die spezifische

³⁰ Die Ermordung dieser Person (die in der Pelopidas-Vita gar nicht erwähnt wird) wirft auf das Geschehen ein umso greller Licht, als die „Heiligkeit“ der Amtsperson und ihres Statussymbols, der Lanze, ausdrücklich betont wird. Daß diese Lanze mit Blut besudelt wird, kann nur mit Mühe verhindert werden (597 C).

³¹ Hier wird deutlich, daß Epameinondas in seiner Person theoretisch-philosophische Orientierung und tatkräftiges politisches Engagement vereinigt – entsprechend dem Bild, das Plutarch (bzw. Pseudo-Plutarch) *De lib. educ.* 8 A–B von ihm zeichnet: Epameinondas verbinde in vorbildlicher Weise in sich die theoretische und die praktische Lebensform (vgl. Riley [wie Anm. 2]; Georgiadou [wie Anm. 3]). Zugleich wird damit endgültig die Kritik des Theokritos widerlegt, Epameinondas halte sich zwar viel auf seine Bildung zugute, lasse es aber in der Praxis an Leistungsbereitschaft und patriotischem Einsatz fehlen (576 E). Vgl. auch *Vita Pelop.* 5: Die spartahörigen Usurpatoren ließen Epameinondas in der Stadt bleiben, weil sie ihn wegen seiner philosophischen Studien für unfähig hielten, sich tatkräftig zu engagieren (ἀπράγμων).

³² Wenn Plutarch das Verhalten des Epameinondas rechtfertigt und würdigt, so geht es ihm auch darum, ein Skandalon aus der Welt zu schaffen und die Lichtgestalt der thebani-

literarische Gestaltung: die kunstvolle Verschränkung von πράξεις und λόγοι. Die beiden Ebenen werden so miteinander verbunden, daß sie sich wechselseitig ergänzen, spiegeln und illustrieren. Der Leser hat die Aufgabe, die eine Ebene im Licht der anderen zu sehen und zu interpretieren, um so der thematischen Einheit des Ganzen gewahr zu werden – und auch der literarischen Kunst des Autors³³. Vielleicht ist es nicht zu kühn, aus dem Kunstvergleich, mit dem der Dialog prononciert einsetzt (575 A–B), auch einen Kunstanspruch des Autors herauszuhören. Dann sähe sich der Leser aufgefordert, nicht nur im Blick auf die in dem Dialog dargestellten Aktionen und Akteure das Vorbildliche vom Defizitären zu unterscheiden, sondern auch den Dialog selbst zu den καλῶς γεγονότα zu zählen und dementsprechend als Kunstwerk zu würdigen. Jedenfalls scheint der Autor sich von nicht geringem literarischem Ehrgeiz leiten zu lassen und von dem Anspruch, mit dem (immer wieder als Modell evozierten) platonischen *Phaidon* ästhetisch zu konkurrieren – eine Zielsetzung, die ein Werk zutage gefördert hat, dessen literarische Qualität Beachtung und Anerkennung verdient und das insofern innerhalb des Genres des philosophischen Dialogs einen nicht geringen Rang beanspruchen darf³⁴.

Bochum

Bernd Effe

schen Geschichte von einem ihr offenbar anhaftenden (und in dem Dialog in der Kritik des Theokritos zum Ausdruck kommenden) Makel zu befreien: Warum war dieser für den Aufstieg Thebens so bedeutende Mann an der berühmten Befreiungstat des Jahres 379 (zu deren Zeitpunkt er immerhin ca. 35 Jahre alt war) nicht beteiligt? Vgl. dazu H. Bengtson, *Griechische Staatsmänner des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, München 1983, 200.

³³ Im Vorangehenden wurde mehrfach die strukturelle Analogie zum *Erotikos* betont, und es ist dabei deutlich geworden, daß das beide Dialoge verbindende literarische Verfahren in *De gen. Socr.* noch komplexer und kunstvoller ausgestaltet ist. Hier scheint eine Weiterentwicklung vorzuliegen; und das spricht dafür, *De gen. Socr.* nach dem *Erotikos* anzusetzen. Da dessen Abfassung höchstwahrscheinlich in die letzten Lebensjahre des Autors fällt (vgl. Görgemanns, *Plutarch. Dialog über die Liebe* [wie Anm. 5] 6 f.), würde das also auch für *De gen. Socr.* gelten – in striktem Gegensatz zu einer Frühdatierung, zu der man zeitweise (nicht zuletzt aufgrund der Verkennung der literarischen Qualität dieses Dialogs) tendierte (z.B. W. Schmid/O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, II 1, München⁶1920, 494).

³⁴ Vgl. dagegen das insgesamt eher abschätzige Urteil von R. Hirzel (*Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig 1895, II 148 ff.), der dem Dialog insbesondere einen „organischen Zusammenhang“ von Handlungs- und Diskussionsebene abspricht und in diesem literarischen Defizit ein „Zeichen sinkender Kunst“ erblickt (151 f.).