

PHILOTIMIA ODER PLEONEXIA
ALS KAKISTH ΔΑΙΜΟΝΩΝ?

Dion von Prusa 17,9 und die geistesgeschichtlichen
Konturen eines euripideischen Verses

Von dem kaiserzeitlichen Autor Dion von Prusa ist uns eine Rede überliefert, die dem Laster der Habsucht gewidmet ist (Nr. 17: Περὶ πλεονεξίας). Zur Bekräftigung seiner zentralen Argumentation über den Verstoß der Habsucht gegen die ethischen und sozialen Normen beruft sich Dion auf Euripides. In den *Phönissen* läßt Euripides nämlich Iokaste sich an ihren Sohn Eteokles wenden und versuchen, ihn von seinem Streben nach einer Tyrannis abzubringen. Die V. 531–532 werden besonders hervorgehoben: τί τῆς κακίστης δαιμόνων ἐφίεσαι / Φιλοτιμίας, παῖ; μὴ σύ γ' ἄδικος ἢ θεός. Dion zitiert die Verse aus den *Phönissen*, aber überraschenderweise begegnet in seinem Text anstelle von φιλοτιμίας die metrisch äquivalente Lesart πλεονεξίας, d. h. τί τῆς κακίστης δαιμόνων ἐφίεσαι / πλεονεξίας, παῖ; μὴ σύ γ' ἄδικος ἢ θεός. In beiden Fällen tauchen zwei Instinkte und Motivationskräfte als personifizierte Gottheiten mit einem negativen Sinn auf.

Man könnte annehmen, die lectio πλεονεξίας sei für die Gestaltung des euripideischen Textes von Bedeutung; das ist jedoch nicht der Fall. Die gesamte handschriftliche Überlieferung spricht für φιλοτιμίας, was durch eine Reihe von weiteren Belegen, auch aus Zeitgenossen Dions, bekräftigt wird. Favorinus (De exil. 20,3 [397,4 Barigazzi]) zitiert die euripideischen Verse mit dem Wort φιλοτιμία, während Plutarch (Sull. 4,6) das Zitat in seine prosaische Formulierung integriert: τὴν φιλοτιμίαν ὡς ὀλεθριωτάτην καὶ κακίστην δαίμονα. Gregor von Nazianz (Epist. 11,3) beruft sich auf Euripides und die φιλοτιμία als κακίστη δαιμόνων, ähnlich verhält es sich bei Aelian (Fr. 125g Domingo-Forasté = 122 Hercher = Suda π 482; vgl. ρ 181): τῇ παραφύρῳ τῆδε φιλοτιμία τῇ κακίστη δαιμόνων.

In den oben genannten Parallelen scheint der Ausdruck fast sprichwörtlich geworden zu sein. Bei der Popularität, die die *Phönissen* in der Antike genossen haben, ist das nicht verwunder-

lich.¹ In einem Werk allerdings, in dem man mehrere Interpolationen feststellen kann,² muß man bei der Verwendung von Zitaten späterer Autoren vorsichtig sein, wenn es um die Frage nach der Gestaltung des originalen poetischen Textes geht. Favorinus behauptet irrtümlich (De exil. 20,3), die Mutter – Iokaste wird gar nicht genannt – wende sich an Polyneikes! Berücksichtigt man, daß auch bei Dion (17,9) das Zitat weitere Abweichungen vom euripideischen Text aufweist,³ so liegt die Vermutung nahe, Dion habe selbst den Austausch der Begriffe vorgenommen oder zumindest einen bereits vorhandenen Begriffswechsel, der seiner Auffassung entsprach, übernommen.⁴ Wie dem auch sei, an diesem Vorgang lassen sich zwei wichtige Dinge erkennen: Erstens, eine derartige Ersetzung der φιλοτιμία durch die πλεονεξία war nur möglich, wenn eine inhaltliche Verwandtschaft zwischen den beiden Begriffen bereits existierte, und zweitens, Dion sieht in der πλεονεξία einen geeigneteren Begriff für die Bestimmung des Verhaltens des Eteokles in den *Phönissen* und hat das Zitat entsprechend in seinen Kontext eingepaßt. Auf die geistesgeschichtlichen Konturen dieser Parameter werden wir nun näher eingehen.

I

Φιλοτιμία (etwa Ambition, Ehrgeiz) gehört zu den menschlichen Trieben und Motivationen und ist seit jeher ein heikles Thema.⁵ In der historischen Entwicklung zeigt der Begriff einen steilen

1) Siehe D. J. Mastrorarde / J. M. Bremer, *The Textual Tradition of Euripides' Phoinissai*, Berkeley 1982, 402–429.

2) Siehe M. W. Haslam, *Interpolations in the Phoenissae: Papyrus Evidence*, CQ 26 (1976) 4–10.

3) So Eur. Phoen. V. 535: κείνο κάλλιον, τέκνον, Dion: τούτο κάλλιστον βροτοῖς, V. 536: ἢ φίλους ἀεὶ φίλοις, Dion: καὶ φίλους εἶναι φίλοις, V. 538: συνδεῖ, Dion: συνδεῖν. Die Wendung in V. 534 καὶ ξηλῶ' fehlt in der handschriftlichen Überlieferung des Dion, wie auch bei Favorinus, De exil. 20,3 (397,6 Barigazzi).

4) Vgl. A. Barigazzi, *Favorino di Arelate Opere. Introduzione, testo critico e commento*, Firenze 1966, 477. Vgl. S. Gotteland, *Dion de Pruse et la tragedie*, in: A. Billault / C. Mauduit (Hrsg.), *Lectures antiques de la tragedie grecque*, Lyon / Paris 2001, 93–107, bes. 104 f.

5) Siehe K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974, 229–234; D. Whitehead, *Competitive Outlay and Community Profit: φιλοτιμία in Democratic Athens*, C&M 34 (1983) 55–74; D. M. MacDowell, *Demosthenes: Against Meidias (Oration 21)*, Oxford 1990, 378–379; Chr. Veli-

Anstieg seines Gebrauchs im 4. Jh. v. Chr., während er vor Ende des 5. Jh. nur spärlich anzutreffen ist. Der Begriff bezeichnet die Motivation, nach Ruhm und Erfolg zu streben. Seine positiven Akzente verbinden sich mit dem Ehrmotiv, das seit der homerischen Zeit fest im Bewußtsein der Griechen verankert war. Im platonischen *Symposium* (208c) bringt Diotima φιλοτιμία im Rahmen der Eroslehre zur Sprache; sie ist der irrationale Trieb, berühmt zu werden und sich auf ewige Zeiten einen unsterblichen Namen zu erwerben.⁶ In der Reihe der drei platonischen Lebensformen, der φιλόσοφοι, der φιλότιμοι und der φιλοκερδεῖς (Rep. 581a ff.), wird dem Ehrgeizigen von Platon der zweite Rang zugewiesen: Er steht dem Philosophen näher als der Geldgierige. Auch bei Xenophon heißt es, das Streben nach Ehre sei Ansporn zu schönen und ruhmreichen Taten (Mem. 3,3,13). Aristoteles widmet der φιλοτιμία als Arete ein kurzes Kapitel direkt nach der μεγαλοψυχία (Eth. Nic. 1125b1–25): Beide beziehen sich auf das Verhältnis zur Ehre, μεγαλοψυχία im Bereich der großen Dinge, φιλοτιμία im Bereich der durchschnittlichen oder kleineren. Es werden aber auch die Schwierigkeiten des Aristoteles deutlich, die φιλοτιμία als Arete unter seiner Mesoteslehre zu subsumieren (Eth. Nic. 1107b27–30): Im allgemeinen Sprachgebrauch ist φιλοτιμία sowohl positiv als auch negativ besetzt und φιλότιμος kann derjenige heißen, welcher in der richtigen, aber auch der, der in übersteigerter Weise nach Ehre strebt.⁷

Die Kernproblematik des Begriffs liegt also im Verhältnis des Einzelnen zur jeweiligen Umwelt, und gerade die kompetitiven Züge des Ehrgeizes können äußerst gefährlich für die politische Gemeinschaft werden. Im politischen Rahmen und in tadelndem

gianni-Terzi, Wertbegriffe in den attischen Ehrendekreten der klassischen Zeit, Stuttgart 1997, 211 f., 272–278, 293–306; dies., Φιλοτιμία, in: A.-F. Christidis (Hrsg.), *A History of Ancient Greek. From the Beginnings to Late Antiquity*, Cambridge 2007, 1130–1136, und zusammenfassend E. Alexiou, *Ruhm und Ehre. Studien zu Begriffen, Werten und Motivierungen bei Isokrates*, Heidelberg 1995, 47–49; ders., *Der Euagoras des Isokrates. Ein Kommentar*, Berlin / New York 2010, 68–69.

6) Siehe hierzu J. Wipperfurth, *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposiums*, in: H. Flashar / K. Gaiser (Hrsg.), *Synusia. Festschrift W. Schade-waldt*, Pfullingen 1965, 123–159; K. Sier, *Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposium*, Stuttgart / Leipzig 1997, 129 f., 249–254.

7) Vgl. Eth. Nic. 1125b7–11: οὕτω καὶ ἐν τιμῆς ὀρέξει τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἦττον, καὶ τὸ ὄθεν δεῖ καὶ ὡς δεῖ. τὸν τε γὰρ φιλότιμον ψέγομεν ὡς μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ὄθεν οὐ δεῖ τῆς τιμῆς ἐπιμένον, τὸν τε ἀφιλότιμον ὡς οὐδ' ἐπὶ τοῖς καλοῖς προαιρούμενον τιμᾶσθαι. Vgl. auch Top. 146b20 ff.

Sinne kommt φιλοτιμία zuerst bei Pindar vor: ἄγαν φιλοτιμίαν μνώμενοι ἐν πόλεσιν ἄνδρες / ἰστᾶσιν ἄλγος ἐμφανές (Frg. 210 Sn.-M. = Plut. De cohib. ira 457B). Das Wort wird hier als verbales Rektionskompositum empfunden (φιλεῖν + τιμή); ἄγαν φιλοτιμίαν μνώμενοι bezeichnet die übermäßige Freude an Ehrungen, die eine verderbliche Wirkung auf den Staat hat.⁸ Die negativen Konnotationen des Begriffs am Ende des 5. Jh. hängen mit den zu Lasten der Polis gehenden vermehrten individuellen Ambitionen zusammen, und das scheint auch die Ermahnung in den *Phönissen* des Euripides beeinflusst zu haben.⁹ Nach Thukydides betreiben die Nachfolger des Perikles eine Politik der persönlichen Ehrsucht und des Eigennutzes (2,65,7): κατὰ τὰς ἰδίας φιλοτιμίας καὶ ἴδια κέρδη (vgl. 8,89,3). Die assoziative Beziehung der φιλοτιμία zu persönlichem Reichtum ist hier knapp ausgedrückt. Das Einzelindividuum macht sich selbstsüchtig breit, und das ist der Grund, warum, so Platon, die Verwandlung des Ehrliebenden in einen Geldliebenden die schnellste und durchgreifendste ist (Rep. 553d). Es fällt auf, mit welcher Selbstverständlichkeit Iokaste in den *Phönissen* auf die Rolle des Reichtums verweist (V. 555–558),¹⁰ ebenfalls Dion in seiner Rede *Über die Pleonexia* (11, 14, 18, 21). Wenn dann Thukydides in der Schilderung der Staseis der Parteien auf Kerkyra die Habgier und die Ehrsucht als eigentliche Gründe der Entartung ansieht (3,82,8), ist die φιλοτιμία ausdrücklich mit der πλεονεξία assoziiert, beide tauchen als Laster zusammen auf: Es handelt sich um das Durchsetzen von persönlichen Interessen mit purer Macht und Gewalt, was eine pervertierte Form des Ehrgeizes darstellt.¹¹ Das mo-

8) So M. Landfester, Das griechische Nomen „philos“ und seine Ableitungen, Hildesheim 1966, 129.

9) Siehe die treffenden Bemerkungen von J. de Romilly, Les Phéniciennes d'Euripide ou l'actualité dans la tragédie grecque, RPh 39 (1965) 28–47, bes. 35–41. Vgl. auch Th. Papadopoulou, Altruism, Sovereignty, and the Degeneration of Imperial Hegemony in Greek Tragedy and Thukydides, in: A. Markantonatos / B. Zimmermann (Hrsg.), Crisis on Stage. Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens, Berlin 2012, 377–404, bes. 400 f.

10) Die Verse werden allerdings häufig athetiert. Siehe zusammenfassend D. J. Mastrorade, Euripides Phoinissae. Edited with Introduction and Commentary, Cambridge 1994, 311–312.

11) Siehe R. Balot, Greed and Injustice in Classical Athens, Princeton 2001, 138–139. Zu den beiden Begriffen bei Thukydides vgl. die Unterscheidung von P. Huart, Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide, Paris 1968, 388.

ralisch zu verwerfende Übervorteilen ist das Gemeinsame, das die beiden Motivationskräfte zu einem geschlossenen Ganzen führt.

So verkörpern auch Alkibiades und Kritias die Entartung des Ehrgeizes bei Xenophon (Mem. 1,2,12–14): Beide Männer waren von Natur aus mit einem übermäßigen Ehrgeiz ausgestattet (φιλοτιμοσάτω πάντων Ἀθηναίων), sie bemühten sich, daß alles durch sie geschehe und sie den berühmtesten Namen von allen trügen. Im Rahmen der Anklage gegen Sokrates, er habe mit moralisch dubiosen Männern Umgang gehabt, verkoppelt sich hier Ehrgeiz mit Macht, Gewalt, Hybris und Habgier: Kritias wird als πλεονεκτίστατος, βιαιότατος und φονικότατος, Alkibiades als ἀκρατέστατος, ὑβριστότατος und βιαιότατος charakterisiert. Xenophon läßt Kritias, als typischen Vertreter einer tyrannischen Macht, zynisch behaupten (Hell. 2,3,16), daß es für jene, die sich das πλεονεκτεῖν wünschen, keinen anderen Weg dafür gebe, als die aus dem Weg zu schaffen, welche sie am ehesten daran hindern können. Die Neigung zur Tyrannis war auch eine geläufige Kritik an Alkibiades. Jedem, der das Leben des Alkibiades betrachtet, fallen seine maßlosen Ambitionen auf.¹² In der Rede des Ps.-Andokides Κατὰ Ἀλκιβιάδου 13 sollen die berüchtigten Schwächen des Athener Politikers, die sich unter die Begriffe πλεονεξία und ὑπερηφάνια subsumieren lassen, die Abneigung des Alkibiades gegen die Demokratie beweisen. Überlegt man, daß Aristoteles (Anal. Post. 97b15–25) nicht zögert, Alkibiades als Beispiel großer Gesinnung neben Lysander, Achill, Aias und Sokrates zu stellen,¹³ dann stellt man fest, daß die Entartung dieser großen Gesinnung Hybris und Pleonexie

12) So Thuc. 6,15,4: ὡς τυραννίδος ἐπιθυμοῦντι; 6,16,4: ἐφ' ἑαυτῷ μέγα φρονοῦντα μὴ ἴσον εἶναι; 6,28,2; 6,61,1–4; Isoc. De big. 38; Xen. Mem. 1,2,14; Demosth. 21,143; [Plat.] Alc. I 105a–e; Alc. II 141b; Plut. Alc. 16,7; 34,7–35,1; Nepos, Alc. 7,3. Vgl. J. R. Seager, Alcibiades and the Charge of Aiming at Tyranny, *Historia* 16 (1967) 6–18; M. Palmer, Love of Glory and the Common Good. Aspects of the Political Thought of Thucydides, Lanham 1992, 93–97; M. F. Williams, Ethics in Thucydides. The Ancient Simplicity, Lanham MD 1998, 229 f.; L. Mitchell, Tyrannical Oligarchs at Athens, in: S. Lewis (Hrsg.), *Ancient Tyranny*, Edinburgh 2006, 178–187; M. Munn, *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia. A Study of Sovereignty in Ancient Religion*, Berkeley / Los Angeles 2006, 319–324.

13) Vgl. R. A. Gauthier, *Magnanimité. L'ideal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951, 26–27, 56–64; D. Gribble, *Alcibiades and Athens. A Study in Literary Presentation*, Oxford 1999, 13–18; R. Faulkner, *The Case for Greatness. Honorable Ambition and its Critics*, Yale 2007, 58–126.

sein kann und wie der übertriebene Ehrgeiz eines Mannes wie Alkibiades zur Tyrannis führt.

Oder anders formuliert: In der Verkoppelung der φιλοτιμία mit der πλεονεξία läßt sich die Perversion des Ehrstrebens erkennen, die sich in der ethisch-politischen Diskussion der Zeit über die Tyrannis spiegelt. Im platonischen *Gorgias* (482c ff.; 491b ff.) propagiert Kallikles die Pleonexie der κρείττους in den Angelegenheiten des Staates, die zwar φρόνιμοι und ἀνδρείοι sind, denen er jedoch keine moralische Einstellung zuschreibt. Es ist nach Kallikles die ἀνανδρία vieler Menschen, die zum Lob der σωφροσύνη und der δικαιοσύνη führt. Ihr Verhalten wäre ganz anders, wenn sie die Gelegenheit hätten, eine Macht und Herrschaft aufzubauen (492a–b). Der Sophist Polos hört mit Erstaunen die Behauptung des Sokrates (469b–c), im Falle eines Dilemmas würde er vorziehen, lieber Unrecht zu leiden als zu tun. Die Freiheit, Unrecht zu tun, ist für den Sophisten Synonym einer Tyrannis: Der Tyrann hat die Macht, zu töten, zu vertreiben und alles nach seinem Wohlgefallen zu tun. Im zwischenstaatlichen Bereich weist diese Idee auf die imperialistische Politik des klassischen Athen als Polis-Tyrannos hin. Bei der Spartakonferenz vor dem Beginn des Peloponnesischen Krieges stellen die Athener die Gesetzmäßigkeit der Pleonexie dar und versuchen zu erklären, warum sie nach einer Kausalität der menschlichen Natur die Macht und den Vorteil der Gerechtigkeit vorgezogen haben (Thuc. 1,76,2). Für diese Art der Realpolitik berufen sich die Athener zweimal auf die τιμή, das δέος und die ὠφελία (1,75,3; 1,76,2). Entsprechend verurteilt Perikles die Politik der Apragmosyne und zeichnet das Bild von einer Polis-Tyrannos noch deutlicher als die Athener in der Sparta-Konferenz.¹⁴

14) 2,63,2: ὡς τυραννίδα γὰρ ἤδη ἔχετε αὐτήν, ἣν λαβεῖν μὲν ἄδικον δοκεῖ εἶναι, ἀφεῖναι δὲ ἐπικίνδυνον. Vgl. 1,122,3; 1,124,3; 3,37,2. Vgl. W. R. Connor, Tyrannis Polis, in: J. H. D'Arms / J. W. Eadie (Hrsg.), *Ancient and Modern: Essays in Honor of Gerald F. Else*, Ann Arbor 1977, 95–109; C. J. Tuplin, *Imperial Tyranny: Some Reflections on a Classical Greek Metaphor*, in: P. Cartledge / F. D. Harvey (Hrsg.), *CRUX. Essays presented to G. E. M. de Ste. Croix*, London 1985, 348–375.

II

Gehört der Primat eines ungerechten Vorteils zu den Grundpostulaten der Verkoppelung einer negativen φιλοτιμία mit der πλεονεξία, dann wird die Erfüllung dieses Postulates besonders evident, wenn individuelle Ambitionen in gestufter Deutlichkeit auf pure Macht wie eine Tyrannis zugespitzt werden. Eteokles in den *Phönissen* ist dafür ein Beispiel. Die personifizierte Gottheit Φιλοτιμία erscheint hier mit einem entscheidenden Zusatz als κακίστη δαιμόνων (V. 531). Es handelt sich um einen metonymischen Gebrauch des Begriffs: Nicht bloß das Streben nach Ehre, sondern das Ziel des Ehrgeizes ist hier gemeint (V. 531–532: ἐφίεσαι / Φιλοτιμίας). Nach ἐφίεσθαι erwartet man eigentlich das Objekt des Bestrebens, so daß φιλοτιμία hier ein Synonym von τιμή bzw. von Tyrannis ist.¹⁵ Iokaste verurteilt damit die monarchischen Bestrebungen des Eteokles, die dieser kurz vorher unmißverständlich artikuliert hat: Die Φιλοτιμία als κακίστη δαιμόνων und ἄδικος θεός (V. 532) wird ähnlich wie die Tyrannis als μεγίστη θεῶν (V. 506) beschrieben. Euripides reiht Eteokles unter die Vertreter einer Tyrannis ein, Iokaste hingegen unter die Befürworter der Gleichheit und der Gerechtigkeit.

Wenn Eteokles für diese Tyrannis als höchstes Ziel bereit ist, ungerecht zu sein (V. 524: εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι / κάλλιστον ἀδικεῖν) – im Gegensatz zu den kleineren Zielen, für die er bereit ist, fromm zu sein (V. 525: τᾶλλα δ' εὐσεβεῖν χρεῶν) –, dann legt er einen subjektiven Maßstab an, der nachdrücklich an die Pleonexie großen Stils in der platonischen *Politeia* erinnert (343e–344c): Thrasymachos bezeichnet die Tyrannis als vollendetste Ungerechtigkeit (τελεωτάτη ἀδικία), die den, der Unrecht getan hat, zum Glücklichsten macht. Auf diese Vorstellung spielt auch Isokrates in *Panathenaikos* (243–244) an: Der Redner läßt einen ehemaligen spartanerfreundlichen Schüler das gleiche begriffliche Arsenal verwenden, um die πλεονεξία als höchstes Gut zu loben, die sich in den Vorteilen der Spartaner, der Könige und der Tyrannen ausdrückt, im Gegensatz zu denjenigen, welche betrügen und täuschen oder den anderen etwas fortnehmen, ohne echte πλε-

15) Auf die Synonymik der beiden Begriffe verweist auch Mastrorarde (wie Anm. 10) 299.

ονεκτικοί zu sein.¹⁶ Solche Behauptungen spiegeln tief verwurzelte Ansichten in intellektuellen Kreisen der Öffentlichkeit wider.

In den *Phönissen* widersetzt sich indessen Iokaste dieser φιλοτιμία bzw. der Tyrannis als ἀδικία εὐδαίμων nachdrücklich. Sie stellt ihr die personifizierte Gleichheit (V. 536: ἰσότητά τιμῶν) und dem πλέον das ἴσον gegenüber (V. 538–540). Die Formulierung enthält das Motiv der Habsucht, das sich organisch aus dem Vorgegangenen ergibt.¹⁷ An ihre katastrophalen Folgen für Menschen und Staaten schließen sich in mythischer Dimension¹⁸ die Vorteile der Gleichheit an, die als Wohltäterin den Menschen Maß, Gewicht und Zahl bietet und mit dem menschlichen Gesetz und der Harmonie der Weltordnung identifiziert wird (V. 541–546).¹⁹ Die Vorteile einer Tyrannis werden in Frage gestellt und unter Berufung auf die Sophrosyne, als Arete des Maßes, abgelehnt (V. 554). Wenn die Rede der Iokaste mit dem Adjektiv φιλότιμος endet (V. 567), ist das eine Art Ringkomposition, indem der Begriff φιλοτιμία das Ganze umfaßt.

Die innere Verklammerung des Ehrgeizes, der Tyrannis und der Pleonexie schlägt sich somit nieder in einer thematischen Bezogenheit der Begriffe aufeinander. Wir werden nun sehen, wie sich dieses Urteil von den *Phönissen* über Plutarch im 2. Jh. n. Chr. bis Dion erstreckt und welchen Absichten das euripideische Zitat bei Dion entgegengekommen ist.

III

Die Parallelbiographien Plutarchs sind Charakterstudien und weitgehend von seinem moralphilosophischen Anliegen bestimmt. Die *Pyrrhosvita* wirft Licht auf die Akzentuierungen der Pleon-

16) Vgl. P. Roth, *Der Panathenaikos des Isokrates*. Übersetzung und Kommentar, München / Leipzig 2003, 249.

17) Vgl. die Worte des Eteokles (V. 509–510): ἀνανδρία γάρ, τὸ πλέον ὅστις ἀπολέσας / τοῦλασσον ἔλαβε. Hierzu C. Amiech, *Les Phéniciennes d'Euripide*. Commentaire et traduction, Paris 2004, 359.

18) Vgl. A. A. Lamari, *Narrative, Intertext, and Space in Euripides' Phoenissae*, Berlin / New York 2010, 67.

19) Zum Zusammenhang mit Kulturentstehungslehren vgl. F. Egli, *Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömungen. Analyse der Funktion philosophischer Themen in den Tragödien und Fragmenten*, Leipzig 2003, 198–203.

exie.²⁰ Dafür sprechen mehrere Beobachtungen: Die Nachbarschaft des Epeiroten Pyrrhos zum Makedonen Demetrios wird aufgrund der πλεονεξία als bedrohlich und unzuverlässig betrachtet: Die Habsucht ist nach Plutarch eine der Macht innewohnende Krankheit (Pyrrh. 7,3: σύμφυτον νόσημα ταῖς δυναστείαις).²¹ Der Biograph zitiert einen Vers aus den *Phönissen*, in dem Pyrrhos, sich an seine Söhne wendend, den Fluch des Ödipus leicht verändert wiederholt (9,6).²² Es folgt Plutarchs Kommentar: „So unverträglich und tierisch grausam ist das Streben der Herrschsucht (πλεονεξία).“ Diese Vorstellung wird bei der Auseinandersetzung zwischen Pyrrhos und Lysimachos deutlich: Die Teilung des Reiches ist für herrschsüchtige Männer, deren Länder aneinander grenzen, nur Ausgangspunkt für Vorwürfe und Zwistigkeiten; solchen Männern sei Hinterlist und Mißgunst eingewurzelt, und kein Meer, kein Gebirge, keine Einöde könne ihrer πλεονεξία ein Ende setzen (12,2–4). Diese Aussage Plutarchs wird allgemein auf das Milieu der hellenistischen Diadochen bezogen, wie ein Zeichen des Sittenverfalls, trifft aber auch stark auf Pyrrhus zu.²³ Plutarch skizziert ferner die Konturen der Habsucht durch eine Diskussion zwischen Pyrrhos und Kineas, einem Mann aus dem königlichen Kreis (14,2–14). Plutarch gibt den Dialog im einzelnen wieder, um die charakterlichen Merkmale des Pyrrhos herauszustellen. Ein

20) Zur Pleonexie als zentralem Thema in der *Pyrrhosvita* siehe W. W. Tarn, *Antigonos Gonatas*, Oxford 1913, 48; A. B. Nederlof, *Plutarchus' Leven van Pyrrhus*. Historische Commentaar, Amsterdam 1940, 58–60; R. Flacelière / E. Chambry, *Plutarque Vies, IV: Pyrrhos-Marius, Lysandre-Sulla*, Paris 1971, 15; D. A. Russell, *Plutarch*, London 1973, 106; T. Duff, *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford 1999, 111–118. Vgl. auch G. Schepens, *Rhetoric in Plutarch's Life of Pyrrhos*, in: L. Van der Stockt (Hrsg.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society, Louvain 2000, 413–441, der trotz seiner Differenzierungen zugibt (436): „From Pyrrhus' answers one might, indeed, gather the impression that having more is all what matters.“

21) Über die Habsucht als Krankheit vgl. auch Dion 34,19–20.

22) Phoen. 68: θηκτῶ σιδήρῳ δῶμα διαλαχεῖν τόδε. Bei Plutarch fehlt das Demonstrativpronomen τόδε, da es nicht zum Gedankengang paßt. Die *Phönissen* ist die am häufigsten zitierte Tragödie bei Plutarch. Hierzu S. G. Mitchell, *An Analysis of Plutarch's Quotations from Euripides*, Los Angeles 1968, 136, 167–172. Zu den poetischen Zitaten bei Plutarch insgesamt vgl. H. Schläpfer, *Plutarch und die Klassischen Dichter*. Ein Beitrag zum klassischen Bildungsgut Plutarchs, Zürich 1950; B. X. de Wet, *Plutarch's Use of the Poets*, AC 31 (1988) 13–25.

23) Gegen Schepens (wie Anm. 20) 429.

wörtliches Zitat des Eteokles aus den *Phönissen*²⁴ bezieht sich zwar auf die Rhetorik des Kineas, aber seine rhetorische Gewalt trägt zur Vermehrung der Macht des habsüchtigen Pyrrhos bei. Auf die wiederholten Fragen des Kineas nach dem Ziel seiner endlosen Feldzüge nennt Pyrrhos seine Hoffnung auf ständig neue Eroberungen, die seiner unersättlichen Polypragmosyne entsprechen. Es liegt dabei nahe, daß Plutarch die militärischen Expeditionen des Pyrrhos als Ausdruck der Pleonexie versteht und sie deshalb in der Biographie weiter hervorhebt. In Pyrrh. 26,1 faßt die Wortverbindung ἐλπίδες und ἔρωσ τῶν ἀπόντων in dichter Form das Ganze treffend zusammen: „Was Pyrrhos durch seine Taten erwarb, verlor er durch das Verlangen nach dem, was er noch nicht hatte.“ Das ist ein typisches Zeichen eines πλεονέκτης, der sich nie zufrieden gibt.²⁵

Braund²⁶ konstatiert, daß sich die plutarchische *Pyrrhosvita* auf πλεονεξία konzentriert und dadurch eine Verbindung zu den *Phönissen* aufweist; nach ihm verlagert sich sogar diese Beziehung von den vereinzelt Zitierten oder Anspielungen auf das Geschehen überhaupt: Plutarch benutzt Motive des dort berichteten Mythos, und im Charakter des Pyrrhos spiegeln sich zunächst Ödipus und später Eteokles wider. Unabhängig davon, ob diese These in vollem Umfang zutrifft – man könnte einwenden, die Homerzitate implizierten auch die Parallelität des Epeiroten mit homerischen Helden (Pyrrh. 13,2; vgl. 29,4)²⁷ –, ist sie für unseren Gedankengang wesentlich. Weil sie einerseits über die *Pyrrhosvita* ausdrücklich auf den Zusammenhang der euripideischen *Phönissen* mit der πλεονεξία verweist, andererseits weil sie aus sich selbst gleichsam eine bemerkenswerte Antithese entwickelt: Obwohl Plutarch das

24) Phoen. 516–517: πᾶν γὰρ ἐξαιρεῖ λόγος / ὃ καὶ σίδηρος πολεμίων δράσειεν ἄν. Bei Plutarch fehlt nur das γάρ.

25) Vgl. Pyrrh. 30,3: ὁ δ' ἐλπίδας ἐξ ἐλπίδων ἀεὶ κυλίνδων, καὶ ταῖς μὲν εὐτυχίαις ἐπ' ἄλλας χρώμενος ἀφορμαῖς, ἃ δ' ἔπταιεν ἑτέροις βουλόμενος ἀναπληροῦν πράγμασιν, οὐδ' ἦταν οὔτε νίκην ὄρον ἐποιεῖτο τοῦ ταράττεσθαι καὶ ταράττειν. Siehe entsprechend die Parallelbiographie des Marius (Mar. 34,6): τοῖς δὲ βελτίστοις ὁράσιν οἰκτίρειν ἔφηε τὴν πλεονεξίαν καὶ τὴν φιλοδοξίαν, ὅτι πλουσιώτατος ἐκ πένητος καὶ μέγιστος ἐκ μικροῦ γεγονώς, ὄρον οὐκ οἶδεν εὐτυχίας, οὐδὲ θανατοζόμενος ἀγαπᾷ καὶ ἀπολαύων ἐν ἡσυχίᾳ τῶν παρόντων.

26) D. Braund, *Plutarch's Pyrrhus and Euripides' Phoenician Women: Biography and Tragedy on Pleonectic Parenting*, *Histos* 1 (1997) 112–127.

27) Hierzu J. M. Mossman, *Plutarch, Pyrrhus, and Alexander*, in: P. A. Stadter (Hrsg.), *Plutarch and the Historical Tradition*, London / New York 1992, 90–108.

Bild eines ehrgeizigen und habsüchtigen Pyrrhos mit allen möglichen Konturen zeichnet, spricht er kaum von φιλοτιμία.²⁸ Es ist zugleich auffällig, daß die so charakteristischen Verse der Iokaste über die φιλοτιμία als κακίστη δαίμων gar nicht vorkommen. Das dürfte kein Zufall sein. Das Bild des Pyrrhos ist so stark durch einen zähen Selbstbehauptungswillen in Form von Siegen und territorialen Machtansprüchen geprägt, daß Plutarch den Begriff πλεονεξία für passender als φιλοτιμία hielt, um die Durchsetzung der eigenen Interessen des Pyrrhos darzustellen.

Wenden wir uns nun der *Sullavita* zu, in der die φιλοτιμία eine zentrale Rolle spielt und Wesentliches geboten wird, was sich an unsere bisherigen Beobachtungen anschließen läßt. Plutarch nennt Euripides als Weisen und Kenner der politischen Krankheiten, und diesmal greift er den euripideischen Vers aus den *Phönissen* auf: τὸν Εὐριπίδην σοφὸν ἄνδρα καὶ πολιτικῶν ἐπιστήμονα νοσημάτων, διακελευσάμενον φυλάττεσθαι τὴν φιλοτιμίαν ὡς ὀλεθριωτάτην καὶ κακίστην δαίμονα τοῖς χρωμένοις (4,6). Erstens: In De aud. poet. 18D–F fordert Plutarch die Leser zur Vorsicht auf, wie man die poetischen Zitate interpretiert, unter anderem auch die Befürwortung des Strebens nach einer Tyrannis auf Kosten der Gerechtigkeit, wie Eteokles sie in den *Phönissen* formuliert (V.524–525). Er erkennt offenbar einen negativen Einfluß auf die Leser. In seinem persönlichen Kommentar in der *Sullavita* geht er allerdings einen Schritt weiter: Er selbst interpretiert die Worte der Iokaste als persönliche Abneigung des Euripides gegen einen grenzenlosen Ehrgeiz. Er verwendet nämlich den Dichter, wie auch Dion in seiner Rede Περὶ πλεονεξίας, als unumstrittene Autorität: Die Sicht der Iokaste ist im Sinne des Dichters korrekt.

Zweitens: Die φιλοτιμία als politische Krankheit (Sull. 4,6) bildet zunächst einen gemeinsamen Rahmen mit der πλεονεξία, die in Pyrrh. 7,3 ebenfalls als Krankheit der Macht bezeichnet wird. Aber an die Verwendung des euripideischen Zitates knüpft sich die Feststellung, daß Plutarch in der *Sullavita* auch die Symptomatologie der φιλοτιμία als Krankheit beschreibt, wie sie mit einer Kleinigkeit anfängt und zu einem politischen Konflikt ersten Grades zwischen Marius und Sulla führt. Es handelt sich also um die Pathologie des Ehrgeizes. Die Begriffe τυραννίς und ἀνήκεστοι στάσεις (Sull. 4,6)

28) Der Begriff φιλοτιμία kommt, mit Bezug auf Pyrrhos, nur einmal und nebensächlich vor, beim Wunsch des Epeiroten, Argos zu erobern (Pyrrh. 30,1).

passen zum Konzept der Tyranniswünsche des Eteokles in den *Phönissen* (V. 506, 524–525, 549–550, 560–561) wie auch zur Darstellung des Bürgerkrieges bei Thukydides (3,82,8). In Sull. 7,2 wird von der *ὀλεθριωτάτη στάσις* gesprochen,²⁹ die hier auf die *δοξομαγία* und *φιλοτιμία* des älteren Marius zurückgeführt wird; beide werden von Plutarch als nicht alternde Leidenschaften charakterisiert.³⁰ Auch im Falle Lysanders – des Syzygiepartners von Sulla – baut Plutarch seine Lebensgeschichte nach Maßgabe seiner Ambiguität auf, zu der auch *τὸ φιλότιμον* und *τὸ φιλότικον* gehören.³¹ Der Ehrgeiz Lysanders harmoniert zunächst mit der spartanischen Erziehung. Der Genuß, den die Ehren verursachen, verbindet sich mit den schönen Taten und ist die einzige Form der Niederlage gegenüber Leidenschaften, die in Sparta für einen Jugendlichen akzeptiert wurde (Lys. 2,2–4). Auf der anderen Seite verknüpft sich ein negativer Ehrgeiz mit Mißgunst und Machtstreben, was die Auseinandersetzung zwischen Lysander und dem Spartanerkönig Agesilaos beweist: Die Mißgunst Gleichgestellten gegenüber ist ein wesentliches Hindernis, große Taten zu vollbringen (Lys. 23,3).

Spielt der Ehrgeiz die Rolle eines verbindenden Faktors zwischen Sulla und seinem Syzygiepartner Lysander, so ist bei Sulla, der in der plutarchischen Biographie als eine noch erschreckende-

29) Vgl. Eur. Phoen. 534: ἐπ' ὀλέθρῳ τῶν χρωμένων.

30) Sull. 7,1: ἀγρηάτων παθῶν. In Mar. 2,1–4 werden die charakterlichen Defizite des Marius auf seinen Mangel an griechischer Erziehung, ja auf seine feindselige Einstellung ihr gegenüber zurückgeführt. Das ist, laut Plutarch, der Grund, warum Zorn, ungezügelter Herrschsucht und maßlose Habgier (2,4: *πλεονεξιῶν ἀπαρηγορήτων*) ihn zu roher Grausamkeit hingerissen haben. Zum Thema ‚Paideia‘ bei Plutarch siehe C. B. R. Pelling, Plutarch: Roman Heroes and Greek Culture, in: M. T. Griffin / J. Barnes (Hrsg.), *Philosophia Togata: Essays in Philosophy and Roman Society*, Oxford 1989, 199–232; S. Swain, *Hellenic Culture and the Roman Heroes of Plutarch*, JHS 110 (1990) 126–145 (= Scardigli, *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford 1995, 229–264). Vgl. auch die Differenzierungen von S.-T. Teodorsson, *The Education of Rulers in Theory (Mor.) and Practice (Vitae)*, in: A. G. Nikolaidis (Hrsg.), *The Unity of Plutarch's Work. Moralia Themes in the Lives, Features of the Lives in the Moralia*, Berlin / New York 2008, 339–350; T. Duff, *Models of Education in Plutarch*, JHS 128 (2008) 1–26.

31) Näher hierzu E. Alexiou, Plutarchs Lysander und Alkibiades als Syzygie: Ein Beitrag zum moralischen Programm Plutarchs, RhM 153 (2010) 323–352, bes. 334 f. Vgl. auch C. Bearzot, *Philotimia, tradizione e innovazione: Lisandro e Agesilaos a confronto in Plutarco*, in: A. Pérez Jiménez / F. Titchener (Hrsg.), *Historical and Biographical Values of Plutarch's Works. Studies devoted to Professor Philip A. Stadter by the I.P.S., Málaga / Utah 2005*, 31–49.

re Figur als Lysander wirkt,³² die Beschreibung einer Entwicklung zu erkennen, wie der Ruhmtrieb allmählich eine Steigerung erfährt und zur Ehrsucht und Tyrannis³³ führt, d. h. zur reinen Machtvollkommenheit unter Anwendung von Gewalt. Plutarch zeigt den Ausgangspunkt dieses Vorgangs: Sulla neigte von Natur aus zum Prahlen (μεγάλουχος)³⁴ und hat nach dem Sieg über Jugurtha zum ersten Mal die Anerkennung des Volkes genossen. Sein jugendlicher Ehrgeiz hat ihn dazu geführt, auf seinem Siegelring die Übergabe des Jugurtha eingravieren zu lassen (Sull. 3,8–9). Offenbar kommt es dem jugendlichen Sulla sehr auf die Meinung anderer über ihn an, und er bemüht sich darum. Das ist typisch für Ruhm und φιλοτιμία. Es handelt sich also um die genauere Bestimmung einer Motivation, die eine neue Akzentuierung und Steigerung erfährt, aber sich vom Ehrmotiv nie richtig löst, anders als die negative πλεονεξία, wo man sich selbst bestätigen will und sich keine Maßstäbe von anderen vorgeben läßt.³⁵ Das dürfte eine Erklärung sein, warum die φιλοτιμία eine weit gewichtigere Rolle in der *Sullavita* spielt als in der *Pyrrosvita*.

In ähnlicher Weise verfährt Plutarch auch in den Praecepta gerendae reipublicae 806C–E, in denen eine scharfsinnige Analyse der menschlichen Motivationen als Ziel der langen Erzählung von der Auseinandersetzung zwischen Marius und Sulla intendiert ist. Plutarch geht davon aus, daß Männer, die ehrgeizig und herrschsüchtig sind, ohne zugleich die Tugend zu lieben, aus Neid jungen Leuten keine Gelegenheit lassen, sich durch irgend etwas hervor-

32) Siehe P. A. Stadter, Paradoxical Paradigms: Lysander and Sulla, in: ders. (wie Anm. 27) 47: „The features which only disturb in the portrait of Lysander horrify in the Life of Sulla.“ Vgl. T. Duff, Moral Ambiguity in Plutarch's Lysander-Sulla, in: J. Mossman (Hrsg.), Plutarch and his Intellectual World, London 1997, 169–187; ders., Lives (wie Anm. 20), 161–204; E. Alexiou, Πλουτάρχου Παράλληλοι Βίοι. Η προβληματική των θετικών και αρνητικών παραδειγμάτων, Thessaloniki 2007, 135–169.

33) Zur Verwandlung des Sulla von einem Volksfreund in einen Tyrannen siehe Sull. 30,5–6; 31,7–33,6. Zum Erlangen der Macht durch Gewalt als Kennzeichen der Zeit vgl. 12,12: οἱ δὲ τότε στρατηγοὶ βίβη τὸ πρωτεῖον, οὐκ ἀρετῆ, κτώμενοι.

34) Vgl. De aud. poet. 29B: τὸν νέον ἀστεῖον ἠγεῖσθαι τὴν ἀτυφίαν καὶ μετριότητα, τὴν δὲ μεγαλαυχίαν καὶ περιαιτολογίαν ὡς φαῦλον εὐλαβεῖσθαι; De lib. educ. 1C; Per. 5,3; 37,5; Fab. 8,3.

35) Der Begriff πλεονεξία wird in der *Sullavita* nicht für Sulla verwendet, er kommt im Zusammenhang mit Sulpicius vor, einem Mann von äußerster Verworfenheit (8,1–2): πλεονεξία περὶ αὐτὸν ἦν ἀπερίσκεπτος αἰσχροῦ παντὸς καὶ κακοῦ.

zutun. Ein Beispiel dafür ist Marius.³⁶ Der war voll Mißgunst gegen den Aufstieg des Sulla, auf der anderen Seite war Sulla ein junger ehrgeiziger Mann, der überheblich die Szene der Übergabe des Jugurtha auf seinem Ring trug. Plutarch neigt dazu, die Mißgunst des älteren Marius zu verurteilen, die Tat des Sulla wegen seines Alters zu rechtfertigen. Diese Bewertung muß aus einem allgemeineren Zusammenhang verstanden werden. Plutarch faßt die Situation unter jenem Aspekt auf, den er in *An seni respublica gerenda sit* wiederholt als therapeutische Mischung für die Spannung in der Politik zwischen den Älteren und den Jüngeren herausarbeitet: Die Bedächtigkeit (εὐλάβεια) der Älteren ist gerade dazu vonnöten, um das μανικόν und ἄκρατον des jugendlichen Ehrgeizes zu beschränken.³⁷

In den Praec. ger. reip. 819E gibt Plutarch im Anschluß an Platon³⁸ zu, daß der Ehrgeiz einen besseren Platz als die Gewinn-sucht verdient; er kann allerdings äußerst gefährlich für die politische Gemeinschaft werden. Der Ehrgeiz hängt vom Lob der Menge ab und ist daher schwer zu beherrschen (819F). Der ideale Politiker muß hingegen in der Lage sein, seine eigenen Affekte zu beherrschen, und darf vom Ruhm und vom Beifall des Publikums nicht abhängig sein. Als Maxime politischen Handelns betrachtet Plutarch eine in bestimmter Weise geartete προαίρεσις. Der philosophisch gebildete Politiker ist Herr über seine Leidenschaften und setzt sich für das Gerechte und das Gemeinwohl ein, ohne persönliche Interessen zu verfolgen.³⁹ Plutarch verurteilt τὸ φιλότιμον

36) Vgl. auch das Verhalten des älteren Fabius Maximus gegenüber dem jüngeren Scipio (Fab. 25,3): προαχθῆναι φιλοτιμίᾳ τινὶ καὶ φιλονικίᾳ κωλύων τοῦ Σκιπίωνος τὴν αὐξήσιν.

37) An sen. 791C: εὐλάβεια γεροντικὴ κεραννυμένη πρὸς ζέουσαν ἐν δῆμῳ νεότητα, βακχεύουσαν ὑπὸ δόξης καὶ φιλοτιμίας, ἀφαιρῆ τὸ μανικὸν καὶ λιαν ἄκρατον; vgl. 793F–794A. Zur Verbindung des Ehrgeizes mit den Jugendlichen vgl. bereits Arist. Rhet. 1389a12–13.

38) Rep. 581a ff.

39) Vgl. 815C: ἡ μὲν γὰρ προαίρεσις ἔστω τοῦ πολιτικοῦ τῆς ἀσφαλείας ἐχομένη καὶ φεύγουσα τὸ ταρακτικὸν τῆς κενῆς δόξης καὶ μανικόν. Vgl. auch 798C. Zur προαίρεσις siehe A. Wardman, *Plutarch's Lives*, London 1974, 107–115; A. Caiazza, *Plutarco Precetti politici*, Napoli 1993, 198–199; A. Pérez Jiménez, *Proairesis: Las formas de acceso a la vida pública y el pensamiento político de Plutarco*, in: I. Gallo / B. Scardigli (Hrsg.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V convegno plutarcheo*, Napoli 1995, 363–381; G. Roskam, *Τὸ καλὸν αὐτὸ [...] ἔχοντας τέλος* (Praec. ger. reip. 799A). *Plutarch on the Foundation of the Politician's Career*, *Ploutarchos 2* (2004–2005) 89–103, bes. 93 ff.

ἄγαν καὶ φιλόνηκον (811D) sowie die unersättliche Gier nach Ruhm und Macht (812D: ἀπληστίᾳ δόξης ἢ δυνάμεως). Die Ehre darf nicht als Lohn, sondern muß als Anerkennung der Tat verstanden werden (820E). Auf der anderen Seite wird der Politiker das echte Wohlwollen der Menschen nicht geringerschätzen (820F–821A).⁴⁰ Aus der Forderung nach Beherrschung der Affekte ergibt sich, daß der ideale Politiker Ehrgeiz mit der Tugend zu verbinden weiß, während der Jugend einige Defizite im Bereich der φιλοτιμία zu gestatten sind. In *De virt. mor.* 452B–D gehört die φιλοτιμία zu jenen Leidenschaften, die die Führung durch den λόγος brauchen, damit der Jugendliche den richtigen Weg nimmt.

In Plutarchs *Viten* spielt die φιλοτιμία eine zentrale Rolle, da die politisch tätigen Männer gewöhnlich ehrgeizig sind.⁴¹ Plutarch betrachtet die φιλοτιμία als eine verbreitete Motivation menschlichen Handelns und vermeidet jeglichen Rigorismus in der Beurteilung dieser Leidenschaft. Φιλοτιμία und πλεονεξία gehören zu den machtvollen Regungen der menschlichen Seele. Manchmal sind beide aufeinander bezogen, so daß sie sich ergänzen.⁴² Aber prinzipiell erweist sich der Ehrgeiz als ein edleres Motiv als die Habsucht. In *Arist.* 1,5 identifiziert Plutarch die πλεονεξία mit der persönlichen Bereicherung und verurteilt sie, er befürwortet hingegen Gaben um der Ehre ohne Gewinn willen (ἀκερδῆς φιλοτιμία).⁴³ Dieser Auffassung entsprechend entwickelt er in seiner Abhandlung *De sera numinis vindicta* ein Konzept von den Folterqualen der Seelen im Jenseits, die sich der ἀπληστία und der πλεονεξία schuldig gemacht haben (567C), φιλοτιμία kommt dagegen

40) Hierzu E. Alexiou, Eunoia bei Plutarch: von den Praecepta Gerendae Reipublicae zu den Viten, in: Nikolaidis (wie Anm. 30) 365–386.

41) Siehe hierzu B. Bucher-Isler, Norm und Individualität in den Biographien Plutarchs, Bern / Stuttgart 1972, 58–59; Wardman (wie Anm. 39) 115–124; F. Frazier, A propos de la philotimia dans les Vies: Quelques jalons dans l’histoire d’une notion, *RPh* 63 (1988) 109–127.

42) Aber auch dann ist ihre Bewertung unterschiedlich (*Mar.* 34,6): Der Ehrgeiz des älteren Marius (φιλοτιμία) fand Gefallen bei einigen, die aufrechten Männer bedauerten seine Habgier und Ruhmsucht (πλεονεξία καὶ φιλοδοξία). Man kann die φιλοτιμία loben oder kritisieren, man kann aber kein Gefallen an der πλεονεξία finden.

43) In *De cupid. divit.* 523E tauchen φιλαργυρία und πλεονεξία zusammen auf: Beide bekommen nie genug. Die πλεονεξία begegnet zusammen mit ἀνελευθερία in *De ser.* 565C. In 562D bestraft Gott denjenigen, der zum Ehebruch, zur Bereicherung (πλεονεκτικός) und zur Gewalttat neigt.

nicht vor. In mehreren *Viten* kann der Ehrgeiz Motivation zu ruhmvollen Taten sein, besonders bei den Jugendlichen, aber das Übermaß ist gefährlich und zu vermeiden.⁴⁴ So kann eine edle Seele (φιλότιμος), wie die des Perikles, nicht die Ermordung des Ephialtes, eines Freundes und Mitstreiters in der Politik, vollbracht haben, d. h. in einer solchen Seele konnte, laut Plutarch, eine solche tierisch-rohe Leidenschaft nicht existieren (Per. 10,6). Ein patriotisches Verhalten setzt voraus, daß der Ehrgeiz, die stärkste aller Leidenschaften, sich der Not des Vaterlandes beugt (Cim. 17,9). Auch das φιλότιμον des Philopoemen war nicht negativ, aber unvollkommen (Phil. 3,1). Es war nicht frei von φιλονικία und ὀργή, diesen oft miteinander verknüpften Eigenschaften.⁴⁵ Das erklärt, warum Philopoemen sein Vorbild Epameinondas nur zum Teil erreichen konnte; es fehlte ihm die πραότης und die φιλανθρωπία, die wesentliche Teile der politische Arete sind.⁴⁶ Bei Coriolan tritt der Ehrgeiz in Form des Interesses an den Gaben des Volkes hervor: Es ist aber die fatale Kombination mit Hochmut und Verachtung, die das Bemühen um die öffentliche Anerkennung verhinderte, als ob er ihrer gar nicht bedürfte (Comp. Cor.-Alc. 4,7). Sein Syzygiopartner Alkibiades strebte auch nach Anerkennung, er versuchte jedoch gefällig zu sein (Comp. Cor.-Alc. 5,1). Manchmal wird das ἀφιλότιμον mit der wichtigsten politischen Tugend Plutarchs, der πραότης πολιτική, verbunden, während Ehrgeiz von Übel und Erzeuger des Neides ist (Comp. Arist.-Cat. Ma. 5,4).

Es ergibt sich, daß Plutarch sich dessen bewußt ist, daß die φιλοτιμία – anders als die negative πλεονεξία – ambivalent ist, und

44) Ages. 5,5–6. Vgl. Lyc. 4,3; 25,3; Arist. 14,4; Cat. Mai. 4,3; Flam. 1,3; Alex. 4,8; 5,6; Caes. 58,4; Cat. Min. 9,7.

45) Zur Verbindung zwischen Zorn und φιλοτιμία oder φιλονικία vgl. auch Philop. 6,10; Comp. Philop.-Flam. 1,4–7; Cor. 1,4; 15,4; 21,5; Them. 4,2; Cim. 8,9; 17,9; Fab. 2,3; Dem. 18,2; Phoc. 10,6; Dion 47,4; Aem. 22,4; Pelop. 19,5; Alex. 26,14; Pyrrh. 21,15; Mar. 32,4; Arat. 37,3; Tib. Gr. 9,3; 10,6; Ages. 2,2; 18,4; Pomp. 35,2. Siehe E. Alexiou, Zur Darstellung der OPFH in Plutarchs Bioi, *Philologus* 143 (1999) 101–113; L. Van der Stockt, Self-esteem and Image-building. On Anger in De cohibenda ira and in Some Lives, in: Nikolaidis (wie Anm. 30) 285–295.

46) Vgl. Cleom. 1,4. Siehe auch H. Martin, The Concept of Praotes in Plutarch's Lives, *GRBS* 3 (1960) 65–73; ders., The Concept of Philanthropia in Plutarch's Lives, *AJPh* 82 (1961) 164–175; C. Panagopoulos, Vocabulaire et mentalité dans les *Moralia* de Plutarque, *DHA* 3 (1977) 197–235, bes. 216 ff.; J. de Romilly, La douceur dans la pensée grecque, Paris 1979, 275–307 und allgemein J. Ribeiro Ferreira u. a. (Hrsg.), *Symposium and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra 2009.

in diesem Punkt lassen sich mehrere Abstufungen und situationsabhängige Differenzierungen in seinem Werk feststellen, die auch seine biographischen Ziele, d. h. die Charakterzeichnung seiner Protagonisten, stützen.

IV

Im Proömium der plutarchischen Syzygie *Agis/Kleomenes – Gracchi* wird das Verhalten der Ehrgeizigen durch den Vergleich mit Ixion illustriert: Wie der mythische Ixion sexuellen Verkehr mit Nephele, einer Wolke, statt mit Hera hatte, so sei der Ruhm für die Ehrgeizigen ein Trugbild der wahren Tugend (εἶδωλον ἀρετῆς).⁴⁷ Das erklärt, warum der auf den Ruhm und die Konkurrenz fixierte Politiker von den Wünschen der Massen abhängt (1,3). Die Ehrgeizigen lassen sich vom Neid und anderen zu verurteilenden Leidenschaften leiten; sie sind Diener der Vielen, obwohl sie den Namen der Regenten tragen (1,4).⁴⁸ Mit einem Wort: Die Analogie mit dem Ixion-Mythos besteht darin, daß die Ruhmsüchtigen einem Trugbild nachjagen und keine echte Arete verfolgen. Plutarch ist indessen vorsichtig bei der Behandlung dieser Motivation, und seine praktischen Kenntnisse auf dem Gebiet der Charakterologie sind von Nutzen: Die sittlichen Werte sind allen anderen voranzustellen, aber das Streben nach Ruhm dürfte doch gebilligt werden, wenn es einem vollkommen rechtschaffenen Mann den Weg zu Taten eröffnet (2,1). Plutarch gesteht dem Ruhmtrieb bei den Jugendlichen eine gewisse Berechtigung zu, wenn sie schöne Ziele erstreben und mit rechtem Maß ermutigt werden. Aber das Übermaß muß in jeder

47) Vgl. die Interpretation des Ixion-Mythos im Amat. 766A und in Max. cum princ. 777E–778B.

48) Plutarch bezeichnet das Volk als ein argwöhnisches und listiges wildes Tier (Praec. ger. reip. 800C: θηρίον ὑποπτον καὶ ποικίλον). Eine solche Auffassung ist nicht nur durch die soziale Stellung und den Stand Plutarchs geprägt (J. Boulogne, Plutarque. Un aristocrate grec sous l'occupation romaine, Lille 1994; vgl. C. P. Jones, Plutarch and Rome, Oxford 1971, 111), sie ist auch aus der Erfahrung des in seinen Stimmungen schwankenden klassischen athenischen Demos gewonnen. Vgl. die kurze Beschreibung des Demos in den Praec. 799C und seinen Vergleich mit einem θηρίον in der Demosthenesvita 26,7. Siehe auch Praec. 813A: ἐπεὶ δὲ παντὶ δήμῳ τὸ κακὸς καὶ φιλαίτιον ἔνεστι πρὸς τοὺς πολιτευομένους und die Analogien mit Dion 66,8: ῥῶόν ἐστι μεταχειρίσασθαι τὸ χαλεπώτατον μειράκιον τοῦ μετριωτάτου δήμου.

Hinsicht vermieden werden: τὸ δ' ἄγαν πανταχοῦ μὲν ἐπισηφαλέες, ἐν δὲ ταῖς πολιτικαῖς φιλοτιμίαις ὀλέθριον (2,2).⁴⁹

Für die literarischen Beziehungen zwischen zwei Zeitgenossen, Plutarch und Dion, erweist sich der Vergleich der Ehrgeizigen mit dem mythischen Ixion als ein interessanter Gesichtspunkt.⁵⁰ Zu Beginn der *Syzygie Agis/Kleomenes – Gracchi* nennt Plutarch einige, die den Ixion-Mythos auf diese Weise interpretieren (1,1). Zu diesen τινες gehört offenbar Dion,⁵¹ der sich ebenfalls im Rahmen einer größeren Darstellung des φιλότιμος δαίμων in seiner Rede 4 (Περὶ βασιλείας 116–132) des Ixion-Mythos bedient. Der φιλότιμος δαίμων war Dion offenbar sehr angelegen,⁵² denn er schildert ihn von verschiedenen Seiten und mit eindrücklichen Bildern. Für unsere Zwecke bietet sich dieses Bild an, weil es an die Φιλοτιμία als personifizierte Gottheit in den euripideischen *Phōnissēn* erinnert. In seiner Dämonenrede entwickelt Dion mit platonischen Anspielungen einen umfassenden Entwurf der drei bekannten Lebensformen, des φιλοχρήματος, des φιλήδονος und des φιλότιμος.⁵³ Die drei bö-

49) Vgl. hierzu H. G. Ingenkamp, Plutarchs Leben der Gracchen. Eine Analyse, ANRW II 33,6 (1992) 4298–4346, bes. 4300–4304; G. Roskam, Plutarch's Life of Agis, or the Honourable Course of a Beginning Politician, in: L. De Blois u. a. (Hrsg.), *The Statesman in Plutarch's Works. II: The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Leiden / Boston 2005*, 227–241, bes. 230 f.

50) Zum Thema ‚Plutarch und Dio‘ siehe M.-H. Quet, *Rhétorique, culture et politique. Le fonctionnement du discours idéologique chez Dion de Pruse et dans les Moralia de Plutarque*, DHA 4 (1978) 51–119, bes. 52–56; A. Brancacci, *Rhetorike philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Napoli 1985, 31–35; E. L. Bowie, Hadrian, Favorinus, and Plutarch, in: J. M. Mossman (Hrsg.), *Plutarch and his Intellectual World*, Swansea 1997, 1–15; L. Pernot, *Plutarco e Dione di Prusa*, in: P. Volpe Cacciatore / F. Ferrari (Hrsg.), *Plutarco e la cultura della sua età*, Napoli 2007, 105–121; J. Schamp (von B. Bäbler übers.), *Rhetor, Philosoph und „Stinkmund“: Dions Bild in der eigenen und späteren Zeit bis zum Ende von Byzanz*, in: H.-G. Nesselrath (Hrsg.), *Dion von Prusa. Der Philosoph und sein Bild*, Tübingen 2009, 263–264.

51) Hier haben wir offenbar einen direkten Bezug zu Dion. Gegen Pernot (wie Anm. 50) der behauptet (S. 120): „non ci sono influenze dimostrabili dell'uno sull'altro.“ Vgl. Frazier (wie Anm. 41) 118 mit Anm. 72.

52) Zum Zusammenhang mit den militärischen Ambitionen Trajans siehe J. L. Moles, *The Date and Purpose of the Fourth Kingship Oration of Dio Chrysostom*, *ClAnt* 2 (1983) 251–278. Vgl. auch H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin 1898, 402 f.

53) Ob dieses Schema auf die archaische Lyrik zurückzuführen ist (U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*, Berlin 1966 [Nachdr. der 1. Aufl. von 1913], 188), bleibt fraglich. Vgl.

sen Dämonen repräsentieren die Güterziele der unwissenden Menge (ὁ πολὺς καὶ ἀμαθὴς ὄμιλος), die den jeweiligen Gott verehrt (4,83–84). Von verantwortungslosen Massen, an die sich die Ehrgeizigen hängen, hat auch Plutarch gesprochen (Ag. 1,3); er hat die Behauptung aufgestellt, μανία und παραφροσύνη seien Folgen der Ehrsucht (2,3). Auch Dion konstatiert die ταραχή und die μανία, die den φιλότιμος βίος begleiten, weil er sich selbst in der Meinung täuscht, sich etwas Gutes zu wünschen (4,84). Dion behandelt den Ehrgeiz als eine Apate, doch ist es gerade die Täuschung über die latenten oder sichtbaren schönen Ziele, die dieser Apate einen besonderen Platz im Vergleich zu den anderen beiden Lebensformen zuweist.⁵⁴ Die Affekte, die diesen Gott begleiten, entstehen aus einer Asymmetrie zwischen seinen hohen Zielen und den Erwartungen an die Menschen. Mit welchen Gefahren diese Asymmetrie verbunden sein kann, lehrt der Vergleich mit dem Schicksal des mythischen Ikaros: Seine hohen Ziele waren nicht der Kraft seiner Federn angemessen; im Falle des Ehrgeizigen sind diese Federn die sehr unzuverlässigen τιμαί und ἔπαινοι der Menschen (122).⁵⁵

Bemerkenswert ist, daß Plutarch in den Praec. ger. reip. 820A–B den Wert von Statuen und ähnlichen Ehrenbezeugungen bestreitet, weil sie unter anderem Abhängigkeit von den Massen verursachen. Plutarch insistiert auf der Bedeutung des Maßhaltens und der Wahrung bestimmter Grenzen. In der *Demetriosvita* wird am Beispiel des Demetrios Poliorketes die These belegt, daß ein Übermaß an Ehrungen kein gutes Omen ist. Demetrios konnte das

H. Maehler, Die Lieder des Bakchylides. I,2: Kommentar, Leiden 1982, 189. Bei Platon (Rep. 580d ff.) wird dieses Schema abgeändert: ἡδονή und κέρδος werden zusammengefaßt, dafür tritt φρόνησις als Drittes hinzu. So entsteht das System der drei Bioi: φιλόσοφος, φιλότιμος, φιλοχρήματος, das wohl zu Unrecht auf Pythagoras zurückgeführt wurde (hierzu R. Joly, Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique, Bruxelles 1956). Zu möglichen Anspielungen Dions auf Platon siehe Moles (wie Anm. 52) 256 ff.; M. Trapp, Plato in Dio, in: S. Swain (Hrsg.), Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy, Oxford 2000, 225–228.

54) Die Besonderheit dieses Dämons im Vergleich zu den zwei anderen Dämonen liegt in der falschen Vorstellung von guten Zielen und nicht in seiner Gefährlichkeit („il piu pericoloso“), wie C. Berardi, Avidità, Lussuria, Ambizione: tre demoni in Dione di Prusa, Sulla regalità IV 75–139, Prometheus 24 (1998) 37–56, bes. 39 und 43, behauptet.

55) Diese ‚Federn‘ verbinden sich mit ἀλαζονεία. Auch in 35,6 werden die Lobpreisungen der Menge mit Federn verglichen. Das geht auf Homer zurück: Dion spricht vom Hochmut des Achilleus wegen seiner neuen Rüstung und zitiert den homerischen Vers (T 386): τῷ δ' αὐτε περὰ γίνετ', ἄειρε δὲ ποιμένα λαῶν.

wahre Wohlwollen der Athener nicht gewinnen und geriet in Zorn, weil er von einer falschen Einstellung den Ehrungen gegenüber ausging (30,4). In fast wörtlicher Übereinstimmung mit den Praec. 820A–B sollen die Besonnenen keine Statuen oder Bilder oder Vergöttlichungen zu ihrer Ehrung nötig haben (Demetr. 30,7). Dieses Ergebnis wird bei Dion ergänzt: Was die Unaufrichtigkeit der Ehrungen betrifft, übt er in der Rede 31 (Ῥοδιακός) heftige Kritik an seinen Zeitgenossen, die die Überschriften der älteren Ehreninschriften auf Statuen durch neue ersetzen und den Römern schmeicheln. Aber das Hauptargument Dions läuft nicht auf die einzelne Persönlichkeit hinaus, wie dieser Gedanke bei Plutarch gewendet ist,⁵⁶ sondern auf die Gewohnheiten des Volkes insgesamt.⁵⁷

Der Ixion-Mythos wird ein zweites Mal⁵⁸ in Dions vierter Rede *Über das Königtum* zum Vergleich herangezogen, wobei deutliche Anspielungen auf Plutarch vorliegen. Es gibt ein inneres Band, das beide Autoren verknüpft und ein kohärentes Bild ihrer Auffassungen vom Ehrgeiz liefert. Dion stellt leicht variiert die uns geläufige These auf, die Ruhmsüchtigen liebten anstelle des wahren Ruhmes aufgrund von Arete – bei Plutarch wird indessen von der Tugend, nicht von εὐκλεία geredet – den Ruhm selbst, wie Ixion die Wolke, nicht das göttliche Wesen. Und die Kinder aus einem solchen unnatürlichen Geschlechtsverkehr sind, gleich wie die monströsen Kentauren, demagogische Politik und nutzlose Sophistenschriften (4,131).⁵⁹ Es läßt sich erkennen, daß der Nachteil dieses ‚Gottes‘ in der Verwechslung zwischen wahren und trughaftem Ruhm liegt. Anders nämlich als bei dem ‚göttlichen Wesen‘, das φιλῆδονος und

56) Quet (wie Anm. 50) 70 behauptet mit Recht: „L'«homme politique» exemplaire des Praecepta gerendae rei publicae n'existe pas dans les discours de Dion.“

57) Siehe 41, 43, 50, 58, 75, 80, 93, 113. Vgl. hierzu C. P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge, Mass. / London 1978, 26–35. Siehe auch Dion 34,29–31.

58) Das erste Mal 4,123 in bezug auf die Strafe des Ixion im Hades, wobei der wechselhafte Ruhm und der sich ständig bei anderen beliebt machen wollende Ehrgeizige mit dem Rad des Ixion verglichen werden. Vgl. 32,74–75. Zu Vergleichen, welche Dion dem Gebiet der Mythologie entnimmt, siehe J. Oesch, *Die Vergleiche bei Dio Chrysostomos*, Aarau 1916, 70–81, bes. 77; S. Said, *Dio's Use of Mythology*, in: Swain (wie Anm. 53) 161–186, bes. 168.

59) Zur sexuellen und erzieherischen Dimension der Stelle vgl. T. Whitmarsh, *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*, Oxford 2001, 194. Zum negativen Bild der Kentauren siehe auch 32,28, wo sie zusammen mit den Sphingen und den Chimären die freche und tyrannische Macht des Demos illustrieren. Vgl. 32,95.

φιλάργυρος ist, gründet sich die Vorstellung vom ehrgeizigen Dämon nicht auf das Versprechen des Gewinns – man kann hinzusetzen, das läge im Bereich der πλεονεξία⁶⁰ –, sondern auf die Zuweisung der Begriffe des φιλόκαλος, der ἀρετή und der εὐκλεία (129). Wichtig für ein adäquates Urteil ist es zu sehen, wie Dion mit Vorsicht die etwas einseitige Behandlung dieser Lebensform optimistisch dadurch komplettiert, daß auch Strategen, Erzieher oder Politiker existieren, die mit Wohlwollen und Gerechtigkeit das Volk zu überzeugen versuchen (124, 132).⁶¹ Dieses Verhalten gehört offenbar zum Modell eines gesunden Ehrgeizes, der im Ambiente der Aristokratie seiner Zeit wirksam wird und mit den sozialen Konturen des Euergetismus einhergeht: Eine aus Ehrliebe entsprungene Freigebigkeit definiert sich als die treibende Kraft für die Selbsteinschätzung einer zeitgenössischen Elite, deren Mitglied auch Dion ist.⁶² Es ist gar kein Zufall, daß laut Dion der Genußsüchtige und der Ehrgeizige nie harmonieren können (135–136).

Man sieht also, daß auch bei Dion das Bild der φιλοτιμία als Gottheit, wie in den *Phönissen* des Euripides, vorhanden ist, aber nichts deutet darauf hin, daß für Dion die φιλοτιμία als κακίστη δαιμόνων zu verstehen ist. Diese Feststellung erhält zusätzliches Gewicht dadurch, daß Ehrgeiz bei Dion manchmal irreführend oder katastrophal sein kann, aber die besondere Beziehung zum Ruhm immer unverkennbar bleibt. So ist der Makedone Alexander die klassische Form des Ehrgeizigen von homerischem Ausmaß (4,4): φιλοτιμότατος καὶ μάλιστα δόξης ἐραστής καὶ τοῦ καταλιπεῖν ὡς μέγιστον αὐτοῦ ὄνομα (vgl. 4,52 und allgemein 31,20). Die Wendung δόξης ἐραστής erläutert als präzisierende Bestimmung das φιλοτιμότατος und zeigt klar, daß Dion an die für den Begriff

60) Vgl. 13,31–33, wo das Mehrhabenwollen sich auf Gewinn richtet. Vgl. dazu auch 13,36 und 30,34–35.

61) Vgl. P.Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina 1978, 296. Siehe auch die Übereinstimmungen zwischen Plutarch, *Præc. ger. reip.* 800A–B (τὸ μὲν οὖν τῶν πολιτῶν ἦθος ἰσχύοντα δεῖ καὶ πιστευόμενον ἤδη πειρᾶσθαι ρυθμίζειν ἀτρέμα πρὸς τὸ βέλτιον ὑπάγοντα καὶ πράως μεταχειριζόμενον) und Dion 4,124 (ὅς ἂν ἀπὸ τοῦ βελτίστου προεστηκῶς πολὺ τι πλῆθος ἀνθρώπων πειθοῖ καὶ λόγῳ μετ' εὐνοίας καὶ δικαιοσύνης πειρᾶται ρυθμίζειν τε καὶ ἄγειν ἐπὶ τὰ βελτίω).

62) Vgl. Dion 46,3; 38,2.41 und zusammenfassend T.Schmitz, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*, München 1997, 97–101. Siehe auch S.Swain, *Dio's Life and Works*, in: Swain (wie Anm. 53) 4.

charakteristische Verknüpfung mit dem Ruhm appelliert. Alexander betrachtet die anderen am meisten begehrten Güter, wie Gewinn und Genuß, als Ausdruck des Verderbens und weist sie entschieden zurück (4,6).⁶³ Mit der Verbindung des Ehrgeizes mit unsterblichem, fortdauerndem Ruhm knüpft Dion an die traditionelle Vorstellung von Ruhm an, deren Bedeutung in der Überwindung von Zeit und Tod lag (so auch 31,16–20).⁶⁴ Δόξα ist das hohe Ziel der φιλότιμοι (3,109; vgl. ἔπαινος 3,131) und das Konzept „Sieg = Ehren“, das sich fast in jeder Tat eines Ehrgeizigen manifestiert, ist sein höchster Genuß (28,13; vgl. 28,10).⁶⁵ Es gehört in denselben Zusammenhang, daß der φιλότιμος vom ἡγεμονικός unterschieden wird: Der erste trachtet nach dem Lob, der zweite nach der Teilhabe an der Macht (3,131).

Diese traditionelle Form der φιλοτιμία wird nun in der Inhaltsangabe des euripideischen *Philoktet* herausgestellt (52,11–12). Euripides läßt Odysseus in einer langen, von Dion als „politisch“ bezeichneten Rede den Ehrgeiz als Motiv aller staatsmännischen Bemühungen um Ruhm erklären. Er fügt ergänzend hinzu, daß es sich um fähige und edelgesinnte Männer handelt. Die Irrationalität des Ruhmstrebens liegt darin, daß diese Männer freiwillig die größten und schwierigsten Gefahren auf sich nehmen statt ohne Mühen zu leben.⁶⁶ Dion zitiert wörtlich den euripideischen Vers οὐδὲν γὰρ οὕτω γαῦρον ὡς ἀνὴρ ἔφω (Frg. 788 Kann.). In denselben Zusammenhang weist die Umschreibung des Begriffs γαῦρον in der Rede 59,1, den Dion in wertneutraler Bedeutung als μεγαλόφρον καὶ φιλότιμον verstanden hat.⁶⁷ Die Erweiterung des Wortfelds um

63) Vgl. 2,65; 3,14; 4,84.

64) Vgl. Tyr. Frg. 12,31–32 West: οὐδέ ποτε κλέος ἐσθλὸν ἀπόλλυται οὐδ' ὄνομ' αὐτοῦ / ἀλλ' ὑπὸ γῆς περ ἔων γίνεται ἀθάνατος; Theogn. 245–246 West. Siehe C. Sourvinou-Inwood, „Reading“ Greek Death. To the End of the Classical Period, Oxford 1995, 373 f. mit weiterer Literatur.

65) Bei Aristoteles (Eth. Nic. 1117b28–29) gehört die φιλοτιμία zu den ψυχικαὶ ἡδοναί. Vgl. Plut. Lys. 2: In Sparta wird als einzige ἡδονή jene befürwortet, die die Ehre verursacht.

66) Siehe C. W. Müller, *Philoktet*. Beiträge zur Wiedergewinnung einer Tragödie des Euripides, Stuttgart / Leipzig 1997, 15–16. Von dieser Irrationalität spricht auch Diotima im platonischen Symposion 208c.

67) Siehe C. W. Müller, *Euripides, Philoktet*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert, Berlin / New York 2000, 315–316. Zur Verbindung zwischen γαῦρος und φιλότιμος vgl. die Parodie des euripideischen Verses in Aristoph. Ran. 281–282 mit Bezug auf Dionysos (als Herakles kostümiert).

den Begriff μεγαλόφρον ist ein Zusatz Dions und nicht ohne Bedeutung: Während bei Euripides der Begriff nicht belegt ist, erinnert die Wendung an die aristotelische Aufeinanderfolge von μεγαλοψυχία und φιλοτιμία⁶⁸. Dion steht somit ganz auf dem Boden der traditionellen Ethik, die die Ehre eng mit dem Agonalen, den Mühen und den Gefahren verbindet.⁶⁹

Φιλοτιμία kann dementsprechend in mannigfaltiger Ausprägung fallweise positiv oder negativ bewertet sein. So ist sie in der Kombination mit ἀγαθός belegt (1,27; vgl. 32,92–93; 44,5), während das Adverb ebenfalls von positiven Attributen begleitet werden kann (18,17: προθύμως καὶ φιλοτίμως, 34,47: πράως, κηδεμονικῶς καὶ φιλοτίμως). Φιλοτιμία und πόνος im Zusammenhang mit εὐκλεῆς δόξα und ἀρετή sind durchaus lobenswert (29,21–22; vgl. 30,23; 47,22 mit ζῆλος). Das erklärt, warum der Ehrgeiz nicht an sich negativ bewertet wird, aber Dion legt großen Wert auf die notwendige Ergänzung, ob er nützlich ist oder nicht (24,3). Daher ist es von großer Bedeutung, wo man seinen Ehrgeiz investiert und in welchem Ausmaß (38,24; vgl. 38,29). Das zeigt sich daran, daß es einerseits πονηραὶ καὶ ἀνωφελεῖς φιλοτιμίαι gibt, aber auch solche mit gutem Zweck (34,53: ὑπὲρ τῶν καλλίστων). Schädlich ist die ἄμετρος φιλοτιμία (32,5; vgl. 32,60) oder wenn sie als Eifersucht Mißgunst verursacht (34,10; 34,27). Abwertende Konnotationen erfährt das Wort, wenn es in einer Reihe mit charakteristischen Leidenschaften, wie dem Zorn, genannt wird (74,24) oder zusammen mit ἄνοια und τρυφή weitere Leiden hervorruft: Damit gelingt es Dion, Plutarch entsprechend, den Ehrgeiz als Krankheit mit dem philosophischen Logos und der Paideia als einziger erfolgreicher Therapie zu assoziieren (32,15 f.).⁷⁰ Gelegentlich wird das Wort δοξοκοπία verwendet, um, deutlicher als das ambivalente φιλοτιμία, den krankhaften übermäßigen Ehrgeiz zu bezeichnen. Zu Beginn der Rede 66 (Περὶ δόξης) erinnert die Argumentation Dions an die

68) So Eth. Nic. 1123a34–1125a35 (μεγαλοψυχία), 1125b1–25 (φιλοτιμία). Die Tatsache, daß die μεγαλοφροσύνη bei Aristoteles überhaupt nicht vorkommt, erklärt sich vielleicht daraus, daß ihr Bedeutungsbereich vollständig von μεγαλοψυχία besetzt ist.

69) So Pind. O. 6,9–11; Hdt. 7,50,3; Thuc. 1,144,3; Democr. 68 B 157 D.-K.

70) Vgl. Plut. De virt. mor. 452B–D. Siehe auch E. Wilmes, Beiträge zur Alexandrinerrede des Dion Chrysostomos, Bonn 1970, 81–82; D. Ferrante, La semantica di logos in Dione Crisostomo alla luce del contrasto tra retorica e filosofia, Napoli 1981, 33–34.

Darstellung der Philotimia als Gottheit in der vierten Rede *Über das Königtum*. Dion beruft sich zunächst auf die allgemeine Akzeptanz der Ehrgeizigen: Sie gelten in der öffentlichen Meinung als Ausnahme und werden als λαμπροί gelobt, anders als jene, die nach den übrigen Gütern trachten (66,1–2). Als Resultat solcher Reflexionen wendet sich Dion gegen den betrügerischen Charakter der menschlichen Anerkennung und den krankhaften δοξοκόπος, der sich nie zufrieden gibt, auch wenn tausend Menschen ihn loben (66,7; 66,11; vgl. 34,31).

Aus den behandelten Passagen ergibt sich, daß der Ruhm als der Maßstab fungiert, an dem gemessen wird, ob und in welchem Ausmaß die φιλοτιμία einen höheren Rang als die πλεονεξία einnimmt. Freilich sollte man dabei bedenken, daß Dion vorsichtig mit der φιλοτιμία umgeht und das Schwanken in ihrer Bewertung auf ähnlichen Schwierigkeiten beruht, welche auch Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* hatte, den Ehrgeiz als Arete zu definieren. Aber es fehlt bei Dion zur Gänze die so deutliche und in den *Phönissen* ausschlaggebende Verkoppelung der φιλοτιμία mit einer Tyrannis, die als ungerechte Gewaltherrschaft eng mit der Habsucht zusammenhängt.⁷¹ Nur kurz sei hier angemerkt, daß τύραννος bei Dion, anders als βασιλεύς, ausdrücklich die pejorativen Konnotationen einer Willkürherrschaft desjenigen aufweist, der mehr Macht zu haben glaubt (3,44: τοῦ δοκοῦντος ισχύειν πλεόν).⁷² Dion stellt sich entschieden gegen die eigennützige und ungleiche Behandlung der Bürger, während er den Tyrannen mit einer Reihe von negativen Adjektiven versieht (3,40: φιλήδονος, φιλοχρήματος, ὑβριστής, παράνομος). Mit diesem Bild, in dem die Furcht des Monarchen vor dem Haß der Untertanen vorherrscht,⁷³ korreliert die personifizierte Erscheinung der Tyrannis vor Herakles in der ersten Rede Dions *Über das Königtum* (1,78–84), die von einer Reihe von ‚Frauen‘ begleitet wird, wie Ὠμότης, Ὑβρις, Ἀνομία,

71) Zum Zusammenhang der Habsucht mit Gewalt und Ungerechtigkeit siehe 3,48: σκληρὰ καὶ ἄδικος πλεονεξία. Vgl. 34,13.14.38; 38,31; 40,37; 53,2; 77/78,39.

72) Der richtige König hingegen soll nur in einem Punkt gegenüber den Bürgern πλεονεκτεῖν: in der Freundschaft (3,111–112). In 3,62 sind die Mühen und die Fürsorge für den Schwächeren der zentrale Punkt der Überlegenheit der Herrschenden. Der Makedone Alexander erstrebte die Macht, allerdings nicht wegen der üblichen ἡδοναί und πλεονεξία, die die vielen darin erkennen (2,65). Vgl. Whitmarsh (wie Anm. 59) 206–208.

73) Vgl. 2,75–76; 3,116–118; 6,43–59, besonders 50 und 59; 20,17–18.

Στάσις und Κολακεία. Herakles wird als Vorkämpfer der Menschen gegen die Tyrannen dargestellt.⁷⁴

V

Wir kommen zum Schluß: In seiner Rede *Περὶ πλεονεξίας* zeigt uns Dion bei jeder Gelegenheit, daß er nicht über das Wesen der *πλεονεξία*, das er als „mehr haben wollen“ versteht,⁷⁵ sondern über die Verurteilung dieses Lasters handelt, das alle als Übel anerkennen, ohne sich davon fernzuhalten. Er stellt zunächst die *πλεονεξία* als das größte Übel für den Habgierigen selbst dar (17,7),⁷⁶ das aber auch den anderen schadet. Als Zeugnis und Bestätigung seiner Argumentation verwendet er die öffentliche Meinung, deren Abneigung dem *πλεονέκτης* gegenüber sich bis zum Haß steigert und als sehr verbreitet gilt. Das ist eine direkte Parallele zu der Argumentation Iokastes in den *Phönissen*, daß alle Menschen dieses *πλέον* hassen.⁷⁷ Euripides wird nun zur Veranschaulichung des Problems als Autorität eingeführt (οὐδενὸς ἦττον ἔνδοξος ὢν τῶν ποιητῶν), und dessen Meinung ist von starkem Gewicht für Dions Argumentation.⁷⁸ Nach Dion zeigen die euripideischen Verse den Versuch der Iokaste, Eteokles vom *πλεονεκτεῖν* seinem Bruder gegenüber abzubringen (17,8).

In Dions Traktat wird die Habsucht der Gerechtigkeit und der Gleichheit klar und deutlich entgegengesetzt. Bei Dion geht es

74) Zu möglichen Anspielungen Dions auf Trajan als echten König und Domitian als Tyrannen siehe J. Moles, *The Kingship Orations of Dio Chrysostom*, in: F. Cairns u. a. (Hrsg.), *Papers of the Leeds International Latin Seminar*, Leeds 1990, 297–375, bes. 326 ff.

75) So 17,11: διὰ τὴν τοῦ πλείονος ἐπιθυμίαν; 17,12: καὶ τοῦ πλείονος ὀρεχθῆναι; 17,16: ἀπληστίαν; 17,21: οὐσίαν ... μείζω τῆς χρείας ἔχειν ἅπαντες ἐπιθυμοῦσιν.

76) Vgl. Men. fr. 722 K.-A.: πλεονεξία μέγιστον ἀνθρώποις κακόν.

77) So Dion 17,7: μισουμένους ... τὸν πλεονέκτην ... προβάλλονται δὲ ἅπαντες καὶ πολέμιον αὐτῶν νομίζουσιν. Vgl. Eur. Phoen. 539–540: τῷ πλεόνι δ' αἰεὶ πολέμιον καθίσταται / τοῦλασσον ἐχθρᾶς θ' ἡμέρας κατάρχεται.

78) Dion zieht Euripides im Vergleich zu den anderen Tragikern auch in 18,7 vor: Er sei sehr nützlich für einen politisch tätigen Mann, seine Tragödien seien voll von ἦθη und πάθη, und er formuliere nützliche Gnomen, da er sich auch mit der Philosophie beschäftige. Vgl. mit gleicher Argumentation Quint. 10,1,68–70. Siehe auch A. Gangloff, *Dion Chrysostome et Euripide: de l'usage pédagogique d'un auteur tragique*, REA 106 (2004) 103–122, bes. 117; dies., *Dion Chrysostome et les mythes. Hellénisme, communication et philosophie politique*, Grenoble 2006, 36–37, 205.

nicht darum, wie man die Habsucht bewerten kann. Die therapeutischen Zwecke des Traktates sind deutlich zu beobachten: Aus der Habsucht kann man keinen Nutzen ziehen, sie ist als seelische Krankheit weder für das Individuum noch für den Staat vorteilhaft (17,10–11).⁷⁹ Diese Vorstellung findet eine Bestätigung darin, daß in der *Zweiten tarsischen Rede* (34,44–51) das ἐξ ἅπαντος πλεόν ἔχειν heftig kritisiert wird. Dion führt Athen und Sparta aus der klassischen Vergangenheit als Beispiele für die negativen Folgen eines imperialen Machtstrebens an.⁸⁰ Um so wirkungsvoller verknüpft er an einer Parallelstelle aus seiner vierzigsten Rede an seine Mitbürger in Prusa (40,35–39) gerade die πλεονεξία mit der στάσις als große Gefahr für die gesellschaftliche Harmonie, während Frieden und Gerechtigkeit die ἀρμονία des Universums bestimmen und als Vorbild dienen.⁸¹ Entsprechend paraphrasiert Dion in seiner Rede Περὶ πλεονεξίας die euripideischen Verse im Sinne von Erhaltung der Gleichheit und der Symmetrie (17,11). Er geht von den individuellen und staatlichen Interessen aus und zählt eine Reihe von Beispielen aus der Erfahrung der mythischen und historischen Vergangenheit auf, in denen er die Nachteile und Gefahren, die die Habsucht auch für denjenigen, der sie erstrebt, mit sich bringt, sieht. Darunter ordnet er z. B. den athenischen Krieg gegen Sizilien während des Peloponnesischen Krieges (17,17)⁸²

79) Vgl. 13,32: τὰς τῆς ψυχῆς νόσους ... ἀκολασίας καὶ πλεονεξίας καὶ τῶν τοιούτων ἀρρωστημάτων.

80) Die φιλοτιμία ist hingegen ambivalent: In derselben Passage 34,47 wird zweimal der Begriff erwähnt, einmal positiv als Adverb, im Zusammenhang mit Milde und Wohlwollen, und einmal negativ als ἀνόητος φιλοτιμία, im Zusammenhang mit τῦφος und ἀπάτη. Am Ende der Schrift (34,53) unterscheidet Dion zwischen schlechten / nutzlosen und guten Ambitionen. Dies läßt sich C. Bost Pouderon, Dion Chrysostome. Trois discours aux villes (Orr. 33–35), II: Commentaires, bibliographie et index, Salerno 2006, 315 f., entgegenhalten, die von einer kynischen Polemik des Dion gegen δόξα und φιλοτιμία spricht, ohne jegliche Differenzierungen zwischen den Begriffen vorzunehmen. Zur Kritik am Machtstreben von Athen und Sparta im Zusammenhang mit στάσις und πόλεμος siehe auch 38,25.

81) Vgl. Desideri (wie Anm. 61) 456 Anm. 28. Zur πλεονεξία als Bedrohung der ὁμόνοια vgl. 34,19 f. Zur Harmonie der göttlichen Welt und darüber hinaus des Universums mit stoischem Hintergrund vgl. 1,39–44; 3,76; 12,73–74; 36,22; 38,11; 41,12; S. Swain, Hellenism and Empire. Language, Classicism and Power in the Greek World AD 50–250, Oxford 1996, 197–200, 204–205, 220.

82) Vgl. die Analogien zwischen Dion (17,17: ἔκφρονες ... διὰ τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ πλείονος) und Isokrates (De pac. 84–85: τῶν ἀλλοτριῶν ἐπιθυμίας, ἀφροσύνης), der die sizilische Expedition ebenfalls als Ausdruck der athenischen Habsucht verur-

oder den Feldzug des Xerxes (17,14) ein, der als Monarch ein charakteristisches Beispiel von πλεονεξία war⁸³ und von Kallikles im platonischen *Gorgias* ebenfalls als Beispiel für das Übervorteilen durch den Stärkeren angeführt wird (483d).

Man muß sich also die gedanklichen und kulturellen Konturen der beiden Begriffe vor Augen halten, um zu verstehen, wie Dion über Euripides hinausgelangen und zur Einsetzung der πλεονεξία anstelle von φιλοτιμία als κακίστη δαιμόνων in die Verse aus den *Phönissen* kommen konnte. Das liegt darin begründet, daß er für die Behandlung seines Themas die Unterscheidung zwischen einem anerkannten Übel und einer ambivalenten Motivation vorweggenommen hatte. Können die beiden Begriffe in ihrer geistesgeschichtlichen Entwicklung und unter mannigfaltigen Akzentuierungen auch einen ähnlichen Inhalt haben, müßte doch ein Unterschied gemacht werden, weil ihre Wertung von vornherein verschieden ist: φιλοτιμία hat sich als Ruhmesbegriff verfestigt und kann sich nie völlig explizit oder implizit von dieser Vorstellung lösen. Das erklärt ihre Behandlung als Arete bei Aristoteles. Πλεονεξία hingegen verhilft zur ungerechten Durchsetzung des eigenen Willens und der eigenen Interessen: Es besteht zwischen beiden eine Rangfolge vom Feineren und Ästhetischen zum Gröberen hin. Da der Begriff φιλοτιμία bei Dion, getreu seiner etymologischen Bindung an die τιμή, eine positive Konnotation behält, führt er in eine Rede über ein anerkanntes Übel stattdessen das Wort πλεονεξία im Euripideszitat ein, um die Durchsetzung der monarchischen Interessen des Eteokles in den *Phönissen* klar und unmißverständlich auszudrücken. Alles deutet darauf hin, daß dieser Begriffswechsel aus inhärenten Gründen zu rechtfertigen ist;⁸⁴ es bedarf folglich keiner andersartigen Gestaltung des euripideischen Textes.

Thessaloniki

Evangelos Alexiou

teilt. Zur πλεονεξία bei Isokrates siehe H.-O. Weber, Die Bedeutung und Bewertung der Pleonexia von Homer bis Isokrates, Bonn 1967, bes. 134–154; C. Bouchet, La πλεονεξία chez Isocrate, REA 109 (2007) 475–489; Alexiou, Euagoras (wie Anm. 5), 99.

83) Vgl. 6,56.

84) Daß dieses Unternehmen gar nicht so willkürlich war, läßt sich aus Redewendungen schließen, die an Eur. Phoen. 536 erinnern; so Men. Sent. 362: ἰσότητα τίμα, μὴ πλεονέκτει μηδένα; Stob. 2,31,123: πλεονεξίαν μὲν φεύγειν, ἰσότητα δὲ τιμᾶν.