

Helga Scholten

Die Sophistik

Helga Scholten

Die Sophistik

Eine Bedrohung
für die Religion und Politik
der Polis?

Akademie Verlag

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung
des Fachbereichs 1: Geistes- und Gesellschaftswissenschaften der Universität Duisburg
gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ISBN 3-05-003729-6

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2003

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten.
Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgend einer Form – durch
Photokopien, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine andere von
Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder
übersetzt werden.

Einbandgestaltung: Dietrich Otte
Druck: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza
Bindung: Norbert Klotz, Jettingen-Scheppach
Gedruckt in Deutschland

Inhaltsverzeichnis

	Vorwort	
I.	Einleitung	11- 32
1.	Die Fragestellung	11- 17
2.	Terminologie	18- 27
3.	Einführung in die Thematik:	28- 34
3.1	Vom mythischen zum rationalen Denken	28- 32
3.2	Das Individuum und die Polisordnung	32- 34
II.	Sophisten als Systemkritiker	35-274
1.	Relativismus und Asebie: Eine Gefährdung der inneren Ordnung durch Protagoras?	35- 63
1.1	Zur Person	35- 47
1.2	Das anthropozentrische Weltbild und seine Konsequenzen für die Polis	47- 63
	a) Der Homo-Mensura-Satz als Leitgedanke	54- 59
	b) Der Agnostizismus des Protagoras	59- 63
1.3	Zusammenfassung	63
2.	Mythos und Polis bei Gorgias	64-131
2.1	Zur Person	64- 73
2.2	Die Aufkündigung der Verbindlichkeit des Mythos: <i>Das Enkomion auf Helena</i>	73- 97
2.2.1	Inhaltsangabe und Kommentar	73- 82
2.2.2	Der Mythos in der Argumentation des Gorgias	82- 97
	a) Zeitbezüge: Die Kriegsschuld	83- 87
	b) Die Eigenverantwortlichkeit des Menschen	88- 91
	c) Der Lerncharakter mythischer Überlieferung	91- 94
	d) Die Bestimmung des <i>kosmos</i> des menschlichen Zusammenlebens	94- 97
2.3	Zweifel an der Rechtsstaatlichkeit: <i>Die Apologie des Palamedes</i>	97-107

2.4	Eine Abwendung vom Polisgedanken: Der Epitaphios	107-128
2.5	Zusammenfassung	128-131
3.	Eine neue Bewertung von Religion und Mythos durch den Atheisten Prodikos	132-152
3.1	Zur Person	132-136
3.2	Zum Atheismus des Prodikos	136-138
3.3	Der Ursprung der Religion	139-143
3.4	Herakles am Scheideweg: Die Bedeutung des Mythos in der Welt des Prodikos	143-150
3.5	Zusammenfassung	150-152
4.	Eine pessimistische Gegenwartsanalyse des Thrasymachos	153-173
4.1	Zur Person	153-158
4.2	<i>Patrios politeia</i> : Eine zeitgenössische Kritik an der demokratischen Verfassung Athens	159-168
4.2.1	Inhaltsangabe und Kommentar	160-162
4.2.2	Eine Alternative zum bestehenden System der attischen Demokratie	162-168
4.3	Zur Frage der Theodizee: Götterglaube und Gerechtigkeit	169-172
4.4	Zusammenfassung	172-173
5.	Die rationale Erfassung des <i>kosmos</i> durch den Universalgelehrten Hippias	174-191
5.1	Zur Person	174-178
5.2	Die Breite der Bildung im Dienste der Autarkie des Menschen	179-181
5.3	Von der mythischen Vergangenheit zur Gegenwart: Die <i>Synagoge</i> des Hippias	182-184
5.4	<i>Nomos</i> -Kritik und Panhellenismus	185-189
5.5	Zusammenfassung	190-191
6.	Der Urzustand als Maßstab der Gegenwart: Das kritische Urteil Antiphons	192-227
6.1	Zur Person	192-202
6.2	Die Tetralogien: Das „Recht auf Leben“ und die Grenzen der Rechtsprechung	202-206
6.3	Die <i>nomos-physis</i> -Antithese: Der Eingriff des Menschen in die naturgegebene Ordnung	206-220
6.4	Das <i>Homonoia</i> -Modell Antiphons	221-225
6.5	Zusammenfassung	225-227
7.	Kritias und das Recht des Stärkeren	228-257
7.1	Zur Person	228-238
7.2	<i>Nomos</i> und <i>physis</i> – Die Sozialtheorie im Sisyphe-Fragment	238-254
	a) Die Verfasserfrage	238-241
	b) Der Text	241-246

	c) <i>Nomos</i> als Fortschritt der Menschheit?	246-254
7.3	Das Recht des Stärkeren - Theorie und Praxis	255-257
8.	Zusammenfassung	258-274
III.	Die von den Sophisten ausgehenden Gefahren in der Wahrnehmung ihrer Zeitgenossen: Das Beispiel der Komödien des Aristophanes	275-326
1.	Einführung	275-282
1.1	Komödie und Polis	275-280
1.2	Leben und Werk des Aristophanes	280-282
2.	Die <i>Wolken</i>	283-303
3.	Die <i>Vögel</i>	304-316
4.	Die <i>Frösche</i>	317-322
5.	Zusammenfassung	323-326
IV.	Schlußbetrachtung	327-330
V.	Quellen- und Literaturverzeichnis	331-341
VI.	Register	342-358
1.	Historische und mythische Personen	342-344
2.	Quellen	344-358
2.1	Literarische Quellen	344-358
2.2	Inschriften und Papyri	358

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Wintersemester 2000/2001 vom Fachbereich 1: Geistes- und Gesellschaftswissenschaften der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg als Habilitationsschrift angenommen. Für die Veröffentlichung wurde das Manuskript nach den Anregungen der Gutachter geringfügig überarbeitet und um ein Personen- und Quellenregister erweitert.

Gern komme ich der Pflicht nach, allen Kollegen und Freunden zu danken, die zum Abschluß meiner Habilitationsschrift beigetragen haben. Mein erster Dank gilt Ruprecht Ziegler, der meine berufliche Laufbahn in Duisburg gefördert und meine Studien mit Interesse verfolgt hat.

Ferner danke ich den Gutachtern Ruprecht Ziegler und Thomas Grünewald, Duisburg, sowie Gustaf Adolf Lehmann, Göttingen, für wertvolle Hinweise und fördernde Gespräche.

Allen, die über meine Thesen, das Konzept und die Methodik mit mir diskutiert haben, sei herzlich gedankt – besonders Raban von Haehling, Aachen, der mit wichtigen Anregungen lebhaften Anteil genommen hat.

Brigitte von Haehling und Clemens Boothe haben die Mühe auf sich genommen, den ganzen Text zu lesen, auf Stil und Inhalt zu achten und mit kritischen Fragen einen großen Beitrag zu leisten. Ursula Rothe und Markus Veh haben Korrekturen gelesen und auf Einheitlichkeit im Detail geachtet. Ihnen allen sowie den Duisburger Kollegen, den Historikerinnen und Historikern, die es mir ermöglichten, in kollegialer Atmosphäre die Arbeit fertig zu stellen, gilt mein herzlicher Dank.

Meiner Familie und besonders meinem Mann Heinrich Gossen, der mir immer verständnisvoll zur Seite steht, sei dieses Buch gewidmet.

Duisburg, im März 2002

Helga Scholten

I. Einleitung

1. Die Fragestellung

Die sophistische Bewegung setzte in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v.Chr. ungefähr zeitgleich in ganz Griechenland ein, ihr Zentrum hatte sie in Athen. Die Anfänge philosophischen Denkens der Griechen lagen jedoch in der westkleinasiatischen Stadt Milet. Im 6. Jahrhundert förderten die weitreichenden Handelsbeziehungen der Polis den kulturellen Austausch und machten sie zu einer Metropole der Philosophie, Wissenschaft und Kunst. Nach der Zerstörung der Stadt im Jahre 494¹ und dem Sieg der Griechen über die Perser entwickelte sich Athen zum politischen und kulturellen Mittelpunkt Griechenlands. Philosophen wie Anaxagoras, aber auch Sophisten wie Protagoras und Gorgias machten die Athener mit Vorstellungen vertraut, die weit von dem durch Mythos und Tradition bestimmten Denken abwichen².

Alle bekannten Sophisten hielten sich zeitweise in Athen auf und boten gegen ein Honorar einen auf neuen Methoden beruhenden Unterricht³. Dabei legten sie ihr Hauptaugenmerk auf den Menschen und nicht wie die Naturphilosophen auf den physischen „Kosmos“ und auf die Frage, wie das „Uranfängliche“ durch die Erfahrungen des Alltags zu erklären sei oder wie Mythos und Ordnung entstanden seien⁴. Trotz aller Unterschiede zwischen den einzelnen sophistischen Lehren bestand ihr erklärtes Ziel darin, den Menschen eine spezielle „höhere Bildung“ zukommen zu lassen, mit deren Hilfe sie sich den neuen Anforderungen des Lebens in der „modernen“ Polis besser stellen könnten⁵.

¹ Hdt. 5.18-20.

² Vgl. zur Geschichte der Philosophie und ihren Anfängen u.a.: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1. Teil, Leipzig 1920⁶; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. III, *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge 1975²; A. Graeser, *Geschichte der Philosophie*, Bd. II, München 1993²; W. Röd, *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, Bd. I, München 1994.

³ Vgl. u.a. Xen. mem. 1.6.13; G.B. Kerfeld, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981, 26, 36f.

⁴ Gemeinsam war ihren Lehren, daß sie sich nicht vollständig von den Naturphilosophen abwandten, sich jedoch humanen und gesellschaftlichen Fragen als Zentrum ihres Interesses zuwandten. Vgl. E.Ch. Welskopf, *Sophisten*, in: dies. (Hrsg.), *Hellenische Poleis, Krise - Wandlung - Wirkung*, Bd. IV, Berlin 1974, 1927f.

⁵ Vgl. Kap. I 3.1; Ch. Meier, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München 1988, 8.

Die Perserkriege, die Entwicklung der attischen Demokratie, der Machtzuwachs Athens und die Ereignisse des Peloponnesischen Krieges bewirkten große Veränderungen im politischen, ökonomischen und sozialen Bereich der attischen Gesellschaft, so daß alte und neue Vorstellungen nebeneinander bestanden und sich überschnitten. Die Demokratie formulierte zwar neue politische Normen gegen die Einflußnahme des Adels, doch die aristokratisch bestimmte Ethik galt weiterhin¹. In der politischen Praxis setzten mächtige Persönlichkeiten, darunter auch soziale Aufsteiger, ihre Entscheidungen durch und sorgten für deren Umsetzung². Unsicherheit, Ängste und soziale Desintegration sind eine denkbare Folge der Zeit des Übergangs und Wandels. Thukydides liefert mit seiner ‚Pathologie des Krieges‘ ein eindrucksvolles Szenario dieser Stimmung. Im sorgfältig konzipierten ‚Melierdialog‘ thematisiert er das Machtdenken der Athener und die Frage nach der Legitimation einer ‚Politik der Stärke‘³. Demnach wahrte das politische System Athens nicht mehr die moralische Verantwortung gegenüber dem Althergebrachten, den alten Werten.

Die Sophisten boten den Menschen Alternativen zum traditionellen Denken und somit zum herkömmlichen Bildungswesen, wobei sie offenbar auf ein Bedürfnis reagierten und den neuen politischen Bedingungen Rechnung trugen⁴. Welche Konsequenzen dies für das bestehende Wertesystem hatte, stellt eine der grundlegenden Fragen dieser Studie dar. Die Sophisten gelten als „Zerstörer des Mythos“⁵ und als diejenigen, welche die attische Demokratie in ein „demagogisches Chaos“ führten – so lautet eine auf Platon basierende Beurteilung der Bewegung⁶.

Der gegen die Sophisten gerichtete Vorwurf, als Zerstörer des Mythos, der Tradition und Moral zu gelten, soll im folgenden nicht als eine Konsequenz sophistischen Wirkens vorausgesetzt, sondern einer kritischen historischen Analyse unterzogen werden.

¹ Vgl. V. Ehrenberg, *Der Staat der Griechen*, Zürich/Stuttgart 1965², 107f.

² K. Raaffaub, *Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v.Chr.*, HZ 255, 1992, 48f.

³ Thuk. 3.82f.; 5.85-113.

⁴ Eine intellektuelle Bildung, die über den traditionellen Elementarunterricht hinausging, war als allgemeines Lehrangebot im 5. Jahrhundert und auch später nicht üblich. Vgl. P. Scholz, *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v.Chr.*, Stuttgart 1998, 37f.

⁵ Auf die Frage des Phaidros, ob er an die Wahrheit des attischen Mythos von Oreithyia und Boreas glaube, antwortet Sokrates mit einer deutlichen Kritik des Umgangs der Sophisten mit dem Mythos: Ἄλλ' εἰ ἀπιστοῖην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἶην, εἴτα σοφίζόμενος φαίην αὐτὴν πνεῦμα βορέου κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν, σὺν Φαρμακείᾳ παίζουσιν, ὥσαι καὶ οὕτω δὴ τελευτήσασαν λεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Βορέου ἀνάρπαστον γεγονέναι (Plat. Phaidr. 229c). Platon bemüht sich, dem Mythos wieder einen, wenn auch neuen, Platz einzuräumen. Vgl. Ch. Quarch, *Platons Konzept des „diamythologein“*. Philosophie und Mythos in Platons ‚Phaidon‘, in: E. Rudolph (Hrsg.), *Mythos zwischen Philosophie und Theologie*, Darmstadt 1994, 117, 130f.; A. Lesky, *Geschichte der Griechischen Literatur*, Darmstadt 1971³, 556.

⁶ P.L. Österreich, *Philosophen als politische Lehrer. Beispiele öffentlichen Vernunftgebrauchs*, Darmstadt 1994, 74.

Es ist zu untersuchen, ob die Sophisten mit ihrer kritischen und rationalen Weltbetrachtung die gesamte Polisordnung in Frage stellten.

Mythen, Geschichten über Götter, Helden und die Entstehung der Welt sowie der Ritus als Ausübung dessen, was „gebräuchlich“ war, standen in enger Verbindung zueinander und prägten das griechische Religionsverständnis¹. Mythen erklären zum Teil Rituale und stellen sogenannte Aitien dar. Sie bilden außerdem aus Sicht der Griechen des 5. Jahrhunderts einen Teil ihrer eigenen Vergangenheit². Wenn die Sophisten den Mythos zerstörten und an dessen Stelle eine von Philosophen geprägte Vorstellung vom „Göttlichen“ trat, mußte dann nicht auch die Ausübung alter Riten, die griechische Religion insgesamt eine grundlegende Wandlung erfahren haben³? Darüber hinaus würde der Berufung auf ruhmreiche Ahnen, auf die Helden der mythischen Vorzeit, jede Legitimation abgesprochen, was eine Identitätskrise heraufbeschwören könnte⁴. Die Religion der Griechen durchdrang alle Bereiche des täglichen, aber auch des politischen Lebens. In Festzügen und Prozessionen wurde nicht nur einer Gottheit gehuldigt, es bot sich ebenso die Gelegenheit, das Gemeinschaftsbewußtsein, die *koinonia*, und auch die Macht der Polis zu repräsentieren⁵.

Die Interdependenz des Religiösen und Politischen in der griechischen Gesellschaft drängt folglich auch die Frage auf, inwiefern die Sophisten eine politische Bedrohung darstellten. Dies beschränkt sich jedoch nicht allein auf mögliche Auswirkungen ihrer Mythenkritik. In ihren Texten nehmen die Sophisten ebenso zu wichtigen politischen

¹ Vgl. dazu u.a. G.St. Kirk, Griechische Mythen. Ihre Bedeutung und Funktion, Hamburg 1987² (engl. 1974); G.Binder/B. Effe (Hrsg.), Mythos. Erzählende Weltdeutung im Spannungsfeld von Ritual, Geschichte und Rationalität, BAC 2, Trier 1990; F. Graf, Griechische Mythologie. Eine Einführung, München/Zürich 1991.

² Vgl. Thuk. 1.3-15. H.-J. Gehrke/A. Möller (Hrsg.), Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein, Tübingen 1996.

³ Die Frage nach der Wirkung der Verbreitung der unterschiedlichen Lehren der Sophisten auf die Religionsgeschichte des 5. und 4. Jahrhunderts verdient eine eigene Untersuchung. Vgl. dazu die kurze Überblicksdarstellung in Burkerts ‚Geschichte der griechischen Religion‘. W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epochen, Stuttgart u.a. 1977, 452-495.

⁴ Zur „Heimholung“ des attischen Helden Theseus nach der Eroberung von Skyros: K.-E. Petzold, Die Gründung des Delisch-Attischen Seebundes: Element einer „imperialistischen“ Politik Athens? I, Historia 43, 1994, 25f., II, Historia 42, 1993, 430.

⁵ Zur griechischen Religion vgl. unter vielen anderen: Burkert, Griechische Religion; L. Bruit Zaidman/P. Schmitt Pantel, Die Religion der Griechen. Kult und Mythos, München 1994 (franz. 1991²); J.P. Vernant, Mythos und Religion im alten Griechenland, Paris/Frankfurt 1995³; J.N. Bremmer, Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland, Darmstadt 1996 (engl. 1994); R. Parker, Athenian Religion: A History, Oxford 1996. Smarczyk zeigt die enge Verbindung zwischen der Religion und der politischen Entwicklung Athens. Mythos und Kultausübung dienten auch der sakralen Legitimation des attischen Herrschaftsanspruchs gegenüber den Seebundstaaten. Ein anschauliches Beispiel dafür bietet das große Panathenäenfest: Vgl. z.B. B. Smarczyk, Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund, München 1984, 549. Yunis stellt fest, daß die politische Gemeinschaft des klassischen Athen auch immer eine essentiell religiöse Gemeinschaft war. Dazu führt er eine Reihe von Beispielen auf. Vgl. H. Yunis, A New Cree: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama, Göttingen 1988, 19-28.

Themen Stellung. *Nomos* und *physis*, *nomos* und *dike* sind die beiden viel diskutierten Begriffspaare dieser Zeit. Das Rechtswesen und die Basis seiner Legitimation stehen immer mehr auf dem Prüfstand. Eine zunehmende Zahl von politischen Prozessen und auch die Kodifizierung des Rechts am Ende des 5. Jahrhunderts geben ein Zeugnis davon¹.

Die Selbstverständlichkeit und Verbindlichkeit der Werte, die etwa im Mythos formuliert sind, werden in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in die öffentliche Diskussion eingeführt. Sozial- und rechtsphilosophische Themen schlagen sich in den Verfassungsdebatten nieder². Bedeuteten die neuen sophistischen Lehren eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis, und wie wurden sie von ihren Zeitgenossen wahrgenommen?

In der gesamten Überlieferung des 5. Jahrhunderts v.Chr. ist der Einfluß der sophistischen Gedanken, Theorien und Techniken greifbar. Häufig bleibt es in der modernen Forschung bei dem Hinweis, das Denken der Sophisten komme beispielsweise in dem Geschichtswerk des Thukydides, in den Komödien des Aristophanes und den Tragödien des Euripides zum Ausdruck³. Doch nicht die Spiegelung sophistischer Gedanken und Lehren in den Werken der Zeitgenossen, sondern die Testimonien und die fragmentarischen Textzeugnisse der wichtigen Vertreter der sophistischen Bewegung werden in Kapitel II erstmals einer historisch kritischen Analyse unterzogen. Auf diese Weise wird die in philosophischen wie historischen Studien vorherrschende, verzerrte Perspektive der platonischen Dialoge vermieden⁴. Der neue Blickwinkel gibt Aufschluß

¹ C. Mossé, Die politischen Prozesse und die Krise der athenischen Demokratie, in: Welskopf, Hellenische Poleis, Bd. I, 160-187; O. Gigon/M.W. Fischer, Antike Rechts- und Sozialphilosophie, Frankfurt a.M. u.a. 1988; P. Cartledge/P. Millett/S. Todd (Hrsg.), „Nomos“, Essays in Athenian Law, Policy and Society, Cambridge 1990.

² Vgl. Hdt. 3.80ff.; Ps.-Xen. Ath. Pol. Demandt sieht in der Verfassungsdiskussion bei Herodot sogar das erste sophistische Zeugnis. A. Demandt, Der Idealstaat. Die politischen Theorien der Antike, Köln/Weimar/Wien 1993, 48.

³ Solche Hinweise finden sich in Gesamtdarstellungen: vgl. dazu u.a. Lesky, Griechische Literatur, 517; M. Ostwald, From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens, Berkeley u.a. 1986, 307f.; Romilly, Sophists, u.a. 8, 134-136. Die Beziehungen zeitgenössischer Autoren zur Sophistik erfordern Einzeluntersuchungen. Eine kleine Auswahl von Einzelbeiträgen sei an dieser Stelle genannt: F. Rittelmeyer, Thukydides und die Sophistik, (Diss. Erlangen 1914), Leipzig 1915; G. Ludwig, Thukydides als sophistischer Denker, (Diss.) Frankfurt 1952; F. Kiechle, Ursprung und Wirkung der machtpolitischen Theorien im Geschichtswerk des Thukydides, Gymnasium 70, 1963, 289ff.; V. Hunter, Thukydides, Gorgias, and Mass Psychology, Hermes 114, 1986, 412-429; M.R. Lefkowitz, 'Impiety' and 'Atheism' in Euripides' Dramas, CQ 39, 1989, 70-83; B. Effe, Die Grenzen der Aufklärung. Zur Funktion des Mythos bei Euripides, in: G. Binder/B. Effe (Hrsg.) Mythos. Erzählende Weltdeutung im Spannungsfeld von Ritual, Geschichte und Rationalität, BAC 2, Trier 1990, 56-74; E.R. Schwinge, Griechische Tragödie und zeitgenössische Rezeption: Aristophanes und Gorgias. Zur Frage einer angemessenen Tragödiendeutung, Göttingen 1997; D.J. Conacher, Euripides and the Sophists. Some Dramatic Treatments of Philosophical Ideas, London 1998.

⁴ Vgl. A. Rubel, Stadt in Angst. Religion und Politik in Athen während des Peloponnesischen

über die Zeit des Übergangs, die durch Termini wie „die Zeit des Niedergangs“ oder „die radikale Demokratie“ gekennzeichnet ist¹. Es gilt, den Einfluß einzelner Vertreter der Sophistik auf die religiöse und politische Ordnung ihrer Zeit und möglicherweise auch ihr aktives Mitwirken daran herauszustellen. Die Interpretation der aus historischer Sicht bisher zu wenig berücksichtigten Quellengattung soll einen Beitrag zu einem besseren Verständnis der literarischen Überlieferung des 5. und 4. Jahrhunderts leisten².

Zur Geschichte des griechischen Denkens kann auf einschlägige Arbeiten Zellers, Guthries, Kerfelds, Romillys, Classens und vieler anderer verwiesen werden³. Diels und Kranz verdankt die moderne Forschung eine nahezu vollständige Zusammenstellung der Testimonien und Fragmente der Sophisten, die auch in einer kompletten englischen Übersetzung bei Kent Sprague vorliegen⁴. Diese Sammlung konnte durch die in den letzten Jahren hinzugekommenen neuen Papyrusfunde und Textauszüge ergänzt werden⁵.

Vor der Erörterung der Testimonien und Fragmente erfolgt eine terminologische Untersuchung (I 2) der Begriffe „Sophistik“/„Sophist“ und verwandter Bezeichnungen, um die keineswegs einheitliche Gruppe der „Weisheitslehrer“ genauer zu fassen und zu definieren⁶. Die Einleitung schließt mit einer einführenden Erörterung (I 3) des „mythischen und rationalen Denkens“ und der Beziehung des Individuums zur Polisordnung.

Kriegs, Darmstadt 2000, u.a. 50f., 158, Anm. 5.

¹ C. Mossé, *Der Zerfall der Athenischen Demokratie (404-86 v.Chr.)*, Zürich/München 1979; G.E.M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquest*, London 1983². Vgl. zu den „Niedergangsthesen“ den kritischen Forschungsüberblick bei J. Bleicken, *Die athenische Demokratie*, Paderborn u.a. 1995⁴, 673-677.

² Welskopf, *Sophisten*, 1927-1984; J. Martin, *Zur Entstehung der Sophistik*, *Saeculum* 27, 1976, 143-164; M. Dreher, *Sophistik und Polisentwicklung*, Frankfurt am Main/Bern, 1983. Zur „gemäßigten“ und „radikalen“ Demokratie vgl. M.H. Hansen, *Die athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes. Struktur, Prinzipien und Selbstverständnis*, Berlin 1995², 69.

³ Vgl. u.a.: Zeller, *Die Philosophie der Griechen*; M. Untersteiner, *The Sophists*, Oxford 1954; Guthrie, *Greek Philosophy*, Vol. III; C.J. Classen (Hrsg.), *Sophistik*, Darmstadt 1976; Kerfeld, *Sophistic Movement*; ders., *The Sophists and their Legacy*, *Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Greek Philosophy at Bad Homburg* 1979, Wiesbaden 1981; B. Cassin (Hrsg.), *Positions de la sophistique, colloque de Cerisy*, Paris 1986; J. de Romilly, *The Great Sophists in Periclean Athens*, Oxford 1992 (French 1988); K.F. Hoffmann, *Das Recht im Denken der Sophistik*, Bonn 1997.

⁴ H. Diels/W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 2, Berlin 1952, ND Dublin 1966/67, 252-428 (im folgenden als DK abgekürzt); R. Kent Sprague, *The Older Sophists. A complete translation*, Columbia 1972; vgl. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*, I-IV, Florenz 1967³.

⁵ Vgl. M. Gronewald, *Ein neues Protagoras-Fragment*, *ZPE* 2, 1968, 1f.; PHerc 1428 fr. 19 (N 1428 fr. 19=HV² II 6c; O 1224); vgl. dazu A. Henrichs, *Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion*, *HSPH* 79, 1975, 93-123.

⁶ Vgl. z.B. Classen, *Sophistik*, 1-18. Kerfeld fordert wieder eine eingehendere Analyse der einzelnen Sophisten, die generell als die führenden Intellektuellen ihrer Zeit angesehen werden müssen. Kerfeld, *Sophists and their Legacy*, 3f.

Die Analyse der Textfragmente in Kapitel II bildet den Schwerpunkt der Studie. Es bietet sich an, die teilweise komplizierten und aufeinander aufbauenden Gedankengänge der einzelnen Sophisten als Ganzes zu verfolgen. Kurzbiographien dienen außerdem der historischen Einordnung der mit annähernder Sicherheit als authentisch zu beurteilenden Kernthesen¹. Eine Gliederung nach rein systematischen Gesichtspunkten würde m. E. das Verständnis der Auffassungen erschweren, zu Überschneidungen und Wiederholungen führen. Daher wird an der von Diels und Kranz gewählten, vertrauten Reihenfolge festgehalten.

Um nicht von vornherein der vorwiegend von Platon geprägten, negativen Beurteilung zu unterliegen, stehen die wenigen Textauszüge im Mittelpunkt, die sich mit größter Wahrscheinlichkeit der Autorschaft der Sophisten selbst zuordnen lassen. Es wird somit grundsätzlich zwischen dem „historischen“ und dem „platonischen“ Protagoras, Gorgias etc. differenziert². Die direkten und indirekten systemkritischen Ansätze der Sophisten kommen in diesem Kapitel zur Sprache. Die Relativierung der Werte und Normen bedeutete eine Gefahr für die innere Ordnung. Doch die Untersuchung wird zeigen, daß die Sophisten es nicht dabei bewenden ließen, alles Althergebrachte vom Sockel zu stürzen und ihre Schüler in einem Zustand der völligen Orientierungslosigkeit allein zu lassen. Entwickelten sie jedoch neue, „sophistische“ Konzepte sozio-politischer Gemeinschaften?

Am Anfang der Sophistik und damit auch des Kapitels II stehen Protagoras' Leben und Werk. Nur wenige Zeilen seiner Studien blieben erhalten. Doch mit dem sogenannten Homo-Mensura-Satz legte er den Grundstein der sophistischen Bewegung, indem er den Menschen in den Mittelpunkt des Interesses rückte³. Aufgrund der ausgesprochen guten Überlieferungssituation folgt eine ausführliche Interpretation der Studien des Gorgias, dem in dieser Arbeit eine zentrale Rolle zukommt. Mit dem Enkomion auf Helena und der Verteidigungsrede für Palamedes greift er bezeichnenderweise mythische Themen auf. Welchen Stellenwert dem Mythos in den überlieferten Texten und Fragmenten der Sophisten zukommt, sei vor dem Hintergrund der Bedeutung des Mythos insgesamt im Bereich der Religion, Politik und im Polisleben betrachtet. Dabei stellt sich auch die Frage nach den Zeitbezügen und den eventuell kritischen Anspielungen. Die Ergebnisse aus der Interpretation der Texte des Gorgias stellen eine wichtige Grundlage für die Thematik insgesamt dar. Die Bewertung von Religion und Mythos durch Prodikos mußte als polisgefährdend angesehen werden, denn bei ihm handelt es sich nicht um einen Agnostiker, was sicher für Protagoras gilt, sondern eindeutig um einen Atheisten. In den *Horen* entwickelte er eine Kulturentstehungslehre und bot

¹ Schriften anonymer Autoren, wie die im Anonymos Iamblichi überlieferten Auszüge und die sogenannten *Dissoi Logoi*, bei denen es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um spätere Texte eines Schülers handelt, bleiben hier außer Acht, weil sie für eine historische Analyse kaum Möglichkeiten der konkreten Einordnung in die jeweilige politische Situation bieten. Anonym. Iambl. 3.3, 7.1 [DK 89]; *Dissoi Logoi* [DK 90.6]; W. Kranz, *Vorsokratisches IV: Die sogenannten Δισσοὶ Λόγοι*, *Hermes* 72, 1937, 225-232, jetzt in: *Classen Sophistik*, 632.

² Vgl. u.a. 43, 62, 93, 155, 170.

³ Sext. Emp. adv. math. 7.60; Plat. Theaet. 151e, 152a [DK 80 B 1]; vgl. dazu Kap. II 1.2.a.

außerdem seinen Schülern Orientierungshilfen in einer Welt ohne Götter¹. Konkreter auf die politische Ordnung der Polis bezogen entwarf Thrasymachos mit der *patrios politeia* ein Alternativmodell, das noch bis weit in das 4. Jahrhundert nachwirken sollte². Am Ende der rationalen Beurteilung des *kosmos* durch Hippias stand die Autarkie des Individuums. Hippias gehörte trotz des abwertenden Urteils Platons zu den führenden Gelehrten seiner Zeit, auch wenn er mit seinem allzu umfassenden Lehrangebot bei seinen Zeitgenossen wohl oft nur auf Unverständnis oder Ablehnung stieß. Die Ansichten Antiphons und Kritias' werden zuletzt behandelt. Sie nehmen eine Sonderstellung in der Reihe der bekannten Vertreter der Sophistik ein, stammten sie doch beide aus Athen und beteiligten sich jeweils aktiv am Sturz der demokratischen Verfassung in den Jahren 411 und 404. Damit ergibt sich eine unmittelbare Verbindung zwischen Sophisten und aktueller Politik³. Antiphons Schrift „Über die Wahrheit“ enthält eine Kosmologie, in der das Naturgegebene dem künstlich Gestalteten gegenübergestellt wird und in der *physis-nomos*-Antithese einen Ausdruck findet⁴. Kritias ist vorwiegend als ein grausamer und skrupelloser Politiker bekannt. Seine Werke zeugen von einer intensiven Beschäftigung mit den Fragen seiner Zeit. Das „Sisyphos-Fragment“ läßt sich ihm zwar nicht zweifelsfrei zuordnen, es beinhaltet jedoch eine für die Sophistik typische Kulturentstehungstheorie und eine mit dem Werdegang des Kritias gut zu vereinbarende Lehre vom Recht des Stärkeren⁵.

Nach einer Erörterung der kritischen Äußerungen der Sophisten über den Mythos, die Götter und die bestehende Polisordnung erfolgt eine abschließende Beurteilung der möglicherweise von diesen Auffassungen ausgehenden Gefahren. Es stellt sich erneut die Frage, ob und inwiefern sich die Lehrtätigkeit der Sophisten auf Wandlungen im politischen, sozialen oder geistesgeschichtlichen Bereich auswirkten. Kapitel III behandelt daher exemplarisch die Wahrnehmung der Sophisten durch ihre Zeitgenossen. Die Komödien des Aristophanes erweisen sich für den rezeptionsgeschichtlichen Ausblick als besonders gut geeignet, denn als zeitgenössische Dokumente reflektieren sie gesellschaftliche und politische Entwicklungen. Neben dem „Politiker“ ist auch die Figur des Gelehrten Teil des beliebten Repertoires, denn das Verspotten von Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens gehört zu den Effekten der Komik⁶.

Die historische Analyse und Einordnung der fragmentarischen Überlieferungen zu den Lehrmeinungen der Sophisten schafft einen nicht allein von den Geschichtsschreibern oder den Rednern bestimmten Blickwinkel und wirft somit neues Licht auf die Zeit des ausgehenden 5. Jahrhunderts.

¹ Sext. adv. math. 9.18 [DK 84 B 5]; Xen. mem. 2.1.21-33 [DK 84 B 2]; vgl. Kap. II 3.4.

² Dion. Hal. Dem. 3 (Radern, 132, 3) [DK 85 B 1]; vgl. Kap. II 4.2.

³ Vgl. Kap. I 3.2, II. 6, II 7. Laut Raaflaub trug das politische Denken der Sophisten insgesamt mehr zur Verschärfung der Krise als zu ihrer Überwindung bei. Raaflaub, Politisches Denken, 45.

⁴ Vgl. DK 87 B 1-43; Kap. II 6.3.

⁵ Sext. Emp. adv. math. 9.54 [DK 88 B 25 (TrGF 1, 43 F 19)]; vgl. Kap. II 7.2, 7.3.

⁶ Vgl. B. Zimmermann, Die griechische Komödie, Darmstadt 1998, 127-144.

2. Terminologie: σοφιστής und verwandte Begriffe im Sprachgebrauch des 5. Jahrhunderts

„Als ‚Sophisten‘ bezeichnet man im frühen Griechenland die Koryphäen des Geistes und der Weisheit. Im engeren, nach Mitte des 5. Jahrhunderts sich zunehmend herauskristallisierenden Sinn ist ein Sophist derjenige, der die ‚sophistische Kunst‘ professionell ausübt“, so lautet die Definition Buchheims¹. Im folgenden wird die Entwicklung des Sprachgebrauchs, ausgehend von den Begriffen σοφιστής und verwandten Wörtern wie σοφιστικός, σοφισμα und σοφίζεσθαι, näher untersucht. Die Termini stehen in deutlicher Beziehung zu σοφός und σοφία, was mit „weise“ und „Weisheit“ übersetzt wird, in einer älteren Verwendung auch mit „Kunst“ und „Geschicklichkeit“². Dichter, Seher und Weise verfügten über σοφία. Ihr Wissen über die Götter, Menschen und die Gesellschaft war den anderen Menschen nicht zugänglich. Sie wandten keine spezielle Technik an, sondern enthüllten Visionen³. Brisson erklärt, σοφός zu sein bedeute, sein Handeln, sich selbst und andere zu meistern. Σοφία stehe schließlich für „Bildung“, während derjenige, der sie erworben habe, zum φιλόσοφος geworden sei⁴. Bei Platon könne die Bezeichnung σοφία alles Mögliche bedeuten, insofern sie in der sinnlich wahrnehmbaren Welt an keinen bestimmten Inhalt gebunden sei. Φιλοσοφία bezeichne Platon zufolge nicht mehr das Erlernen einer σοφία, sondern das Streben danach, welches die menschlichen Fähigkeiten übersteige⁵.

Was genau verstanden aber die zeitgenössischen Autoren darunter, wenn sie von den „Sophisten“ sprachen? Handelt es sich dabei um dieselbe Personengruppe, die auch heute als solche bezeichnet wird? Aristoteles, ein Autor des 2. Jahrhunderts n.Chr., bringt die Problematik auf den Punkt:

Hat nicht Androtion die „Sieben“ Sophisten genannt, ich meine die sieben Weisen, und ebenso den Sokrates, den allbekannten? Und nennt nicht Isokrates die auf „Streit“ erpichten Männer und die Dialektiker, wie sie sich selbst nennen würden, Sophisten, während er sich selber einen Philosophen nannte, und ebenso die Rhetoren und die Philosophen, die sich mit der Erör-

¹ Th. Buchheim, *Sophistik*, in: J. Ritter/K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Darmstadt 1995, 1075.

² Ch. Eucken, *Die Gotteserfassung im Symposion des Xenophanes*, WJA 19, 1993, 81. Schon bei Xenophon bestimmt die σοφία - in einem Heraklit vorbereitenden Sinne - eine für das ganze Leben maßgebende Weisheit. Zur Verwendung der Termini vgl. auch A. Capizzi, *Interprétations de la Sophistique. La confluence des sophistes à Athènes après la mort de Périclès et ses connexions avec les transformations de la société Attique*, in: Cassin, *Positions de la sophistique*, Paris 1986, 167f.; S. Ebbesen, *Sophisma, Sophismata*, in: Ritter/Gründer, *Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, 1069.

³ Vgl. Kerfeld, *Sophistic Movement*, 24.

⁴ L. Brisson, *Einführung in die Philosophie des Mythos. Antike, Mittelalter und Renaissance*, Darmstadt 1996, 17.

⁵ Ausführlicher zur Entstehung des Begriffes φιλόσοφος und der Kontroverse in der modernen Forschung: M. Kranz, *Philosophie*, in: Ritter/Gründer, *Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Darmstadt 1989, 576; Brisson, *Philosophie des Mythos*, 16f.

terung politischer Probleme abgaben? Ebenso gebrauchen das Wort auch einige seiner Schüler.

Und nennt nicht Lysias den Platon einen Sophisten und dann den Aischines?¹

Der früheste Beleg für die Verwendung des Verbs σοφίζεσθαι begegnet uns am Ende des 8. Jahrhunderts in den *Erga* Hesiods². Es beschreibt die Fähigkeiten und erlernten Fertigkeiten einer Person. Zu Beginn des 5. Jahrhunderts erscheint erstmals bei Pindar (518–438) das Substantiv σοφιστής; im Plural gebraucht bezeichnet es eine Gruppe von Dichtern³. Der Begriff σοφιστής und verwandte Termini finden sich in den Dramen des 5. Jahrhunderts: In Aischylos' (525/4–456) Spätwerk *Der gefesselte Prometheus* aus dem Jahre 458 bezeichnet σοφιστής einen klugen, mit Kunstfertigkeit versehenen Mann, wobei gleichzeitig die etwas anrühige Eigenschaft der „List“ und des „Trickreichtums“ mitschwingt⁴; in diesem Sinne ist auch σόφισμα zu verstehen⁵. In den insgesamt fünf Textstellen dienen die Begriffe ausschließlich der Charakteristik des Prometheus. Dieser setzte sein Wissen offenbar tadelnswert ein und frevelte den Göttern:

Dich Weisheitsklügler, überscharf an Schärfe du, der, frevelnd an den Göttern, Taggeschöpfen bot Ehr' und Geschenk, des Feuers Dieb, dich red ich an!⁶

Dem ca. dreißig Jahre jüngeren Sophokles (497/6–406) war der Terminus offensichtlich geläufig, doch es finden sich nur wenige Belegstellen. In den Tragödienfragmenten gebraucht er das Substantiv im Singular, einmal im positiven Sinne zur Bezeichnung eines Musikers⁷, eine andere Stelle erinnert an den Prometheus des Aischylos:

Eine wohlüberlegte Meinung mit rechtschaffenen Gedanken ist ein besserer Erfinder als jeder Sophist⁸.

Im *Philoktet* aus dem Jahre 409 verwendet der Autor σόφισμα und σοφίζεσθαι⁹ zur Umschreibung eines hinterhältigen Planes, den der hemmungslose Odysseus gegen Philoktet geschmiedet hatte und gegenüber Neoptolemos nur rechtfertigen konnte, weil dies dem Sieg über Troja diene¹⁰. Insgesamt kam Odysseus die Rolle des Erziehers des Neoptolemos zu¹¹. Seine skrupellose Lehrtätigkeit stieß bei der „Natur“ seines Schülers an ihre Grenzen¹².

¹ Aristeid. or. 46 (Capelle, 321). Alle griechischen Zitate und die deutschen Übersetzungen folgen den im Quellenverzeichnis aufgeführten Textausgaben. Auf Abweichungen in den Übersetzungen wird in den Fußnoten gesondert hingewiesen.

² Hes. Erg. 649.

³ Pind. Isthm. 5.24.

⁴ Aischyl. Prom. 63

⁵ Aischyl. Prom. 459, 470, 1011.

⁶ Aischyl. Prom. 944: σὲ τὸν σοφιστήν, τὸν πικρῶς ὑπέρπικρον, τὸν ἑξαμαρτόντ' εἰς θεοὺς ἐφημέροις πορόντα τιμάς, τὸν πυρὸς κλέπτην λέγω.

⁷ Soph. fr. 906.

⁸ Soph. fr. 97 N; vgl. Guthrie, Greek Philosophy, Vol. III, 33.

⁹ Soph. Phil. 14, 77.

¹⁰ Soph. Phil. 82.

¹¹ Soph. Phil. 971, 1014f.

¹² Vgl. P.W. Rose, Sophokles' Philoctetes and the Teachings of the Sophists, HSPH 80, 1976, 81.

Die geringe Verwendung der Termini σοφισμα, σοφίζεσθαι und das Fehlen des Substantivs σοφιστής täuschen über die tatsächliche Auseinandersetzung des Autors mit den Sophisten hinweg. Um diese schließlich zu verdammen, resümiert Rose, nutzte Sophokles die sophistische Analyse zum Ursprung und zur Entwicklung der Gesellschaft¹. Damit steht der Tragödiendichter Platon näher als Homer oder Pindar². Obwohl Sophokles in seinen Tragödien durchaus aktuelle Themen verarbeitete, welche von den „Denkern“ seiner Zeit diskutiert wurden³, verzichtete er überwiegend auf die entsprechenden Begriffe zur genaueren Definition dieser Gruppe.

Auch der dritte große Tragödiendichter, Euripides (485/4-406), benutzt nur einmal das Substantiv, doch erscheinen die verwandten Termini häufiger und in verschiedenen Texten. Gemeinsam ist ihnen die überwiegend negative Bedeutung. „Das muß ein großer Weisheitslehrer sein, der zur Vernunft die Narren zwingen kann“⁴ – diese eher abschätzige Bemerkung des Hippolytos ist sicher ironisch zu verstehen. Insgesamt handelt es sich bei den auf diese Art und Weise gekennzeichneten Personen um Menschen, die sich durch ihre schlechten Eigenschaften auszeichnen: Sie reden der Menge nach dem Mund, d.h. sie erreichen das Wohlwollen der Menge, indem sie sich der Mehrheit anschließen. Sie handeln unaufrichtig, geben etwas vor oder ersinnen eine List. Sie verbreiten schlechte Lehren. Auch ein verhängnisvolles „Götterwerk“, eine List der Götter, ist als σοφισμα umschrieben⁵.

Die zwischen ca. 430 und 407/6 aufgeführten Tragödien des Euripides enthalten einige Zeitbezüge; dies hat insbesondere die Forschung der letzten Jahre erwiesen⁶. Die Verwendung des Terminus σοφιστής und die im Vergleich zur früheren Überlieferung auffallend häufig erscheinende Bezeichnung eines Sachverhalts mit σοφισμα – die List, der Kunstgriff – läßt auf einen solchen Gegenwartsbezug schließen. Euripides setzte diesen Terminus im Rahmen seiner Darstellung mythischer Themen ein, woraus zu schließen ist, daß er auch dem Theaterpublikum vertraut sein mußte. Insbesondere der

¹ Rose, Sophokles' Philoctetes, 96.

² Rose, Sophokles' Philoctetes, 98.

³ Sophokles wendet sich beispielsweise in der *Antigone* gegen die Überzeugung des menschlichen Ursprungs kultureller Entwicklungen. Soph. Ant. 332-375. Antigone verteidigt gegenüber Kreon die theonome Weltsicht. Die Gesetze der Götter dürften nicht durch menschliche Machtbehauptung in den Hintergrund gedrängt werden.

⁴ In den eckigen Klammern ist die wahrscheinliche Datierung genannt: Eur. Hipp. [428] 921:

δεινὸν σοφιστὴν εἶπας, ὅστις εὖ φρονεῖν
τοὺς μὴ φρονοῦντας δυνατός ἐστ' ἀναγκάσαι.

⁵ Eur. Herakleid. [430] 993: mit üblen Hintergedanken überlegt; Hek. [20er Jahre] 258: der Menge nach dem Mund geredet; Iph. Taur. [414] 380: unaufrichtiges Handeln, so tun als ob; 1031: etwas vorgeben; Phoin. [408] 65: Winkelzüge; 871: Götterwerk im negativen Sinne; 1408: List; Bakch. [Spätwerk 407?] 1.30: Vorgabe; 2.489: schlechte Lehren; Iph. Aul. [Spätwerk 407?] 1.444: List.

⁶ Vgl. u.a. U. Neumann, Gegenwart und mythische Vergangenheit bei Euripides, Stuttgart 1995; K. Ferla, Soziale Normen in der Medea des Euripides, in: Gehrke/Möller, Vergangenheit und Lebenswelt, 1996, 219-234; W. Nicolai, Zur Politischen Tendenz der Euripideischen Bakchen, A&A XLIII, 1997, 109-122.

als σοφισμα beschriebene Tatbestand ist bei ihm ausschließlich mit abwertenden Gedanken verbunden¹.

In demselben Zeitraum amüsierte sich das Publikum über die Komödien des Aristophanes (~450~386/5), der die σοφίσματα in den im Jahre 423 aufgeführten *Wolken* nun einer Gruppe von Personen zuordnet. Nur in diesem Werk, in welchem den σοφισταί die Hauptrolle zukommt, gebraucht er das Substantiv. An einer Stelle erklärt Sokrates seinem Schüler:

Und beim Zeus, du weißt also nicht, daß sie (die Wolken) die meisten Sophisten ernähren,
die Seher aus Thurioi, Quacksalber, siegelringtragende Langhaarige,
die zu den im Kreis Tanzenden verdrehte Lieder singen, der Lügenastronom.
Sie ernähren die faulen Nichtsnutze, damit sie ihnen zu Ehren lobsingent².

Der hier charakterisierte „Sophist“ beschäftigt sich mit „luftigen“ Theorien und gaukelt den einfachen Menschen etwas vor. Aristophanes definiert offenbar den typischen, weltfremden Intellektuellen – den σοφιστής – nach den zeitgenössischen Vorurteilen. Die Gruppe der Nichtstuer setzt sich aus Sehern, Ärzten, Dithyrambikern und extravaganten Halunken zusammen³. Der Chor der *Wolken* nährt sie alle. Er verspricht Bildung und Wissenschaft, wobei er besonders Prodikos als „Himmels Sophisten“ hervorhebt⁴. Als Leiter der „Sophistenschule“ nennt Aristophanes Sokrates, der junge Menschen in Astronomie, Geometrie, aber auch Rhetorik unterrichtet⁵. Die Darstellung des Sokrates als barfüßiger Hungerleider widerspricht allerdings der Vorstellung von einem Sophisten, der doch auch der Schilderung in den *Wolken* zufolge Geld für seinen Unterricht forderte⁶.

Das Substantiv σοφιστής, im Singular wie im Plural, bezeichnet in der Komödie Lehrer, die „Übles“ unterrichten, gewiefte Prozeßredner oder einfach Schurken, die auf Geld erpicht sind und das Recht beugen. Die traditionellen Erziehungsgrundsätze, wie z.B. die Ehrfurcht vor den Göttern und die Achtung der Eltern zu erreichen, sowie einen trainierten Körper zu erzielen, wird zugunsten der geistigen Ausbildung in der Naturphilosophie, Mathematik, Astronomie und Rhetorik geopfert⁷. Der Begriff wird nahezu

¹ Vgl. Eur. Iph. Taur. 380, 1031; Phoin. 65, 871, 1408; Bakch. 1.30, 2.489; Iph. Aul 1.444.

² Aristoph. nub. 331ff. (die Übersetzung weicht von der Seegers ab):

Σω. οὐ γὰρ μὰ Δί' οἶσθ' ὅτι τῇ πλείστοις αὐταὶ βόσκουσι
σοφιστάς,

Θουριομάντις, ἰατροτέχνας, σφραγιδονχαργοκομήτας,
κυκλίων τε χορῶν ἀσματοκάμπτας ἄνδρας μετεωρο-
φένεας,

οὐδὲν δρῶντας βόσκουσ' ἄργους, ὅτι ταύτας μουσσοποιούσιν.

Zum Seher aus Thurioi vgl. Kap. II 1, 42, Anm. 3.

³ Vgl. dazu ausführlich B. Zimmermann, Aristophanes und die Intellektuellen, in: O. Reverdin/B. Grange (Hrsg.), Aristophane, Entretiens Sur L'Antiquité Classique, Genf 1991, 255-281.

⁴ Aristoph. nub. 360.

⁵ Aristoph. nub. 171-174, 177-179, 357f.

⁶ Aristoph. nub. 200-217, 835-387, 1309. Vgl. u.a. Kerfeld, Sophists and their Legacy, 4. Auch Xenophon betont, daß Sokrates lediglich von der Gunst seiner Freunde lebte; Xen. mem. 1.2.5.

⁷ Aristoph. nub. 1111, 1309.

zum Schimpfwort, wenn die „schlechte Rede“ versichert: „Wart nur, er wird ein tüchtiger Sophist!“¹

In weiteren Komödien des Aristophanes, in den *Vögeln*, *Fröschen* und im *Reichtum* findet sich nur die Bezeichnung σοφισμα im Sinne von geschickter Fertigkeit, Kniff oder Kunstgriff. Wertneutral betrachtet sind die „Sophisten“ in den *Wolken* Männer, die eine Ausbildung genossen haben, welche sie zu einem Agieren in der Öffentlichkeit befähigt². Sie bieten dieses Wissen gegen ein Honorar an³. Damit zeichnet sich ein wichtiges Kriterium zur Bestimmung dieser Gruppe ab: die Professionalität.

Der Sprachgebrauch der Bühnendichter des ausgehenden 5. Jahrhunderts zeigt, daß die Sophisten trotz aller Divergenzen in gleicher Weise handelten und insofern eine Einheit bildeten. Als eine solche wurden sie zumindest vom athenischen Volk wahrgenommen, das in Sokrates den Geist dieser Bewegung sah⁴. Ein Schauspiel mußte die Stimmung der Zuschauer erfassen und dessen Sprache treffen, um verständlich und auch erfolgreich zu sein⁵. Sokrates, Naturphilosophen und generell Lehrer jeglicher Art werden in den *Wolken* als Sophisten bezeichnet. Gemeinsam ist ihnen in der Darstellung der Komödie, daß sie sich mit Themen auseinandersetzten, welche die traditionellen Bahnen verließen⁶. Berücksichtigt man den Umfang des Lehrprogrammes der Sophisten und auch die Gemeinsamkeiten der sophistischen und sokratischen Vorgehensweise, ist die wenig differenzierte Betrachtungsweise nicht erstaunlich⁷. So formuliert Kerfeld: „But what Socrates was concerned with was the attempt to make sense of the phenomenal world while taking into account its contradictory aspects. In this he was functioning as a part of the sophistic movement rather than as an opponent of that movement“⁸.

Seit der Mitte des 5. Jahrhunderts zeichnet sich in den Dramen eine negative Konnotation des Begriffes σοφιστής ab, die mit der professionellen Ausübung des unkonventionellen Lehrens in Verbindung steht. Am Beispiel der um 445 verfaßten Historien Herodots und Thukydides' am Ende des 5. Jahrhunderts fertiggestellten Geschichte des Peloponnesischen Krieges ist der Bedeutungswandel ebenfalls gut zu beobachten:

Im Vokabular Herodots bezeichnet σοφισμα eine List⁹. Zweimal ist von σοφισμα bzw. σοφίσματα καὶ μηχαναί die Rede, d.h. von den findigen Strategien und deren

¹ Aristoph. nub. 1111.

² Aristoph. nub. 205; av. 431, 1401; ran. 17, 872; Pl. 160.

³ Vgl. 21, Anm. 6.

⁴ Aristoph. nub.; Aischin. 1.173; V. Ehrenberg, Aristophanes und das Volk von Athen. Eine Soziologie der altattischen Komödie, Zürich/Stuttgart 1968, 276. Vgl. dazu Kap. III 2.

⁵ Aristophanes stieß zunächst auf Unverständnis, woraufhin er die *Wolken* noch einmal umschrieb. Sie erreichten im Jahre 423 nur den dritten Platz. Ch. Segal, Aristophanes' Cloud-Chorus, Arethusa 2, 1967, 143-161, jetzt in: E. Segal (Hrsg.), Oxford Readings in Aristophanes, Oxford/New York 1996, 162f. Vgl. dazu Kap. III 1.1, 2.

⁶ Segal listet die in den *Wolken* herausgebildeten Antithesen auf, die sich dem Alten, d.h. Guten, und dem Neuen, d.h. Schlechten, zuordnen lassen. Segal, Aristophanes' Cloud-Chorus, 165.

⁷ Zu nennen ist beispielsweise eine auf der Bildung von Antithesen aufbauende Dialektik oder das Überdenken überlieferter Traditionen. Vgl. Ehrenberg, Aristophanes, 279.

⁸ Kerfeld, Sophists and their Legacy, 5.

⁹ Hdt. 3.85.12; 3.152.3, 6; ähnlich auch 1.80.22.

Umsetzung¹. Die σοφισταί sind bei ihm dagegen ganz wertneutral Lehrer, Gelehrte², und einmal erwähnt er mit unverkennbarer Hochachtung den „Sophisten“ Pythagoras³.

Dagegen verwendet Thukydides die Termini σοφισταί und σοφισμα in einem abwertenden Sinne, aber insgesamt nur je einmal: Die σοφισματα bezeichnen die vorgegebenen Scheingründe⁴; die σοφισταί sind in einer von Thukydides konzipierten Stellungnahme Kleons zur Mytilene-Frage im Jahre 427 genannt⁵. Die Athener hatten zuvor ihren unmenschlichen Strafbeschuß gegen die abtrünnige Stadt bereut und diesen erneut auf die Tagesordnung der Volksversammlung gesetzt. Kleon, dem laut Thukydides das Volk vertraute⁶, ergreift das Wort und kritisiert die mangelnde Bereitschaft zu Härte und Durchgreifen. So klagt er, daß sich die Athener beim Treffen ihrer Entscheidungen nur an schönen Worten und nicht an Tatbeständen – πράγματα – orientieren⁷:

Auf die Neuheit eines Gedankens hereinfallen, das könnt ihr gut, und einem bewährten nicht mehr folgen wollen – ihr Sklaven immer des neuesten Aberwitzes, Verächter des Herkommens, jeder nur begierig, wenn irgend möglich, selber reden zu können, ... so sucht ihr nach einer andern Welt gleichsam, als in der wir leben, und besinnt euch dafür nicht einmal auf das Nächste zur Genüge; ...⁸.

Der mangelnde Tatendrang, hervorgerufen durch die verführenden Reden, das begierige Aufgreifen neuer Gedanken zu Lasten der Tradition führte zu einem gewandelten Leben. In dieser Skizze des Lebens der Athener häufen sich die Vorwürfe gegen deren schlechte Gewohnheiten, für welche Kleon abschließend die Sophisten als Verantwortliche bezeichnet:

... kurz, ihr gebt euch der Freude des Hörens hin und ihr gleicht denen, die lieber unter den Zuhörern der Sophisten sitzen, als über die Polis zu beraten⁹.

Diesen Gedankengang nimmt Kleon am Ende seiner Rede erneut auf und bemerkt, den Rednern seien besser andere Tummelplätze zu bieten als ausgerechnet und fatalerweise die Staatsbelange¹⁰. Bei den genannten Rednern handelt es sich nicht unbedingt um

¹ Hdt. 3.85.12; 3.152.3.

² Hdt. 1.29.3; 2.49.6.

³ Hdt. 4.95.10.

⁴ Thuk. 6.77.1, 5.

⁵ Thuk. 3.38.7. Die Rede erhielt, wie das gesamte Werk des Thukydides, vor dem Hintergrund der Niederlage Athens ihre endgültige Form. Zu den Reden des Thukydides vgl. H. Strasburger, Thukydides und die politische Selbstdarstellung der Athener, Hermes 86, 1958, jetzt in: H. Herter, Thukydides, Darmstadt 1986, 503ff.

⁶ Thuk. 3.36.3. Kleon wird als gewalttätiger Mann charakterisiert, der jedoch das größte Vertrauen des Volkes genoß.

⁷ Thuk. 3.38.3-6. Vgl. auch Thuk. 2.40.2, wo er *logos* und *ergon* gegenüberstellt. Ob er sich an ein von Gorgias im Palamedes angesprochenes Thema als dessen Schüler erinnerte, bleibt ungewiß. Vgl. Gorg. Pal. [fr. 11a.35]; dazu Kap. II 2.3, 102f. Möglicherweise handelt es sich auch um eine politische Floskel im Sinne von, 'auf Worte müssen nun Taten folgen'.

⁸ Thuk. 3.38.6, 7.

⁹ Thuk. 3.38.7 (die Übersetzung weicht von der Landmanns ab): ἀπλῶς τε ἀκοῆς ἡδονῇ ἡσώμενοι καὶ σοφιστῶν θεαταῖς ἐοικότες καθημένους μᾶλλον ἢ περὶ πόλεως βουλευομένους.

¹⁰ Thuk. 3.40.3.

Sophisten. Diese, die auch gegen Bezahlung schöne Reden verfaßten¹, sind der Darstellung zufolge ein Produkt des oben beschriebenen, gewandelten Lebens der Athener. Die bei Thukydides hier im Plural genannte Gruppe der Sophisten unterscheidet sich deutlich von den „Gelehrten“ bei Herodot.

Zusammenfassend ergibt sich zur Verwendung der Termini in der Geschichtsschreibung für die Darstellung Herodots noch eine Wertneutralität, während dann in der am Ende des 5. Jahrhunderts fertiggestellten Geschichte des Peloponnesischen Krieges des Thukydides der schädliche Einfluß dieser Personen evident ist².

Die Untersuchung des Sprachgebrauchs belegt eine seit der Mitte des 5. Jahrhunderts n.Chr. überwiegend abwertende Bedeutung der Termini σοφιστής, σοφιστικός, σόφισμα und σοφίζεσθαι. Den Bühnenaufen kommt dabei eine wichtige Rolle zu, da sie weite Kreise des Volkes erreichten und gewissermaßen meinungsbildend agierten. Andererseits stellten sie einen Spiegel der öffentlichen Meinung dar³. Vielmehr jedoch als die Vertreter der Sophistik selbst wird ihr Agieren kritisiert. Der Begriff σόφισμα beschreibt eine mit hinterlistigen Absichten eingesetzte Klugheit oder List, was zahlreiche Textstellen belegen⁴.

Dieses Ergebnis erstaunt, zumal Autoren wie Euripides oder Thukydides der Überlieferung zufolge selbst enge Kontakte zu Sophisten unterhielten, sogar zu ihren Schülern gehörten⁵. An der Einflußnahme der geistigen Strömung auf ihre Werke besteht kein Zweifel⁶. Der auf den ersten Blick paradox erscheinende Sprachgebrauch zeigt jedoch, daß die Zeitgenossen zwischen dem von ihnen selbst wahrgenommenen Ausbildungsangebot der Sophisten und den zutage tretenden Wirkungen der Lehren differenzieren.

Verstand Pindar noch zu Beginn des 5. Jahrhunderts unter σοφισταί völlig wertneutral Dichter, Musiker und Gelehrte, diente der Begriff in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts auch zur Verunglimpfung der Personen, die sich nicht mehr auf der Grundlage der altbewährten Traditionen bewegten, was mit fatalen Folgen verbunden sein konnte⁷.

¹ Thuk. 3.38.2.

² Eine eingehendere Analyse der Beurteilung der Sophisten und ihrer Wirkung im Urteil des Thukydides kann im Rahmen dieser Studie nicht vorgenommen werden. Vgl. zum Methodenkapitel im Werk des Thukydides Kap. II 2.2.2 c, 93.

³ Vgl. dazu ausführlich Kap. III 1.1.

⁴ σοφιστής, σοφισταί: 1 (Pind.); 2 (Aischyl.); 2 (Soph.); 1 (Eur.); 4 (Aristoph.); 3 (Hdt.); 1 (Thuk.); σόφισμα, σοφίζεσθαι: 1 (Hes.); 1 (Pind.); 3 (Aischyl.); 2 (Soph.); 10 (Eur.); 6 (Aristoph.); 3 (Hdt.); 1 (Thuk.).

⁵ Einer Überlieferung zufolge - so berichtet Diogenes Laertius zu Beginn des 3. Jahrhunderts n.Chr., ohne diese genauer zu bestimmen - las Protagoras seine Schrift *Über die Götter* im Hause des Euripides vor. Diog. Laert. 9.54 [DK 80 A 1]. Marcellinus, ein Autor des 5. oder 6. Jahrhunderts n.Chr., bemerkt den Einfluß des Gorgias und Prodikos auf Thukydides. Marcell. V. Thuk. 36 [DK 84 A 9]; er galt auch als ein Schüler Antiphons. Hermog. de id. B 399, 18 R [DK 87 A 2]; vgl. Cic. or. 13.40.

⁶ Neumann, Gegenwart und mythische Vergangenheit, 22-25.

⁷ Der „Sophist“ Prometheus stellt sich gegen den Willen des Zeus und stürzt zum Schluß samt Felsen ins Meer (Aischyl. Prom.); Odysseus scheitert an der „guten“, von aristokratischen Werten be-

Neben einer eher generellen Bedeutung entwickelte sich nachweislich seit Aristophanes eine Konkretisierung, die das Kriterium der Professionalität in den Mittelpunkt rückte. An diese kritische Darstellung knüpfte im 4. Jahrhundert Platon an, wobei er Sokrates als Kontrahenten der Sophisten auftreten ließ. Es gehörte sicher einiger Mut dazu, sich nach der Lektüre des Protagoras-Dialoges selbst einen Sophisten zu nennen¹:

Und du, sprach ich, um der Götter willen, würdest du dich nicht schämen, den Hellenen dich als einen Sophisten darzustellen?²

Diese Frage stellt Sokrates im Protagoras-Dialog seinem Gesprächspartner Hippokrates, der sie verschämt verneint. Protagoras selbst tritt im weiteren Verlauf des Dialoges die Flucht nach vorn an und bekennt offen, um aufrichtig zu wirken, ein Sophist zu sein³. Offenkundig bleibt die mit dem Begriff verbundene Geringschätzung.

Eine zweifelsfrei nur nach dem Peloponnesischen Krieg zu datierende sophistische Schrift, die sogenannten *Dissoi Logoi*⁴, enthält eine Rechtfertigung der Sophisten. Der Autor, bei dem es sich offenbar um einen Schüler handelte⁵, verteidigt im sechsten Abschnitt des im dorischen Dialekt verfaßten Textes seine Lehrer, die σοφισταί. Mit Blick auf deren Lehrstoff unterscheidet er sie von den Anaxagoreern und Pythagoreern. Der Text wirkt wie eine Reaktion auf die Diskussion im Protagoras-Dialog, denn sie wendet sich gegen den Satz, daß σοφία und ἀρετή weder lehr- noch lernbar seien⁶. Folgende Argumente würden dem Dorer zufolge u.a. dazu angefügt:

... Zweitens: Wenn sie lehrbar wären, so gäbe es Lehrer dafür, wie für die Musik. ... Viertens: Leute, welche die Schule von Sophisten besuchten, hatten davon keinen Nutzen. Fünftens: Viele, welche die Schule der Sophisten nicht besuchten, sind bedeutende Männer geworden⁷.

Dem entgegnet der namentlich nicht genannte Autor:

Ich halte diese Behauptung für ganz einfältig. ... Was aber den zweiten Beweis betrifft, daß es keine Lehrer dafür gebe, so frage ich: Was lehren denn die Sophisten anderes als Bildung und Tugend? ... Ebenso wenig stichhaltig ist der vierte Beweis, wenn manche Leute in der Schule der Sophisten nicht gebildet worden sind, denn auch viele versuchten Lesen und Schreiben zu

stimmten Natur des Neoptolemos (Soph. Phil.); Hekabe bezeichnet es anklagend als σόφισμα, der Menge nach dem Mund zu sprechen, was den Opfertod ihres Kindes zur Folge hätte (Eur. Hek. 258). Vgl. außerdem die Mißachtung der Eltern in den *Wolken* des Aristophanes (vgl. Kap. III 2) oder die Rede Kleons in der Darstellung des Thukydides, in der die Sophisten die Menge mit schönen Worten locken und von den Staatsgeschäften ablenken (Thuk. 3.38).

¹ So Guthrie, Greek Philosophy, Vol. III, 34.

² Plat. Prot. 312a.

³ Plat. Prot. 317b.

⁴ Laut Kranz trifft dieser Titel bestenfalls auf die ersten vier Abschnitte des Textes zu. Eine genauere Datierung erscheint mir aufgrund des Textes nicht möglich. Vgl. Kranz, *Δισσοὶ Λόγοι*, 629; Kerfeld, *Sophistic Movement*, 54.

⁵ Kranz, *Δισσοὶ Λόγοι*, 632; vgl. K. Bringmann, *Rhetorik, Philosophie und Politik um 400 v.Chr.* Gorgias, Antiphon und die *Dissoi Logoi*, Chiron 30, 2000, 494f.

⁶ DK 90 6; Plat. Prot. 328c, 330a; Kranz, *Δισσοὶ Λόγοι*, 634.

⁷ DK 90 6.3, 5, 6: (3) (Wieland, 103): ἄλλα δέ, ὡς αἱ διδασκτὸν ἦν, διδάσκαλοι καὶ ἀποδεδεγμένοι ἦν, ὡς τὰς μωσικᾶς. ... (5) τετάρτα δέ, ὅτι ἤδη τινὲς παρὰ σοφιστὰς ἐλθόντες οὐδὲν ὠφέλην. (6) πέμπτα δέ, ὅτι πολλοὶ οὐ συγγενόμενοι σοφισταῖς ἀξιοὶ λόγῳ γεγνηνται.

lernen und haben es nicht gelernt. Ferner ist allerdings auch die Naturanlage etwas, vermöge derer mancher, der nicht in die Schule der Sophisten ging, doch ein bedeutender Mann wurde, ...¹

Die Argumentation dieses 6. Abschnittes der *Dissoi Logoi* als protagoreisch zu bezeichnen und die Übereinstimmungen mit dem platonischen Dialog als Belege für ursächliche Aussagen des Protagoras anzuführen, wie Kranz es unternimmt², ist meines Erachtens nicht zu halten. Die Aussagen des anonymen Verfassers sind nicht genauer zu datieren³. Sie nehmen Stellung zu einer im frühen 4. Jahrhundert aktuellen Frage, die in dieser Form, wie die Dialoge Platons, erst nach dem Tod des Sokrates wahrscheinlich ist. Der Text endet mit der Feststellung des Autors, er könne zwar nicht behaupten, daß σοφία und ἀρετή lehrbar seien, aber die dagegen angeführten Beweise überzeugten ihn nicht⁴.

Der Terminus σοφιστής war demzufolge im 4. Jahrhundert trotz aller negativen Anklänge noch nicht generell verunglimpfend; er konnte durchaus noch im positiven Sinne zur Bezeichnung einer professionellen Gruppe von „Weisheitslehrern“ dienen.

Abschließend sind folgende Bedeutungen der besprochenen Termini festzuhalten: Erstens eine wertneutrale Anwendung, welche ganz allgemein zur Bezeichnung von Dichtern, Sängern und Gelehrten dient. Zweitens charakterisieren die Begriffe, im negativen Sinne gebraucht, Personen, die ihre Klugheit und ihr Wissen mit üblen Hintergedanken einsetzen, oder sie kennzeichnen eine professionelle Gruppe von angeblichen „Weisheitslehrern“. Und drittens bezeichnen sie im positiven Sinne professionelle „Weisheitslehrer“.

¹ DK 90 6.7, 10, 11: (7) (Wieland, 103): ἐγὼ δὲ κάρτα εὐήθη νομίζω τόνδε τὸν λόγον· ... πρὸς δὲ τὴν δευτέραν ἀπόδειξιν, ὡς ἄρα οὐκ ἐντὶ διδάσκαλοι ἀποδεδεγμένοι, τί μὲν τοῖ σοφισταὶ διδάσκοντι ἄλλ' ἢ σοφίαν καὶ ἀρετάν; ... (10) τέταρτον δέ, αἱ μὴ τοι παρὰ [σοφῶν] σοφιστῶν σοφοὶ γίνονται· καὶ γὰρ γράμματα πολλοὶ οὐκ ἔμαθον μαθόντες.

² Kranz, *Δισσοὶ Λόγοι*, 634. Kranz nennt als Beleg dafür, daß diese im 6. Abschnitt ausgeführten Gedankengänge auf Protagoras zurückzuführen seien, den Protagoras-Dialog Platons. Übereinstimmende Formulierungen müßten ihm zufolge zu den Protagoras-Fragmenten gerechnet werden. Diese Folgerung ist meines Erachtens nicht zu halten. Der Anspruch, Weisheit und Tugend zu lehren, bezieht sich in den *Dissoi Logoi* auf alle Sophisten. Im Dialog Platons diskutiert der Protagonist der Bewegung diese grundsätzliche Funktion. Für die Textfragmente des historischen Protagoras ist damit nichts gewonnen. Seine Autorschaft ist nicht zu belegen. Es bleibt insgesamt ungewiß, ob der eine Text den anderen beeinflußt hat.

³ Nach DK 90 1.8 bleibt lediglich eine Datierung nach dem Peloponnesischen Krieg, aber keine Angabe, wie lange nach Kriegsende der Text verfaßt wurde. Meiner Ansicht nach kann die Schlußfolgerung von Kranz, daß der Autor zu den „Nachsokratikern“ gehörte (Kranz, *Δισσοὶ Λόγοι*, 640), nicht überzeugen. Auffällig erscheint dagegen die Nähe zu Gorgias, die u.a. in der Frage zur Urteilsfindung der Richter zum Ausdruck kommt. Vgl. z.B. DK 90 4.7, 8; Kap. II 2.3.

⁴ DK 90 6.13.

Diese Bedeutungen hatten nebeneinander auch im 4. Jahrhundert weiter Bestand, wie die zahlreichen Belege in den Werken Platons, Xenophons oder Isokrates zeigen¹. So ergibt eine Untersuchung Classens zur Darstellung der Sophistik und der Sophisten bei Xenophon eine nichtspezifische Verwendung von σοφιστής in dessen Werken². Xenophon beurteilt die Sophisten nicht wie Platon als eine einheitliche und bedrohliche Bewegung³, sondern allgemein als Männer, die Wissen und Fähigkeiten vermitteln, welche insbesondere im politischen Leben Erfolg versprechen sollen. Verachtung verdienen sie, wenn sie Geld fordern, denn in dieser Hinsicht sei ihre Tätigkeit etwa mit der von Hetären vergleichbar⁴.

Die Kritik der Zeitgenossen richtete sich gegen die Professionalisierung eines Unterrichts, der traditionell innerhalb der aristokratischen Familie oder vielleicht Hetairie erfolgte⁵, nun jedoch gegen Geld für potentiell jeden⁶, de facto nur für die Zahlungskraftigen zugänglich war. Dabei galt neben der Tatsache, daß sie Geld nahmen⁷, insbesondere die Höhe der Honorare⁸ und vor allem die Wirkung ihrer Lehrtätigkeit als anrühlich. Platon war besonders darum bemüht, seinen Lehrer von dem Vorwurf, die Jugend verdorben zu haben⁹, freizusprechen und ihn deutlich von den professionellen Weisheitslehrern zu unterscheiden.

Σοφιστής als feststehender terminus technicus für eine klar umrissene bestimmte Gruppe von Philosophen entspricht zwar der Stilisierung bei Platon, jedoch nicht dem den Texten des 5. und 4. Jahrhunderts zugrundeliegenden Sprachgebrauch.

¹ In den Dialogen Platons finden sich mehr als 100 Belege. Vgl. die Gesamtübersicht bei Xenophon: Kyr. 3.1.14; 6.1.41; mem. 1.1.11; 1.6.1, 13; 4.2.1, 8; por. 5.5; symp. 4.4; Hier. 1.24, vect. 5.4; kyn. 13.1-8. Auch bei Isokrates liegt eine kritische, aber ausgewogene und nicht durchweg verurteilende Sichtweise vor. Vgl. dazu besonders die Antidosis: Isokr. antidos. (or. 15) 2.2; 4.11; 148.7; 155.2; 157.4; 168.8; 194.5; 197.6; 203.5; 215.7; 220.2; 221.5; 235.4; 237.3; 268.4; 285.2; 313.2.

² C.J. Classen, Xenophons Darstellung der Sophistik und der Sophisten, Hermes 112, 1984, 154-167.

³ Vgl. Classen, Xenophons Darstellung der Sophistik, 166.

⁴ Xen. mem. 1.6.13.

⁵ Kerfeld, Sophistic Movement, 37f.

⁶ Vgl. Kerfeld, Sophistic Movement, 26.

⁷ Es war üblich, für die Dienste der Sänger, Ärzte etc. zu zahlen. Vgl. Hdt. 3.131; Plat. Gorg. 520d; Isokr. antidos. (or. 15) 166; Kerfeld, Sophistic Movement, 25.

⁸ So verlangte Gorgias 100 Minen (Sud. s.v. Gorgias; Diod. 12.53.2). Eine Mine enthielt nach dem attischen Münzfuß ca. 425 Gramm Silber und zählte 100 Drachmen. Der Lohn eines Künstlers betrug eine Drachme am Tag. Dies dokumentieren Listen über die Ausgaben bei Tempelbaumaßnahmen am Ende des 5. Jahrhunderts. Zur Einschätzung der Höhe der Honorare vgl. Kerfeld, Sophistic Movement, 27f; Rubel, Stadt in Angst, 60f.

⁹ Vgl. u.a. Xen. mem. 1.1; Plat. Apol. 17b.

3. Einführung in die Thematik

3.1 Vom mythischen zum rationalen Denken?

Im Anschluß an Hegels Vergleich des Zeitalters der Sophistik mit dem der Aufklärung des 18. Jahrhunderts bildeten sich verschiedene Einschätzungen zur Bedeutung der Sophisten¹. Eine, die sich im wesentlichen auf Platon stützt, bezeichnet die Sophisten als „Zerstörer des Mythos“. Inwiefern dieser Vorwurf berechtigt ist, soll in Kapitel II anhand konkreter Textbeispiele aus den Fragmenten der Sophisten überprüft werden. Doch zuvor stellt sich das Problem der religiösen und sozialen Bedeutung des Mythos, seiner Einbettung in den geistesgeschichtlichen Kontext. In welcher Hinsicht konnte die „Zerstörung des Mythos“ als bedrohlich empfunden werden?

Kritik und generelle Zweifel an der Gültigkeit und Glaubwürdigkeit der Mythen begannen nicht erst mit der Sophistik, sondern bereits mit den ionischen Naturphilosophen. Ihnen reichte die Göttergenealogie eines Hesiod, beispielsweise zur Erklärung des Kosmos, nicht mehr aus. Sie versuchten, durch Beobachtungen des Alltäglichen die Ordnung der Welt und auch die Entstehung der Mythen zu erklären². Diese Anfänge der griechischen Philosophie sind mit denen des politischen Denkens, der Entstehung der Polis, eng verbunden³. Von einer linearen Entwicklung vom mythischen zum philosophischen, vom irrationalen zum rationalen Denken, kurz vom „Mythos zum Logos“, kann aber keine Rede sein. Schon die Epen Homers lassen durchaus rationales Denken erkennen⁴. Mythos und Logos schließen einander nicht aus. Kirk erklärt, daß das Aufkommen von Philosophie in Griechenland nicht einfach auf eine Rationalisierung des Mythos zurückzuführen sei. Er definiert Philosophie wie folgt: „Die Entwicklung der Philosophie beruht erstens (so lautet mein Vorschlag) nicht allein auf einer *Denkweise* – das heißt, rational und systematisch in einem, sondern auch auf der *All-*

¹ Vgl. Lesky, Griechische Literatur, 387; E. Wolf, Griechisches Rechtsdenken II, Rechtsphilosophie und Rechtsdichtung im Zeitalter der Sophistik, Frankfurt 1952, 9-12; Kerfeld, Sophists and their Legacy, 2; Ch. Roßner, Recht und Moral bei den griechischen Sophisten, (Rechtswissenschaftliche Forschung und Entwicklung), (Diss.) München 1998, 17. Eine kritische Stellungnahme zu dem Vergleich der „ersten“ Sophistik mit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts bietet Hoffmann, Recht im Denken der Sophistik, 6f.

² J.P. Vernant, Die Entstehung des griechischen Denkens, (franz. 1962) Frankfurt a.M. 1982, 104f. „Der Kampf gegen den Mythos“, so Nestle, „beginnt mit Xenophanes“. W. Nestle, Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens, Stuttgart 1975², 87; zur Kritik an der bildlichen Vorstellung von den Göttern durch Xenophanes vgl. Brisson, Philosophie des Mythos, 11.

³ Vgl. dazu Ch. Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt a.M. 1980, 12f., 70-72; Vernant, Entstehung des griechischen Denkens, 132 (wie 28, Anm. 2). Löhr verweist auf die sozialen Umwälzungen und Erweiterungen des geistigen Horizonts durch Reisen; G. Löhr, Religionskritik in der griechischen und römischen Antike. Methodologische und inhaltliche Vorüberlegungen zu einer religionswissenschaftlichen Darstellung, Saeculum 49, 1998, 14.

⁴ Kirk, Griechische Mythen, 275; vgl. G.W. Most, From Logos to Mythos, in: R. Buxton (Hrsg.), From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought, Oxford 1999, 28.

gemeinheit ihres Gegenstandes – eher abstrakt als partikular – und auf einer besonderen *Haltung* seitens des Denkers: eine uneingeschränkte und alles tangierende Befragung.“¹

Das Interesse der Philosophie galt der Welt als Ganzes, unter Zurückweisung der überlieferten Mythen. Diese sind keine starren und unveränderlichen Gebilde, denn sie bestehen aus Grundstrukturen, aus Standards, und passen sich im Detail der jeweiligen Zeit an, um verständlich zu bleiben². Heroenmythen dienten darüber hinaus als Exempla; als solche wurden sie bereits bei Homer eingesetzt³. Ein Beispiel dafür bietet die Geschichte des Meleagros in der *Ilias*, die in genealogischen Zeitebenen von der „Gegenwart“ des trojanischen Krieges in die Vergangenheit zurückführt⁴: Nach der Jagd auf den kalydonischen Eber brach um die Beute, das Eberfell, ein Streit aus, bei dem Meleagros seinen Onkel tötete. Dafür traf ihn der Fluch seiner Mutter, woraufhin er sich zornig zurückzog, obwohl Kalydon von den feindlichen Kureten umkämpft wurde. Die Erzählung des Mythos in der *Ilias* sollte bei Achill eine entsprechende Reaktion – nämlich das Wiedereingreifen in das Kampfgeschehen – auslösen. Auch Meleagros hatte sich aus einem für sein Volk bedrohlichen Krieg zurückgezogen und damit seine persönlichen Beweggründe über die Interessen der Gemeinschaft gestellt. Der Konflikt zwischen Agamemnon und Achill hatte Phoinix dazu veranlaßt, auf dieses Paradigma zurückzugreifen.

Kirk bezeichnet Homer als das „Schatzkästchen“ der Moral der Vorfahren und der praktischen Weisheiten⁵. Die heroische Überlieferung diente den Menschen als Maßstab und Orientierungshilfe für ihr persönliches Verhalten. Die Tragödiendichter gaben den Mythen schließlich ihre eigene Interpretation, wobei sie durchaus zeitgenössische Fragen aufgriffen⁶.

Die Nutzung des Mythos kann als ausgesprochen rational angesehen werden. Ein im Mythos verhaftetes, damit nicht zwangsläufig irrationales Denken hemmt jedoch die Flexibilität, allgemeine Theorien zu entwickeln. Die Anfänge philosophischen Denkens liegen in dem Wunsch begründet, sich dem Abstrakten zuzuwenden. Daraus entsteht zwangsläufig auch eine kritische Auseinandersetzung mit religiösen Vorstellungen, was nicht gleichbedeutend mit einer Ablehnung des Wirkens der Götter ist. So betrachtete der um 540 geborene Heraklit von Ephesos die Welt als immer dagewesen und das Feuer als die Ursubstanz, die er mit Zeus gleichsetzte⁷. Doch er wandte sich ab von dem

¹ Kirk, Griechische Mythen, 275. Vgl. M. Gatzemeier, Sprachphilosophische Anfänge, in: M. Dascal u.a., Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung, Vol. 1, Berlin/New York 1992, 2. Der Mythos enthält durchaus Rationalitätsmomente, wenn auch in einer anderen sprachlichen Form als der entwickelte Logos. Vgl. Most, From Logos to Mythos, 42.

² Vgl. die Definition von „Mythos“ bei Graf, Griechische Mythologie, 8.

³ Kirk, Griechische Mythen, 275-278.

⁴ Hom. Il. 9.524ff; vgl. dazu K.-E. Petzold, Die Meleagros-Geschichte der *Ilias*, *Historia* 25, 1976, 146-169; H. Petersmann, Vom Märchen zur epischen Sage. Eine sprach- und motivgeschichtliche Untersuchung zu den Namen der Hauptpersonen in der Meleagris, *WS* 107, 1994, 15-27.

⁵ Kirk, Griechische Mythen, 276; vgl. auch Brisson, Philosophie des Mythos, 7.

⁶ Vgl. z.B. Sophokles' *Antigone*, oder auch den *Herakles* des Euripides, der dabei aber vom mythischen Standard abweicht.

⁷ Clem. Alex. strom. 5.115, 1 [DK 22 B 32]: ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητῶς ὄνομα.

auf Göttermythen basierenden Weltmodell eines Homer oder Hesiod, indem er die Gottheit als „Absolutes“ auffaßte¹.

Mythen sind traditionelle Erzählungen, die nicht nur physikalische Erscheinungen, sondern auch Rituale, somit religiöse Verehrungsformen erklären und auch die Grundlage oder die Voraussetzung dafür bilden². Mythen können als Aitien entstanden sein, um längst vergessene Hintergründe bestimmter Riten zu deuten, sie können aber ebenso rituelle Handlungen ausbilden³. Sie vermitteln außerdem traditionelle Werte und Handlungsschemata, die zur Orientierung des einzelnen in Konfliktsituationen dienen. Erst eine Überwindung der herkömmlichen Vorstellungen ermöglicht eine Anregung philosophischen Denkens⁴.

Was die sogenannten Naturphilosophen mit ihren Spekulationen bislang nicht leisteten, erfüllten die Sophisten: Sie schlossen eine Lücke in dem beschriebenen Entwicklungsprozeß, indem sie jetzt noch akzentuierter den Menschen in das Zentrum des Interesses rückten und Erklärungen für den „Kosmos“ des menschlichen Zusammenlebens anboten. Sie nutzten die traditionelle Exempla-Funktion der Mythen, um den Menschen neue Orientierungshilfen in Fragen des Verhaltens, des Handelns und der ethischen Werte zu liefern. Trotz der Distanz zum heroischen Zeitalter nahmen die Zeitgenossen des 5. Jahrhunderts die Denk- und Handlungsweisen eines Agamemnon, Odysseus oder einer Penelope zum Leitfaden richtigen Verhaltens. Was die Naturphilosophen auf einer abstrakten Ebene behandelten, versuchten die Sophisten jetzt auch auf den unmittelbaren menschlichen Kosmos anzuwenden. Damit reagierten sie auf ein Bedürfnis, das durch die ersten Entwicklungsstufen philosophischen Denkens entstanden war. Ausgehend von der viel zitierten These, daß die Sophisten den Mythos zerstörten, ist jetzt zu entgegnen, daß sie sich in einen Prozeß des Denkens einschalteten,

¹ Hippol. Haer. 9.10.8 [DK 22 B 67]: „Der Gott ist Tag-Nacht, Winter-Sommer, Krieg-Frieden, Sättigung-Hunger ...“ Heraklit stellt mit seiner Ablehnung des genealogischen Weltmodells Hesiods einen Einschnitt im Prozeß des griechischen Denkens dar. Für ihn ist die Weltordnung (κόσμος) weder ein Geschöpf der Götter noch der Menschen. Es gibt keinen Zeitpunkt der Entstehung oder des Endes der Weltordnung, denn sie ist ewig. Vgl. Clem Alex. Strom. 5.104, 2 [DK 22 B 30]. Vgl. auch Kirk, Griechische Mythen, 283.

² Henrichs bemerkt, daß *mythos* und *logos* auf verschiedene Art und Weise ihr Verständnis von der Welt artikulieren. Vgl. A. Henrichs, Demythologizing the Past, Mythicizing the Present: Myth, History, and the Supernatural at the Dawn of the Hellenistic Period, in: R. Buxton (Hrsg.), From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought, Oxford 1999, 224.

³ Mit diesen neuen Göttern ist zunächst eine Erzählung, ein Mythos verbunden, der zum Teil im Ritus seinen Ausdruck findet; vgl. z.B. die Heroenkulte oder die Einführung „fremder“ Gottheiten durch Einwanderer. Vgl. Burkert, der u.a. auf die Parallelen der mythischen Überlieferung der Griechen und Sumerer hinweist. W. Burkert, Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin/New York 1972, 290f.; Graf, Griechische Mythologie, 43-57; Kirk, Griechische Mythen, 213-241 und 243-262 zu den westasiatischen Einflüssen; K. Kerényi, Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch, Darmstadt 1996⁵.

⁴ Kirk, Griechische Mythen, 276; vgl. auch K. Heinrich, Die Funktion der Genealogie im Mythos (1963), in: ders., Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte, Frankfurt a.M. 1992³; Brisson, Philosophie des Mythos, 7f.

der nicht einfach mit einer Ablösung des Mythos durch den Logos charakterisiert werden kann. Dieser vollzog sich keineswegs gradlinig.

Mit den seit den Perserkriegen gestiegenen Anforderungen galt es, die Rolle des Individuums in der Polis neu zu definieren. Mit der immensen Machterweiterung Athens hatten sich ungeahnte Handlungs- und Erwartungsräume eröffnet, „so daß auf den verschiedensten Gebieten die Dinge neu gesehen, geformt, gemeistert werden konnten“¹. Wie sollte der einzelne auf gewandelte Strukturen reagieren²?

Der neuen Skepsis gegenüber mythischen Erklärungsmustern und Verallgemeinerungen mußte ein Überdenken überkommener Verhaltensmuster folgen. Mythen prägten die Vorstellungen von den Göttern und die Pflege der Kulte. Sie variierten von Ort zu Ort und von Zeit zu Zeit, paßten sich den Gegebenheiten der jeweiligen Polis an und fungierten gleichzeitig als ein wichtiger Ausdruck ihrer kulturellen Identität³. Kritik und Zweifel an den Mythen mußten sich folglich auch auf die Religion auswirken, die eng in das alltägliche Leben eingebunden war. Die den *nomoi* entsprechende Verehrung der Götter garantierte das Wohl und Funktionieren der Polisgesellschaft. Die Religion war durch *nomoi* definiert und somit auch immer ein soziales und politisches Phänomen. Das Nachdenken über die Götter hatte bereits mit den ionischen Naturphilosophen des 6. Jahrhunderts, mit Thales (~624-546), Anaximander (611-546), Anaximenes (~525 gestorben) begonnen und setzte sich mit den Intellektuellen des 5. Jahrhunderts, den Dichtern, Historikern, Sophisten und den Philosophen fort. Einen besonderen Nährboden religionstheoretischer Überlegungen stellte im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts Athen dar. Nicht aus der Krisensituation heraus, sondern aufgrund eines erweiterten Horizonts öffnete sich die Polis vermehrt für fremde Gottheiten⁴. Es ist eine Verbreitung der Kulte zu beobachten, die eine intellektuelle Auseinandersetzung mit Fragen der Religion sicher verstärkt anregte.

Die ursprüngliche Allianz zwischen einer naturalistischen Weltsicht und der kosmischen Theologie stand jetzt zur Diskussion. Allegorien dienten bereits im 6. Jahrhundert zur Deutung von Mythen und ihrer Anpassung an neue Denkweisen⁵. Seit der Mitte des 5. Jahrhunderts mehren sich Spekulationen und Theorien über den Ursprung der Religion und der menschlichen Zivilisation⁶.

¹ Meier, Die politische Kunst der griechischen Tragödie, 8.

² Diese Diskrepanz stellt beispielsweise den Konflikt in der Antigone des Sophokles dar.

³ Mythen stellten oft eine Art kollektiver Erinnerung dar und bildeten damit einen Teil des Geschichtsverständnisses. Henrichs, Demythologizing the Past, 224f., 236. Zur gezielten Argumentation mit dem Mythos im Interesse der Seebundpolitik: vgl. Smarczyk, Religionspolitik, 318-385.

⁴ So Parker, Athenian Religion, 197; vgl. zuletzt Rubel, Stadt in Angst, 233-262.

⁵ Vgl. Graf, Griechische Mythologie, 177f. Most betont, daß die Allegorese den Mythos zuweilen vor der Verdammung retten sollte. Allegoristen setzten voraus, daß die den Mythos erzählende Person schon mit dem *logos* vertraut ist, ihn aber in einen Mythos hüllt. Auf diese Weise könne der tatsächliche Inhalt vor Ignoranten geschützt werden und nur wenige hätten einen Zugang. Most, From Logos to Mythos, 33.

⁶ Vgl. Ch.H. Kahn, Greek Religion and Philosophy in the Sisyphos Fragment, Phronesis 42.3, 1997, 255.

Die Lehren und Theorien der Sophisten lassen sich nicht immer präzise von den Thesen der sogenannten Naturphilosophen abgrenzen, denn sie widmen sich teilweise ähnlichen Themen oder bauen aufeinander auf¹. Mit Platon ist ein deutlicher Wendepunkt erreicht, an dem nach herkömmlicher Auffassung der Versuch einer Verbindung zwischen der Beschäftigung mit dem Abstrakten, der Theoriebildung und der menschlich-ethischen Basis unternommen wird – mit dem Ziel, durch die Formulierung einer „Wahrheit“ der „Vereinzelnung“ und Orientierungslosigkeit entgegen zu wirken².

3.2 Das politische System: Das Individuum und die Polisordnung

Ein sich wandelndes Menschenbild sowie gesellschaftliche und politische Entwicklungen führten im 17. und 18. Jahrhundert zu einem Gesellschaftsdenken, das eine theoretische Grundlage für den Übergang von den ständischen Strukturen zur bürgerlichen Gesellschaft, vom Feudalismus zum Kapitalismus schuf. Hierfür kommt Rousseaus „Contrat social“ eine herausragende Bedeutung zu³.

Wie in der Neuzeit, so haben auch in der Antike politische und gesellschaftliche Wandlungsprozesse ebenso naturphilosophische wie sozial- und rechtsphilosophische Fragen aufgeworfen⁴. Aus den Lehren zur Entwicklung des Kosmos, des Lebens und des Menschen entstanden Kultur- und Gesellschaftstheorien. Ihren intellektuellen Höhepunkt erreichten die theoretischen Überlegungen in der Zeit der klassischen Polis in Athen, dem kulturellen Zentrum Griechenlands. Politische Theorie und Praxis griffen dabei eng ineinander. Die attische Demokratie ist selbst Teil des Entwicklungsprozesses, der auf die Weltoffenheit ionischer Naturphilosophie zurückgeht und den sie gleichzeitig durch die Möglichkeit einer größeren Meinungsvielfalt fördert. Ohne den Hintergrund der Polis Athen zur Zeit des Peloponnesischen Krieges wären viele Thesen und Lehren der Sophisten und die Reaktionen der Zeitgenossen kaum zu erklären⁵.

Die ökonomischen, politischen und sozialen Wandlungen des 5. Jahrhunderts stellten erhöhte Anforderungen an die Bewohner der Poleis. Die Sophisten versprachen, die Bürger mit ihrem Lehrangebot zu wappnen. Dies behaupten einhellig die zeitgenössi-

¹ Vgl. Kap. I 3.1, 30. Es gibt auch in der modernen Wissenschaft terminologische Schwierigkeiten, die sich in der Verwendung der Begriffe „Vorsokratiker“, „ältere“ und „neuere Sophistik“ als Gegensatz zur Sokratik äußern. So beschäftigte sich zum Beispiel Antiphon auch mit mathematischen Fragen. Vgl. dazu Kap. II 6.3. Cassin betont den skeptischen Blickwinkel der Sophisten und unterschätzt die philosophischen Gesamtkonzepte. Vgl. B. Cassin (Hrsg.), *Le plaisir de parler: Études de sophistique comparée*, Paris 1986, 6.

² Platon stellte die ursprüngliche Allianz im *Timaios* und in den *Nomoi* wieder her. So Kahn, *Sisyphos Fragment*, 255.

³ J.J. Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag* (aus dem franz. übersetzt von H. Denhardt/W. Bahner), Köln 1988².

⁴ Vgl. Ch.H. Kahn, *The Origins of Social Contract Theory*, in: Kerfeld, *Sophists and their Legacy*, 92-108; R. Müller/H. Klenner, *Gesellschaftsvertragstheorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin 1985.

⁵ Vgl. Romilly, *Sophists*, 18-26.

schen und auch die späteren antiken Autoren¹. Je größer und bedeutender die Stadt war, um so wichtiger mußte das Leistungsprinzip für die Bürger werden, die bislang entsprechend ihrer Herkunft Einfluß in der Polis ausübten. Das erklärt, warum Aristokraten, aber auch reiche Emporkömmlinge das zusätzliche Bildungsangebot gern annahmen². Sie verfügten über genügend Geld, den Unterricht zu zahlen. Gerade gegen die Professionalisierung der Bildung wandte sich die Kritik vieler Zeitgenossen. Ob die Honorare tatsächlich so hoch waren, wie teilweise behauptet wird³, oder ob es möglicherweise absichtlich übertrieben wurde, sei dahingestellt. Eine wichtige Voraussetzung blieb, daß die Schüler in der Lage waren, die notwendige Zeit aufzubringen, dem Unterricht zu folgen. Das setzte ein Leben voraus, das nicht oder nicht mehr allein vom ständigen Broterwerb bestimmt war⁴. Eine Wirtschafts- und Handelsmetropole wie Athen in der Mitte des 5. Jahrhunderts versprach den Sophisten genügend potentielle Schüler, die mit besonders hohen politischen Anforderungen konfrontiert wurden und die dank der Blüte der Stadt auch über das notwendige Kapital verfügten. Beispielhaft sei auf den Gerbereibesitzer Kleon hingewiesen, den Thukydides als einen sophistisch gebildeten Politiker einführt⁵.

Die Ausbildung kam insbesondere in der Redekunst zum Tragen. In der attischen Demokratie mußten bisweilen bis zu sechstausend Menschen und mehr für eine Idee, eine Entscheidung oder ein Urteil gewonnen werden⁶. Doch auch in einem oligarchischen oder tyrannischen Staatswesen kam der Rednergabe eine außerordentliche Bedeutung zu, denn ohne das Volk konnte selbst ein Tyrann nicht bestehen⁷. Die Macht des *logos*, die *dynamis* der Rede, wurde zu einem maßgeblichen Wirkungsfaktor des politischen Systems.

Die Sophisten reagierten ebenfalls auf das wachsende Krisenbewußtsein in der Zeit des Peloponnesischen Krieges. Verfassungsdiskussionen, wie sie sich schon in den Historien Herodots abzeichnen⁸, die Frage der Machtpolitik Athens in der Darstellung des Thukydides⁹ oder auch die Gültigkeit einer allgemeinen Gerechtigkeit (*δίκη*) vor den Gesetzen der Menschen (*νόμοι*), das Verhältnis zwischen der Vertragstheorie und dem Naturrecht (*νόμος* – *φύσις*), spiegeln die um die Polisordnung kreisenden aktuel-

¹ Vgl. etwa die zahlreichen Beispiele in den Dialogen Platons, die zwar teilweise polemisch sind, doch an dem Kern der Aussage, an dem Lehranspruch der Sophisten ist nicht zwangsläufig zu zweifeln. Eine ganze Reihe von Schülern der Sophisten sind in den Viten des Philostrat und des Diogenes Laertius genannt.

² Vgl. die Handlung in den *Wolken* des Aristophanes, die Sokrates als einen Lehrmeister der neuen Bildung karikiert; u.a. Aristoph. *nub.* 113-120.

³ Vgl. Kap. I 2, 22, 27; Scholz, *Der Philosoph und die Politik*, 380.

⁴ Vgl. dazu Welskopf, *Sophisten*, 1930f.

⁵ Vgl. Thuk. 3.37-40.

⁶ Vgl. u.a. J. Bleicken, *Die athenische Demokratie*, Paderborn u.a. 1995⁴, 193-209.

⁷ Vgl. Aristot. *Pol.* 1315b.

⁸ Hdt. 3.80f.; M. Treu, *RE IX A*, 1959, Sp. 1937-1943 s.v. Pseudo-Xenophon, mit weiteren Beispielen. Vgl. auch Demandt, *Der Idealstaat*, 48f.

⁹ Der Verfassungsdiskurs spiegelt sich durchaus auch im Werk des Thukydides wider. Vgl. dazu jetzt: H. Leppin, *Thukydides und die Verfassung der Polis. Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin 1999.

len Fragen der Zeit wider. Die Sophisten schalteten sich in diese Diskussionen ein und stellten die Polis mit ihren bestehenden Normen und Traditionen auf den Prüfstand. Führten ihre Vorstellungen tatsächlich zu einer Individualisierung und zu einem generellen Relativismus, wie es uns Platon und andere Autoren berichten, dann bleibt das Problem zu betrachten, ob überhaupt irgendeine Form einer sozio-politischen Gemeinschaft als Lebensform denkbar ist.

Im folgenden Kapitel soll anhand der Fragmente der sophistischen Überlieferung, möglichst frei von der Sichtweise der ihnen zum Teil nicht wohl gesonnenen Zeitgenossen, die kritische Haltung der Sophisten gegenüber dem religiösen, moralischen und politischen System erörtert werden. Dabei stellt sich auch die Frage, ob sie bei aller offenen und versteckten Kritik eine eigene, „sophistische“ Auffassung von sozialer und politischer Gemeinschaft entwickelten. Aus einem grenzenlosen Individualismus und Relativismus würde die Auflösung eines jeden Staats- und Gesellschaftssystems resultieren.

II. Sophisten als Systemkritiker

1. Relativismus und Asebie: Eine Gefährdung der inneren Ordnung durch Protagoras?

1.1 Zur Person

Das Leben und der intellektuelle Werdegang des Protagoras bleiben in weiten Teilen im Dunkeln. Keine seiner Abhandlungen ist vollständig erhalten, nur wenige seiner Äußerungen sind gesichert überliefert, und dennoch wird ihnen in der antiken wie in der modernen Literatur große Aufmerksamkeit geschenkt¹.

Den Möglichkeiten entsprechend soll zunächst der Lebensweg des Protagoras rekonstruiert werden: Protagoras stammte aus Abdera, einer griechischen Apoikie an der thrakischen Küste². Abdera war ursprünglich eine Gründung des ionischen Klazomenai, wurde von den Thrakern zerstört und 545 v.Chr. von Teos neu gegründet. Die blühende Handelsstadt gehörte zum Reich der Odrysen und unterhielt freundschaftliche Beziehungen zu Athen³. Ob Protagoras an dem Reichtum seiner Heimatstadt partizipierte, bleibt unklar, denn die Überlieferung zu der Frage, an welcher Stelle der sozialen Hierarchie er anzusiedeln ist, zeigt sich ausgesprochen widersprüchlich und legendenhaft.

Diogenes Laertius berichtet zum Ende des 2. Jahrhunderts n.Chr., Protagoras sei entweder der Sohn eines, sonst nicht genannten, Artemon gewesen, oder einer Person namens Maiandrios. Zu Artemon nennt er keine Belegstelle. Bei Maiandrios beruft er sich auf den attischen Chronisten Apollodoros aus dem 2. Jahrhundert v.Chr. und die persi-

¹ Vgl. u.a. H.A. Koch, Protagoras bei Platon, Aristoteles und Sextus Empiricus, *Hermes* 99, 1971, 278-282; B. Huss, Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras. Ein Forschungsbericht, *Gymnasium* 103, 1996, 229-257; M. Emsbach, *Sophistik als Aufklärung. Untersuchungen zur Wissenschaftsauffassung des Sophisten Protagoras*, (Diss.) Hamburg 1980; E. Schiappa, *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, South Carolina 1991.

² Sext. Emp. adv. math. 7.60 [DK 80 B 1]; Diog. Laert. 9.50 [DK 80 A 1]. Diogenes Laertius beruft sich auf Apollodor und Dinon. Apollod. FGrHist 244 F 70, II 1040; Dinon Persika fr. 6 FGrHist II 90; vgl. auch Hesych. Plat. Pol. 600c [DK 80 A 3]; Clem. Alex. strom. 1.14.64, 4.2; Epiphan. panar. (ad. haer.) 3.506.18; Eus. praep. ev. 14.3.7 [DK 80 B4]; Diogen. v. Oinoanda fr. 12c. 2,1 [DK 80 A 23].

³ Hdt. 7.137; Thuk. 2.29.4f.; 2.97.3.

sche Geschichte Dinons aus dem ausgehenden 4. Jahrhundert v.Chr.¹, weshalb die zweite Variante wohl die glaubwürdigere ist. Sein Nachfolger in der Abfassung von Philosophenviten, Philostrat, weiß einige Jahrzehnte später, zu Beginn des 3. Jahrhunderts n.Chr., zu berichten, Maiandrios sei einer der reichsten Männer Thrakiens gewesen². Während der Griechenlandinvasion des Xerxes im Jahre 480 habe er den persischen Großkönig als seinen Gastfreund in seinem Haus empfangen. Bei dieser Gelegenheit hätten persische Magier seinen Sohn Protagoras unterrichtet und in ihre Kunst eingeweiht, ein Privileg, das üblicherweise nur Persern zuerkannt worden sei. Seine Berührung mit der persischen Magie erkläre die unorthodoxe Sichtweise des Protagoras über die Götter:

Ich denke, es lag an seiner persischen Einführung, daß Protagoras diese unorthodoxe Sicht vertrat, daß man nicht sagen könne, ob Götter existieren oder nicht; ...³.

Diese Äußerungen sollten in Athen großes Aufsehen erregen, so daß er die Stadt verließ und an einem anderen Ort starb⁴.

Philostrat nutzte für seine legendenhaft anmutende Erzählung möglicherweise die persische Geschichte Dinons. Für die Wahrscheinlichkeit der Philostrat-Überlieferung spricht die bei Herodot belegte gastfreundschaftliche Beziehung zwischen Abdera und Persien. Auch Herodot erwähnt einen Aufenthalt des Xerxes in der Stadt im Verlauf des Rückzugs des Jahres 480⁵.

Eine Parallele zu Protagoras bietet die Biographie des jüngeren Zeitgenossen und Mitbürgers Demokrit, der ebenfalls von persischen Magiern unterrichtet worden sein soll⁶. Ein kultureller Austausch zwischen den Bewohnern Abderas und ihren Gastfreun-

¹ Diog. Laert. 9.50 [DK 80 A 1]; Apollod. FGrHist 244 F 70, II 1040. Apollodoros aus Athen verfaßte um 130 v.Chr. eine Chronik; Dinon von Kolophon schrieb um 340 v.Chr. eine vielbändige persische Geschichte. Vgl. Sud. s.v. Protagoras; Epiphan. panar. (ad. haer.) 3.16. Der Name Maiandrios ist im ionischen Raum und auf Samos schon im 6. und 5. Jahrhundert v.Chr. gebräuchlich, für Attika und den griechischen Westen findet sich kein Beleg. Vgl. Untersteiner, *The Sophists*, 5, Anm. 3; P.M. Fraser/E. Matthews, *A Lexicon of Greek Personal Names*, Oxford 1997, Vol. I, 295.

² Philostr. V. Soph. 1.10.1ff. [DK 80 A 2].

³ Philostr. V. Soph. 1.10.2 [DK 80 A 2].

⁴ Eus. praep. ev. 14.3.7; Diog. Laert. 9.51 [DK 80 B 4]; Eus. praep. ev. 14.19.9, 1; Cic. de nat. deor. 1.24.63 [DK 80 A 23]; Ios. c.Ap. 2.266.2; Diog. Laert. 9.52 [DK 80 A 1]; Philostr. V. Soph. 1.10.3 [DK 80 A 2]; Aristeid. rhet. Plat. 291.10. Umstritten ist, ob seiner Abreise ein Prozeß voranging, der die Todesstrafe oder die Verbannung und die Verbrennung der Bücher forderte. Scholz, *Der Philosoph und die Politik*, 65, Anm. 195.

⁵ Hdt. 7.120; 8.120.

⁶ Diog. Laert. 9.34. Das in den Quellen mehrfach bezeugte Schüler-Lehrer-Verhältnis zwischen Protagoras und Demokrit stimmt nicht mit den üblicherweise in der Forschung angenommenen Lebensdaten der beiden überein. Vgl. Diog. Laert. 9.54 [DK 80 A 1]; Philostr. V. Soph. 1.10.1 [DK 80 A 2]; Hesych. Plat. Pol. 600c [DK 80 A 3]; Apul. Flor. 18 [DK 80 A 4]; Diog. Laert. 10.8.8; Ath. 8.50.14; Clem. Alex. strom. 1.14.64, 4.2; Eus. praep. ev. 10.14.16, 2. Apollodoros zufolge lebte Demokrit zwischen 460 und 370 v.Chr., nach Diodor zwischen 490 und 404. Vgl. Diog. Laert. 9.41; Apollod. FGrHist 244 F 36 [DK 68 A 1]; Diod. 14.11.5 [DK 68 A 5]. Die zuletzt genannte Datierung ist aufgrund der Lebensdaten des Anaxagoras, dessen Schüler Demokrit war,