Handbuch Rhetorik und Pädagogik
HBRH 8

Handbücher Rhetorik

Herausgegeben von
Gregor Kalivoda, Hartwig Kalverkämper und Gert Ueding

Band 8

Handbuch Rhetorik und Pädagogik

Herausgegeben von
Francesca Vidal und Gert Ueding

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-035221-4
e-ISBN (PDF) 978-3-11-035238-2
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-039493-1

Library of Congress Control Number: 2023941017

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2024 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: jürgen ullrich typosatz, Nördlingen
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort der Reihenherausgeber

Seit ihren Ursprüngen ist die Rhetorik interdisziplinär angelegt. Rhetorisches Wissen über den Menschen, rhetorische Methoden und Techniken sind in viele Fächer aufgenommen worden, die sich mit Fragen sprachlicher Vermittlung und Interaktion sowie mit deren visueller Umsetzung und kultureller Geltung beschäftigen. Diese bereits von dem Philosophen Hans-Georg Gadamer pointierte *Ubiquität der Rhetorik* hat daher seit ihrem Wiederaufleben in der Mitte des 20. Jahrhunderts (dem sog. *rhetorical turn*) in den betroffenen Fächern eine lebhafte Diskussion mit inzwischen globaler Reichweite entfacht und zu einem konstruktiven Einbezug rhetorischen Wissens in die eigene Theorie, Systematik und die jeweils geltende fachliche Praxis (gesellschaftliche Nutzanwendung) geführt. Außerhalb der Naturwissenschaften gibt es kaum eine der klassischen Disziplinen, die nicht mit der Rhetorik in Verbindung steht oder schon sehr lange in ihren Kontext gehört. Die Gründe dafür mögen in der eigenen Fachgeschichte liegen, in der Entdeckung gemeinsamer Erkenntnisinteressen oder auch in der fruchtbaren Verwertbarkeit rhetorischer Methoden, Instrumentarien und Techniken für die je eigenen wissenschaftlichen wie auch pragmatischen Absichten.

Diese vielfältigen Beziehungen auszuleuchten und in ihrer jeweiligen Konstellation, Qualität und Effizienz sowie in ihrer disziplinären Identität und interdisziplinären Funktion herauszuarbeiten, ist das Ziel der als ganzheitliches Vorhaben einzigartigen neuen Reihe ***Handbücher Rhetorik***.

Mit ihrer auf 13 Einzelbände hin konzipierten Angebotspalette wird sie den modernen Ansprüchen an Leitdisziplinen und Schwerpunkten wissenschaftlichen Forschens und praktischen Handelns gerecht, indem sie einerseits die zeitliche Entwicklungslinie vom fachlichen Ursprung (***Antike Rhetorik***) bis zum aktuellen Wissensstand (***Moderne Rhetorik***) repräsentativ umfasst und andererseits, stets mit Blick auf die jeweiligen Entwicklungsgeschichten und die Anwendungsfelder bis in den Alltag hinein wie die ***Gesprächsrhetorik*** auf jene maßgeblichen Themenbereiche fokussiert, in denen die Rhetorik ihre spezifischen Wirkungspotentiale deutlich macht und die somit auch als repräsentativ für das moderne Leben im Spannungsfeld von Bildung, Kommunikation, Alltag und Fachdisziplin mit Ausstrahlung sowie Wirkungskraft auf und zwischen Menschen gelten können.

Zuerst ist hier natürlich an die europäischen Philologien zu denken. In ihnen hat die Rhetorik ihren prägenden Einfluss besessen bzw. wieder geltend gemacht. Man kann sich innerhalb der Handbuch-Reihe zwar nicht jeder einzelnen in einem eigenen Band widmen. Aber mit der Literatur als Hauptrepräsentantin kreativer Sprachkultur dürfte der Band ***Literarische Rhetorik*** ein wichtiges Exempel für die Ansätze in den verschiedenen Nationalliteraturen bieten.

Vergleichbares gilt auch für das Handbuch zur Wechselwirkung zwischen ***Philosophie und Rhetorik***, deren Geschichte in den verschiedenen philosophischen Teildisziplinen (wie z. B. Sprachphilosophie, Ästhetik, Erkenntnistheorie oder Anthropologie) stets für beide Fächer bedeutsam verlaufen ist.

https://doi.org/10.1515/9783110352382-202

In anderen Fachgebieten, von denen hier die ***Jurisprudenz***, die ***Pädagogik***, die ***Politik***, die ***Wissenschaft*** und die ***Predigtlehre*** ausgewählt wurden, liegen auch in historischer Sicht die Verhältnisse klar zutage, da sie von ihren Anfängen bis in die Gegenwart hinein mit der Rhetorik eine gemeinsame enge Tradition verbindet.

Schließlich dokumentiert die Handbuch-Reihe noch weitere Fälle rhetorisch-disziplinärer Relevanz: nämlich die Entwicklung und Ausrichtung neuer Forschungsrichtungen wie die ***Werberhetorik***, die ***Bildrhetorik*** oder die ***Medienrhetorik***.

Die 13 Bände der Reihe *Handbücher Rhetorik* umfassen alle gesellschaftlich bedeutsamen Fächer und fachlichen Teilgebiete rhetorischer Forschung der Moderne, ohne jedoch einen kanonischen Anspruch zu erheben. Das Feld ist durchaus offen und es gibt Disziplinen wie die Geschichtsschreibung, die Psychologie oder die Kulturwissenschaften, in denen die Rhetorik ebenfalls wachsenden Einfluss gewinnt, ohne dass dieser allerdings schon so inhaltlich und methodisch gefestigt erscheint, dass ein eigenes Handbuch gerechtfertigt wäre.

Die neue Handbuchreihe bietet als Gesamtangebot eine fundierte Lösung für die aus der fachlichen Divergenz resultierenden Probleme: Ihre Autoren stellen die interdisziplinäre Diskussion in allen wichtigen Fachgebieten in einer systematischen, die zeitgenössische wie auch gleichermaßen die historische Dimension einbeziehenden Weise dar. Dem rhetorischen Selbstverständnis entsprechend, richten sich die Handbücher nicht nur an Spezialisten, sondern durch ihre Verbindung von hohem wissenschaftlichen Standard mit verständlicher, der Klarheit verpflichteter Darstellung auch an Studierende und alle, die am Fachwissen der Rhetorik in ihrer mehr als 2500-jährigen Bildungsgeschichte interessiert sind.

Gregor Kalivoda (Universität Tübingen)
Hartwig Kalverkämper (Humboldt-Universität zu Berlin)
Gert Ueding (Universität Tübingen)

Vorwort der Herausgeber

Pädagogik als Bezeichnung für die praktische und theoretisch-wissenschaftliche Beschäftigung mit Erziehung und Bildung hat sich als Begriff und akademische Disziplin erst seit dem 18. Jahrhundert in Europa etabliert. Sie folgte einem auch auf anderen Gebieten erfolgreichen historischen Trend, spezielle Gebiete des Denkens und künstlerischen Produzierens aus den seit der Antike überlieferten umfassenden Inhaltsgebieten der Philosophie und Rhetorik zu lösen und einem jeweils eigenen wissenschaftlichen Zugriff zu überliefern. Man kann diese Entwicklung als Reduktion oder als Konzentration beschreiben, beide Aspekte sind zutreffend und betreffen Bereiche wie Ästhetik, Literatur- und Kunstwissenschaft, Geschichte oder Psychologie und eben Pädagogik; Differenzierungen, die das zuvor in Rhetorik und Philosophie eingebundene Wissen neu klassifizierten und sich bemühten, aus jeweils eigenen Prinzipien die methodische Erforschung ihres Gegenstands zu begründen und akademisch zu institutionalisieren. Die Entwicklung folgte sozialen, politischen und ökonomischen Veränderungen, also zum Beispiel der Ablösung des feudal-klerikalen Bildungsmodells oder später der bürgerlichen Emanzipation oder den nationalstaatlichen Interessen, wie dies etwa Begründung und Funktion der Germanistik zeigen. Auch die Entstehung der Pädagogik im 18. Jahrhundert spiegelt die neuen bürgerlichen Bedürfnisse. Die noch sehr ganzheitlich gedachte Erziehung des Hofmannes (Castigliones „Libro del Cortegiano“ ist auf Ciceros Bildungskonzept des idealen Redners aufgetragen) wird abgelöst von Erziehungsmodellen, die den lebenswichtigen Erfordernissen einer auf Arbeitsteilung und den Erfordernissen einer bürgerlichen Zivilisation beruhenden Gesellschaft entsprechen.

Unbeschadet dieser Entwicklung stehen die Einzeldisziplinen nach Gegenstand, Methodik und Arbeitsweise weiterhin in einem engen Zusammenhang, der sich auch begrifflich bemerkbar macht, insofern Konzepte, Kategorien und Einzelbegriffe der neuen einzelnen Wissenschaften immer noch ihre rhetorische oder rhetorisch-philosophische Herkunft, zeigen – wenn die nötige Kenntnis der Tradition vorhanden ist.

Die immer ausschließlicher ihren Gegenständen entsprechende Spezialisierung und die fachspezifische Begriffsverwendung oder deren Neuformulierung hatte, verbunden mit der akademischen Institutionalisierung, zwar ein Kompetenzwachstum zur Folge, doch die gemeinsamen Grundlagenprobleme und fachübergreifenden Zusammenhänge gingen verloren. Eine signifikante Konsequenz zeigte sich bei der Vorbereitung dieses Handbuchs, zu dessen Konzeption wie bei allen Handbüchern der Reihe der prinzipielle Einbezug der historischen Dimension gehört: das Fach Pädagogik in seiner heutigen Orientierung erwies sich weithin und von Ausnahmen abgesehen dafür als unzuständig.

Das hat Gründe, die zuletzt außerhalb des Faches in gesellschaftlicher Verantwortung zu suchen sind und oftmals kurzsichtigen politischen Interessen folgen: die immer spezialistischer werdenden akademischen Stellendefinitionen und die Berufungspraxis, die sich nach aktuellen berufspraktischen Erfordernissen ausrichtet, sind allenthalben sichtbare Konsequenz. Mit dem historischen Bewusstsein ist auch das kritische Poten-

https://doi.org/10.1515/9783110352382-203

zial der Pädagogik geschwunden, das sich aus der Spannung zwischen den Grundsätzen und Zielvorstellungen der Erziehung und ihren praktischen Methoden und Regeln ergibt. Stehen auf der einen Seite die Entwicklung von Wertkategorien im Zentrum, die als Orientierung und Antizipation fungieren, vermittelt mit den anthropologischen Voraussetzungen: der Mensch als erziehungsbedürftiges Wesen, das um seiner idealen Bestimmung willen die umfassende Ausbildung seiner physischen Kräfte, seiner charakterlichen und moralischen Anlagen und seines Verstandes benötigt. So bedarf es auf der anderen Seite einer Technologie der Erziehung (Didaktik), die für die entwicklungsgemäße und methodisch bestmögliche Verwirklichung der kanonischen Inhalte zuständig ist. Die rhetorische Bildung mit dem Ideal des *vir bonus* hat bis ins 18. Jahrhundert die Einheit beider Seiten garantiert und den idealistischen Erziehungsgedanken der platonischen Philosophie vom Kopf auf die Füße gestellt. Paideia, der frühe Begriff für den Bildungsprozess, vermittelte zwischen Theorie und den praktischen Erfordernissen des Lebens in der Polis. Cicero wird ihn mit der Forderung nach einer allgemeinen, der Universalität der Redegegenstände entsprechenden Bildung ergänzen und damit die allseitig und harmonisch ausgebildete Person zum humanistischen Idealbild verfestigen. Es hat im Citoyen-Ideal noch im 18. Jahrhundert überlebt, freilich nicht lange. Kapitalistisch-ökonomische Interessen und der Einfluss naturwissenschaftlich-szientistischen Denkens befördern die pragmatische, technische Seite der Erziehung: Didaktik beginnt die Pädagogik zu dominieren, Bildung tendiert ausschließlich zur Berufsausbildung. Die Darbietungsweise des Stoffes bestimmt pädagogisches Denken und Handeln und erreicht in ihrer digitalen Ausprägung den absoluten Höhepunkt. Der Glaube, damit eine ideologiefreie Erziehung erreichen zu können, ist selber ideologisches Produkt: die Technologie bestimmt nicht nur die Form, unter der die Gegenstände erscheinen, sondern auch deren Auswahl und Zusammenhang sowie die Gründlichkeit ihrer Erforschung, also den gesamten Lernprozess. Das ist technologische Kontrolle über das, was sich zu wissen lohnt und was nicht, und sie erscheint als vernünftig, weil sie die technische Basis der Gesellschaft repräsentiert, die alle sozialen Schichten umfasst. In dieser Wechselbeziehung ist der geschichtliche Rückblick nicht vorgesehen und geschichtliche Alternativen verschwinden aus dem pädagogischen Denken, weil sie nicht (mehr) konform sind. Dies hat dann auch Auswirkungen auf die Vorstellungen von Rhetorik, die reduziert wird auf die Vermittlung marktkonformen Kommunizierens. Rhetorik gilt dann nur noch als notwendige Qualifizierungsmaßnahme im Konzept der Selbstvermarktung. Unausgesprochen steckt dahinter ein Geschichtsverstand, der auf einem einfachen Fortschrittsmodell beruht: jede Periode überschreitet und ersetzt die vorhergegangene, die damit abgegolten und überwunden ist. Sich mit ihr zu beschäftigen also reine Zeitverschwendung. Der Verzicht auf die Genese des Stoffes macht ihn aber nicht nur unbegrenzt für Manipulation verfügbar, sondern verkürzt ihn auch um jene Perspektiven, die in den jeweils aktuell gewesenen Bedürfnissen und Interessen nicht aufgegangen sind. Es geht dabei nicht um antiquarisches Aufbewahren, sondern um die positiv – humanen Inhalte des geschichtlich überlieferten pädagogischen Wissens, die drohen, verloren zu gehen oder schon verloren gegangen sind. Um es an einem, von dem didaktisch

gesteuerten Fortschritt besonders betroffenen Beispiel zu zeigen, nämlich dem Vorherrschen spezialisierter Wissensstoffe für ein beruflich geprägtes Denken, das dem kommerziellen und politischen Nutzen folgt. Das geschieht nicht selten unter dem Etikett der Progressivität: Ubiquität der Bildung, jener Zielwert der Erziehung, der seit den griechischen Ursprüngen pädagogischen Denkens eine offene oder (etwa im christlichen Mittelalter) zumindest latente und immer wieder neu bedachte Invariante des Erziehungsprozesses war, verkümmert in unbegriffenen schulischen Restbeständen.

Nur selten, wie etwa im alexandrinischen Unterricht, zielte einst diese Komponente des Sachwissens auf reine Vielwisserei, die, wie es ein Diktum Heraklits festhielt, eben gerade „nicht belehrt". Selbstdenken ist auf diese Weise ebenso wenig zu erreichen wie durch spezialistische Verengung des Wissens. Gegen beides immunisiert rhetorisch geprägte Pädagogik, weil sie auf der Genese und dem enzyklopädischen Zusammenhang der Sachen beharrt, um der haltbaren Überzeugung und praktischen Bewährung willen. Breite und Niveau sind daher die wichtigsten Normen sachlicher und zugleich humaner Erziehung: um der Mündigkeit und unaufhörlichen Selbsterziehung willen, in die jede institutionelle Erziehung münden soll. Ein pädagogisches Ethos, das die historische Weitsicht notwendig einschließt, nicht nur um der „Zukunft in der Vergangenheit" (Ernst Bloch), sondern darin auch um der Distanz zur herrschenden Rationalität willen. Es ist daher der Anspruch, kritisch denkende Menschen zu bilden, der Rhetorik und Pädagogik zusammenbringt.

Das Handbuch Rhetorik und Pädagogik stellt das Wissen geschichtlicher Entwürfe wieder zur Verfügung, die im pädagogischen Wissenschafts- und Schulbetrieb weitgehend ausfallen, konfrontieren ihn also mit der Wirklichkeit und Möglichkeit qualitativ anderer Entwürfe. Wieweit und in welcher Richtung sie in der jetzigen geschichtlichen Situation fruchtbar werden können, lässt sich nicht voraussagen, doch verbindet die Autorinnen und Autoren die Absicht, das pädagogische Denken und aktuelle institutionelle Gefüge für die historische Reichweite zu öffnen und so ein kritisches Heraustreten aus der technologischen Verengung des Faches zu fördern. Teilhabe auch in neuen virtuellen Welten wird erst möglich, wenn erkannt wird, dass grundlegende rhetorische Fähigkeiten nicht obsolet geworden sind. Insofern dienen alle Beiträge des Handbuches der Erkenntnis, dass die in der Geschichte der Rhetorik entwickelten pädagogischen Konzepte weiterhin Grundlage für alle bleiben, die die Gesellschaft im Sinne der sozialen Emanzipation gestalten wollen.

Francesca Vidal
Gert Ueding

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Reihenherausgeber —— V

Vorwort der Herausgeber —— VII

Thomas Schirren
1 Die Sophisten —— 1

Gernot Krapinger
2 Platon und Aristoteles —— 39

Thomas G. M. Blank
3 Rhetorik, Philosophie und Pädagogik: Isokrates —— 55

Stefan Bittner
4 Bildungsstätten, Bildungspolitik und Rhetorik im Hellenismus —— 85

Stefan Bittner
5 Ciceros rhetorische Bildungskonzeption —— 111

Marc van der Poel
6 Rhetoric and Education in Quintilian —— 157

Karen Piepenbrink
7 Rhetorik als Bildungsmacht in der Zweiten Sophistik —— 177

Markus Mülke
8a Über die didaktischen und pädagogischen Prinzipien der griechisch-lateinischen *Progymnasmata* —— 199

Stefan Feddern
8b Die Deklamation —— 225

Rainer E. Zimmermann
9 Enkyklios Paidea. Zum Grund der *artes liberalis* und seiner Vermittlungsfunktion an das lateinische Mittelalter —— 245

Stefan Bittner
10 Die Rhetorik als Fachwissenschaft im Aufbau eines kaiserzeitlichen Hochschulwesens —— 265

Stefan Bittner
11 Rhetorik und christliche Bildung in Westrom und Byzanz — 287

Meta Niederkorn-Bruck
12 Rhetorik und Grammatik in der Pädagogik des frühen Mittelalters. Grammatik, Rhetorik und Sprache – ein pädagogisches Konzept für Herrschaft, Wissenschaftspflege und Unterricht in Kirche und Welt — 315

Rita Copeland
13 Pedagogies of Rhetoric in the High Middle Ages: Monastic and Cathedral Schools — 345

Markus Janka
14 Das didaktische Konzept der *Poetria nova* des Galfrid von Vinosalvo/ Vinsauf — 359

Ralf Lützelschwab
15 Mittelalterliche Predigtschulung und die *Artes predicandi* — 381

Stefan Bittner
16 Die mittelalterliche *disputatio* als pseudorhetorischer Lehrdialog — 403

Stefan Ehrenpreis
17 Rhetorik in den protestantischen Schulen und in der ratio studiorum der Jesuiten — 427

Birgitta Fuchs
18 Der Streit zwischen dem modernen Methodenideal und der Rhetorik: Bacon, Descartes, Vico — 445

Dietmar Till
19 Das Zurücktreten der Rhetorik im europäischen Lehrplan und die Transformation der Rhetorik — 473

Peter L. Oesterreich
20 Bildungskonzepte des deutschen Idealismus — 495

Stefan Bittner
21 Rhetorik und Schule im ‚langen 19. Jahrhundert' — 513

Marita Pabst-Weinschenk
22 Die Situation nach der Jahrhundertwende in Deutschland — 549

Bernd Steinbrink
23 Tübinger Rhetorik — 575

Volker Friedrich
24 Praktische Rhetorik — 597

Stefan Bittner
25 Rhetorik, Pädagogik und Digitalisierung — 613

Sachregister — 639

Thomas Schirren

1 Die Sophisten

Abstract: In diesem Beitrag stehen die Überlegungen und Konzepte zur Erziehung und zur Bildung, die uns durch die Testimonien und Fragmente der Sophisten überliefert sind, im Vordergrund. Zunächst ist jedoch zu umreißen, vor welchem historischen Hintergrund und welcher Entwicklung diese zu sehen sind. Dies geschieht in drei Schritten: Der immensen Bedeutung des homerischen Epos für die archaische Epoche und darüber hinaus entsprechend werden einerseits die im Epos fassbaren Hinweise auf die Erziehung als soziale und ethische Determinante untersucht, andererseits aber auch gefragt, wie das Epos selbst wiederum in der und für die Erziehung pragmatisiert worden ist. Es geht also sowohl um die Erziehung und Bildung im Epos als auch um das Epos in der Erziehung. Die Legende von den sog. Sieben Weisen macht die Figur des Wissenden und praktisch tätigen Intellektuellen erkennbar. Pythagoras hat in seinem Pythagoreischen Bund eine Erziehungsgemeinschaft geschaffen, in der sich die spätere Einrichtung der Platonischen Akademie als Lehr- und Lebensgemeinschaft präfiguriert. Daran schließen sich philosophische Reflexionen bzw. Auseinandersetzungen mit den homerischen Epen in der vorsokratischen Philosophie (Xenophanes) an, ehe das Bildungsprogramm der Sophisten zu untersuchen ist, die am Ende der archaischen Epoche diese Bildungsgedanken zusammenführen und zumal im Horizont der Rhetorik konzeptualisieren. Die in der sophistischen Bewegung sich deutlich abzeichnende Aufklärung ruht auf dem Gedanken einer Verbesserungsmöglichkeit der menschlichen Fähigkeiten, insbesondere durch Unterricht und d.h. auch in Form abstrakter Lehrinhalte, wie sie ehedem Gegenstand der philosophischen Lehre waren, nun aber gerade auch dem praktischen Leben zugutekommen sollten.

Abstract: This article focuses on the considerations and concepts of education and training that have come down to us through the testimonies and fragments of the Sophists. First of all, however, it must be outlined against which historical background and which development these are to be seen. This is done in three steps: In accordance with the immense importance of the Homeric epic for the archaic epoch and beyond, on the one hand the comprehensible references to education as a social and ethical determinant are examined, but on the other hand it is also asked how the epic itself in turn in the and has been pragmatized for education. It is therefore both about upbringing and education in the epic and about the epic in education. The legend of the so-called seven wise men makes the figure of the knowledgeable and practically active intellectual recognizable. In his Pythagorean League, Pythagoras created an educational community in which the later establishment of the Platonic Academy prefigured itself as a teaching and living community. This is followed by philosophical reflections and debates on the Homeric epics in pre-Socratic philosophy (Xenophanes), before examining the educational program of the Sophists, who brought these educational ideas together at the end

https://doi.org/10.1515/9783110352382-001

of the archaic epoch and conceptualized them in the context of rhetoric. The Enlightenment clearly emerging in the sophistical movement is based on the idea of improving human abilities, particularly through instruction and d.h. also in the form of abstract teaching contents, as they were formerly the subject of philosophical teaching, but should now also benefit practical life.

Stichwörter: Homerisches Epos, Adelskultur, Heldenerziehung, Sieben Weise, Populärmoral, Vorsokratischer Wissensdiskurs, Bildungsgedanke der Sophisten, Lebenspraxis

Keywords: Homeric epic, aristocratic culture, heroic education, Seven Sages, popular morality, pre-Socratic discourse on knowledge, educational thought of the Sophists, life practice

Gliederung: 1 Epos – 2 Die Sieben Weisen – 3 Theognis – 4 Pythagoras und der pythagoreische Bund – 5 Xenophanes etabliert die geistige Bildung gegen die *arete* des Adels – 6 Demokrits *Hypothekai* – 7 Sophisten – 8 Literatur

1 Epos

1.1 Homer: Adelsgesellschaft und der Begriff der Tüchtigkeit

Obwohl der Begriff der *paideia* erst ins 5. Jh. gehört, finden sich bereits für die sog. homerischen Epen Hinweise auf die Rolle, die man der Erziehung und Bildung zusprach. Der zentrale Begriff der *arete* ist für den homerischen Helden keineswegs gleichbedeutend mit dem späteren, philosophischen Begriff der Tugend, sondern bezeichnet im Sinne der Funktionalität eine zumal kriegerische Tüchtigkeit, die der Kämpfer auch vor anderen beweisen muss. In der Höchstform seiner Tüchtigkeit vollzieht und erreicht der Kämpfer eine *aristeia*, indem er Gegner besiegt bzw. tötet und so seine Kampffähigkeit in Evidenz stellt. Man kann sagen, dass die gesamte *Ilias* eine Art verzögerter Aristie des Helden Achilleus darstellt, der als fußschneller Läufer schließlich den Gegner Hektor stellt und im Zweikampf bezwingt. Dass ihn dabei die Göttin Athene mit Trug zur Seite steht, mindert nicht die Leistung, sondern hebt die göttliche Schickung des Ganzen ins Bewusstsein. In 6,208 erzählt Glaukos im Rahmen der diesen Gesang ausfüllenden Aristie des Diomedes, wie ihn der Vater nach Troia geschickt und ihm aufgetragen habe, „immer der Erste zu sein und die anderen zu überragen, um nicht das Geschlecht der Väter zu beschämen, die in Ephyre lebten und im weiträumigen Lykien.“ Im Sinne der Fokalisierung bringt in diesen Worten der Gegner, von dem sich Diomedes schließlich kampflos trennt, den Moralkodex zum Ausdruck, dem sich die Helden unterworfen sehen. Wobei mit Moral hier eben nicht ethische Tugenden, sondern Funktionsanforderungen des Kämpfers bezeichnet sind. Die erzieherische Qualität dieses Moralkodex liegt nun darin, dass er im Kämpfer die Verpflichtung weckt, diesen Normen auch zu entsprechen. Außerfiktional ergeht dieser Appell auch an die adligen Rezipienten der rhapsodischen Darbietung. In der sogenannten *Phäakis* werden am Hofe des Alkinoos

vom blinden Sänger Demodokos die Taten des Troianischen Krieges den jungen Adligen vorgesungen, die sich danach im adligen Wettkampfspiel messen (Od. 8): eine sinnfällige Umsetzung der appellativen Erzählung. Diese perlokutionäre Dimension einer paradigmatischen Erzählung gehört in den größeren Kontext der Rezeptionsästhetik und -pragmatik der Heldendichtung. Einerseits beweisen die jungen Männer mit ihren sportlichen Leistungen die Voraussetzungen der Aristie, andererseits zeichnen sie sich auch als Sportler verschiedener Disziplinen aus, die man erlernen muss. Sieht man die jungen Männer (*kouroi*) in Form eines kontrollierten Anachronismus als mittelalterliche Schildknappen, (Zoepffel 1985, 330; Marrou 1957, 18) so zeigt sich, dass etwa Patroklos als *therapôn* zu Peleus kam (Il. 23,90) und Phoinix den noch kindlichen Achilleus zur Erziehung erhielt (Il. 9,488–491). Aus dieser Mann-männlichen-Erziehungs-Gemeinschaft resultiert eine enge emotionale Bindung der Partner aneinander, die wiederum in der *Ilias* den tödlichen Hass als Thema vorgibt. Die Rache an Hektor, der seinerseits in einer Aristie den geliebten Freund als Schein-Achilleus getötet hat und so in doppelter Hinsicht den Zorn des Helden Achilleus erregen muss, ist daher strukturell mit dem Erziehungsmoment verknüpft, da die Aristie ebenso Folge wie Grundlage der Erziehung ist. Das Bild eines gebildeten Helden zeigt die Szene des Leier spielenden Achilleus, der dem Kampfe entsagt hat (Il. 9,185–191) und sich der musischen Kunst zuwendet. Im Zuge der sog. *Presbeia* (Il. 9) werden mehrere paränetische Reden gehalten, deren jeweilige Redner kaum zufällig verschiedene Rednertypen symbolisieren: den wortkargen, ungeschickten, aber ehrlichen Aias, den raffinierten und geschickt agierenden Odysseus und schließlich, beide vermittelnd, Phoinix, den Begleiter des Achilleus, der mit *paradeigmata* argumentiert. Während Odysseus mit der Aussicht auf Geschenke werben will, die Agamemnon als Sühne für das Unrecht dem Achilleus zu leisten habe, bringt Phoinix, der als „Redner von Worten und Bewirker von Taten“ dem Helden vom Vater mitgesandt worden ist (Il. 9,443), eine Rede mit Beispielen und einer ausgeführten Erzählung von Meleager. Fiktionsintern ist dies ein illokutionärer Akt, um den Adressaten Achilleus zu bewegen, sich wieder ins Kampfgeschehen zu integrieren, zugleich aber zeichnet dieser Akt die Heroen als Träger jenes Gedächtnisses aus, wie es gerade das Epos selbst leisten soll und bewirken will. Denn im Epos werden Begebenheiten erzählt, die auch als Handlungsanleitungen verstanden werden sollen, deren Legitimation wiederum aus der Tatsache resultiert, dass sie als Erzählungen im Epos vorkommen und so am kollektiven Gedächtnis mitweben.

Auch konkrete Hinweise auf Unterweisung der Helden finden sich, so durch den Kentaur Cheiron, von dem Achilleus die Verwendung der Heilkräuter gelernt habe (Il. 11,831f.), vergleichbar ist das Wissen des Arztes Machaon, der dem Menelaos den Pfeil aus der Wunde zieht und Heilkräuter darauf streicht, die Cheiron dem Vater des Machaon beschafft hatte. Cheiron ist auch in der bildenden Kunst vielfach als Erzieher des jungen Achilleus abgebildet, (Roscher 1.1,888–892). Anfang des 5. Jh.s scheint dies besonders beliebt zu sein, was auf die steigende Bedeutung der Erziehung in dieser Zeit verweist, und so erwähnt auch Pindar den Kentaur mehrfach in seinen Epinikien (P. 3,1–5; 4,101–115; 6,20–27; N. 3,43–58). Aber auch schon in der *Odyssee* wird die Förderung eines

Heranwachsenden durch einen Älteren thematisiert: So überträgt Odysseus bei seiner Abfahrt nach Troia dem Gefährten Mentor die Obhut über sein Haus (Od. 2,224–227), der dann auch in der Volksversammlung gegen das Treiben der Freier am Hofe Einspruch erhebt. Vor allem aber bewegt Athene in der Gestalt des Mentor den Jüngling Telemach dazu, aktiv die Rolle des Sohnes zu übernehmen und nach dem Verbleib des Vaters zu forschen. Aufschlussreich ist diese Rede an den jungen Mann, in der die Rivalität zwischen Vätern und Söhnen als Grundlage der Herausbildung der eigenen *arete* des Sohnes verdeutlicht wird: „Werden doch wenige Söhne dem Vater ähnlich, die meisten schlechter; wenige besser als der Vater. Doch wirst du hinfort nicht untüchtig sein noch unverständig! Und hat der kluge Sinn des Odysseus dich nicht ganz verlassen, dann ist Hoffnung, daß du diese Werke zustande bringst." (Od. 2,276–280) Athene sieht die Handlung, zu der sie Telemach in der Gestalt des Mentor antreibt, als Beweis der vererbten *arete* des Vaters; aber indem sie ihm dieses Vorbild setzt, gibt sie zu erkennen, dass die *arete* keine gänzlich gegebene Größe oder autopoietische Eigenschaft ist, sondern geweckt und entfaltet werden muss. Andererseits aber ist die Anlage auch Voraussetzung, denn „bist du nicht sein Sohn und Penelopeias, dann wirst du, schätze ich, nicht vollbringen, wonach du trachtest!" (Od. 2,274–275) Diese besonderen pädagogischen Implikationen machen aus dem Schein-Mentor Athene den ersten Mentor jugendlicher Entwicklung.

1.2 Hesiod

So entfernt Hesiod von der Welt der homerischen Helden ist, so deutlich tritt andererseits das Bedürfnis nach Regeln und göttlicher Ordnung hervor, in die sich der Mensch gestellt sieht. Die Gnome ist der Ausdruck dieser Gestelltheit, in der der Einzelne durch die Handlungsanweisung Halt und Legitimation erfahren soll. Die *Werke und Tage* sind nichts anderes als eine Sammlung solcher für das Landleben relevanten Regeln und Einsichten. Die appellative Funktion, die sich in der Anrede an den Bruder Perses ausspricht, den das dichterische Ich mit Verweis auf die Ordnung des Zeus zur Umkehr, Besserung und *arete* bewegen will, durchzieht den ganzen Gestus des Werkes als eines didaktisch-pädagogischen, das auch am Anfang der sogenannten Lehrdichtung steht. Spätere Lehrdichtungen übernehmen diesen Gestus der Adressierung und personalen Unterweisung; auch wenn es sich bei dem Adressaten um eine Fiktion handeln sollte, gehört der illokutionäre Akt zu den Wesensbestimmungen der Gnome. Hesiod seinerseits übernimmt diese Form wohl von der orientalischen Weisheitsliteratur, vermittelt eher vom griechischen Mutterland als von Ionien. Dort ist die Anrede ebenfalls prominent und gibt die Form meist als Anweisung eines Älteren an einen Jüngeren. Es liegt im Wesen der Weisheit, dass sie als Sonderwissen, das auffällt, bewahrt werden möchte. Seit den orientalen Hochkulturen war die Bewahrungsform der Spruch. Weisheit widersetzt sich Systematisierungen, sie blitzt auf, und im Versuch der Archivierung geht bereits das Wertvollste verloren, nämlich die Verbindung zum Wissensträger und zur Situati-

on, in der sie auf- und einleuchtete. Das mag der Grund sein, warum die *sententia* zum *apophthegma* wurde; denn dieses hält den Sprecher immerhin fest und manchmal auch die Situation, in der er sich äußert, daher die lateinische Übersetzung des *memorabile*. In der Chrie, die den Gebrauchswert im Namen trägt (χρεία), wird dann das Diktum eingekleidet und interpretiert: eine rhetorische Aufgabe, die aber auf die moralische Besserung derer setzt, die sich ihr unterziehen. Andere Formen, in denen sich die Weisheit bewahrt, sind Beispiel und Fabel. (Schirren 2018, 28–29) Im alten Orient bildet die sogenannte Weisheitsliteratur den Anfang eines Logosoptimismus, der sich mit einer prägnanten Formulierung über die allgemein obwaltende Dumpfheit der Lebensvollzüge erheben möchte. Im Spruch wird eine Situation sprachlich gefasst und gelöst. Die Weisheit atomisiert sich und kann wie ein Kleinod archiviert werden. Eine Systematik der Sprüche ist denn auch nicht erkennbar. Doch sucht man die Verbindung des Handelnden mit dem Kosmos als Garant der Ordnung. An diesem Punkt setzt die Gnomik eines Hesiod an, der ja zum rechten und frommen Handeln aufrufen will. Daher finden wir in seinem Werk sowohl die Gnome als auch den *ainos*, die Fabel. Rhetorisch betrachtet steht der illokutionäre Sprechakt im Vordergrund und dominiert so auch die formale Struktur der Dichtung. Nachdem Hesiod über die zwei Erides (Göttinnen des Streites bzw. des Wettkampfes) gesprochen hat, wendet er sich an den Bruder Perses:

> Perses, du aber lege dir das, was ich dir sagte, in deinen Sinn, und lass nicht die Eris, die sich am Übel freut, deinen Sinn vom Werk abbringen, indem du auf den Streit achtest und bei Versammlungen ganz Ohr bist. Für Streit und Versammlungen bleibt ja wenig Zeit für den, dem nicht sein Lebensunterhalt fürs Jahr in der Scheuer liegt nach der Ernte, den nämlich trägt die Erde, die Ähre der Demeter.[1] (Hes. op. 27–32)

Und dann die Fabel vom Habicht und der Nachtigall, die sich als an die Könige (*basileis*) adressiert ausgibt:

> Und jetzt will ich den Königen, die auch selbst vernünftig sind, eine Fabel erzählen. Der Habicht sprach die Nachtigall mit dem bunten Nacken einst folgendermaßen an, als er sie hoch in den Wolken trug, mit seinen Krallen umfasst; die aber jammerte mitleidserheischend, da sie mit gebogenen Krallen durchbohrt war. Diese sprach also nun der Habicht gewaltsam an: ‚Du dummer Vogel, was schreist du so? Es hat dich nun ein viel Stärkerer in seiner Gewalt. Du wirst selbst als Sängerin dorthin gehen, wohin ich gehe, sei es dass ich dich mir zum Mahl bereite, sei es dass ich dich fliegen lasse. Töricht ist, wer es unternimmt gegen Stärkere zu streiten; er vergibt den Sieg und hat zur Schmach noch die Schmerzen obendrein.‘ (Hes. op. 202–211)

Daraus gewinnt der Dichter folgende Anrede: „Mein Perses, höre auf das Recht und hege keine Gewaltsamkeit.“ Auch wenn es nicht ganz leicht ist, die argumentative Funktion der Fabel (*ainos*) genau zu bestimmen, so ist doch deutlich, dass die Rede von Recht und Macht auf die soziale Rolle der *basileis* in der früharchaischen Zeit zu beziehen ist und

1 Alle Übersetzungen, wenn nicht anders angegeben, vom Autor.

Perses aufgefordert wird, für sich die Fabel richtig anzuwenden. Formal nicht leicht einzuordnen ist auch die berühmte Erzählung von den verschiedenen Weltzeitaltern bzw. Menschengeschlechtern. (106–201) Diese Erzählung grundiert den pessimistischen Zug durch die Abfolge von fünf Geschlechtern, deren letztes die Gegenwart des Dichters ist: „Wenn ich doch nur nicht mehr mit den Männern des fünften Geschlechtes leben müsste, sondern zuvor gestorben oder erst nachher geboren wäre!“ (176–177) Auch diese *exclamatio* beweist die handlungstheoretische Dimension des erzählten Logos: Es geht nicht nur um eine Darstellung der Abfolge als bloße mythische Schau des Gewesenen, sondern zumal um die Erklärung der gegenwärtigen Zustände, die von fortwährender Arbeit geprägt sind (176–178) und durch das Unrecht von Missetätern noch vielfach um ihre Früchte gebracht wird. Gleichwohl oder gerade deshalb ist die Arbeit die Antwort des Menschen auf die *condicio humana*, nachdem die Menschen sich durch die List des Prometheus einen Vorteil beim Opfer gesichert haben. Die Gnomen sind die Form, daran zu erinnern und zur Arbeit anzutreiben.

2 Die Sieben Weisen

Diogenes Laertius stellt an den Anfang seiner Philosophenbioi eine Gruppe von Intellektuellen, die man die Sieben Weisen nannte;[2] hierbei ist bereits die Verlistung und Gruppierung bedeutsam, da es nicht um einzelne Denker, sondern um eine Gruppe bestimmter Anzahl geht, deren Zusammensetzung freilich schwankt. Die Siebenzahl ist natürlich mythisch bedingt[3] und steht für eine größere Gruppe, die jedoch noch überschaubar ist und die einzelnen Individuen in ihrer Eigenart erkennen lässt. Als Kollegium repräsentieren sie die Elite Griechenlands. Die wechselnde Besetzung durch eine breitere Corona macht auch erkennbar, dass die Kategorien der Inklusion einerseits vielfältig sind, andererseits immer das Moment des Auswählens selbst für die Gruppenidentität grundlegend ist. Das gilt insbesondere für den sogenannten Agon der Weisen: Ein delphischer Dreifuß wird von Fischern aus dem Meer gezogen und unbemerkt mit den Fischen verkauft. Als er entdeckt wird, schickt man zum Orakel in Delphi mit der Frage, wem der Dreifuß gehören soll, der Gott antwortet: „Dem Weisesten.“ Als man den Dreifuß nun dem Thales schickt, nimmt dieser ihn nicht an, sondern schickt ihn weiter an einen anderen. Am Ende, nachdem alle Weisen ihn zugesprochen bekommen hatten, aber jeweils abgelehnt haben und er wieder bei Thales ankommt, weiht dieser den Dreifuß dem delphischen Gott. Es spricht viel dafür, dass die ganze Geschichte nur um eines Rätselagons willen erzählt wird, denn γρῖφος/*griphos* bedeutet sowohl Reuse oder Netz als auch Rätsel; also geht es um die weiseste Lösung eines Rätsels, die als Agon erzählt wird.

2 Zur Liste siehe Snell (1971, 12).

3 Man denke an die sieben Söhne des Helios, vor allem aber ist die Siebenzahl mit dem Apollonkult zu verbinden.

Vielleicht kann man dahinter den Wettstreit um die Weihinschriften in Delphi vermuten, die ja als Sprüche formuliert sind. Die emblematisch zugeordneten Sprüche der Weisen lauten etwa: Thales: *Erkenne dich selbst*; Solon: *Nichts allzu sehr;* Chilon:[4] *Bürgschaft – schon ist Verderben;* Pittakos:[5] *Erkenne den richtigen Augenblick*; Bias:[6] *Die Meisten sind schlecht;* Kleobulos:[7] *Maß ist das Beste;* Periandros:[8] *Alles ist Übung*/*Sorgfalt.*[9] Platon lässt Sokrates diese Spruchweisheiten folgendermaßen erklären:[10]

> Dass […] die Lakedaimonier auch zur Philosophie und zum Reden am besten unterrichtet sind, das könnt ihr hieraus abnehmen. Wenn sich jemand auch mit dem schlechtesten Lakedaimonier einlässt, er wird finden, dass dieser sich lange Zeit in seinem Reden ganz schlecht zeigt, hernach aber, wo es sich trifft im Gespräch, schießt er auf ihn ein tüchtiges, ganz kurzes zusammengedrängtes Wort wie ein gewaltiger Bogenschütze, so dass, wer mit ihm spricht, nicht besser als ein Kind gegen ihn erscheint. Eben dieses nun haben sowohl von den Neueren einige eingesehen als auch von den Alten, dass das Lakonisieren weit mehr in der Liebe zur Weisheit besteht als in der Liebe zu den Leibesübungen, wohl wissend, dass **solche Sprüche reden zu können nur dem vollkommen Unterrichteten gegeben ist**. Unter diesen nun waren auch Thales von Milet, Pittakos von Mytilene, Bias von Priene, unser Solon, Kleobulos von Lindos, Myson von Chenai und als der siebente wurde von diesen gezählt der Lakedaimonier Chilon. Alle diese waren Nacheiferer, Verehrer und Lehrlinge der lakedaimonischen Künste. **Denn jeder kann ihre Weisheit wissen, dass sie von dieser Art ist, kurze denkwürdige Sprüche, die ein jeder geredet hat.** Diese haben auch gemeinschaftlich Musterstücke ihrer Weisheit dem Apollon und seinem delphischen Tempel gewidmet, darauf schreibend, was in aller Munde ist: Das ‚Kenne dich selbst' und ‚Nichts zuviel'. (Prot. 342D–343B, Übers. Schleiermacher/Eigler; Hervorhebungen ThS)

Sokrates zeigt einerseits die kommunikative Strategie solcher Sprüche in Diskussionen, die nämlich eine Deklassierung der Gesprächspartner intendieren und auf eine hohe Bildung schließen lassen. Zugleich kann man aus der Aitiologie der Sprüche in Delphi schließen, dass ursprünglich vielleicht der Agon der Sieben ein Agon um den treffends-

4 Ephor des Jahres 556/555; tyrannenfeindliche Politik in Sparta (Hdt. 7,235; Plat. Prot. 343 A; Diog. Laert. 1,69).

5 Staatsmann auf Lesbos (Mytilene); geb. vielleicht 651/0 v. Chr.; nach Beendigung der Bürgerkriege legte er sein Amt nieder.

6 Aus Priene, kadmischen Geschlechts; Aufruf zu einer Gesamtpolis gegen die Perser (Hdt. 1,170); Kontakt mit Amasis nur bei Plut. mor. 296a, wo er einen langen Konflikt zwischen Samos und Priene beilegt.

7 Tyrann von Lindos, 7.–6. Jhd. v. Chr., ᾄσματα καὶ γρίφους εἰς ἔπη τρισχίλια [Lieder und Rätsel, ungefähr 3000 Verse] (Diog. Laert. 1,89). Sprüche bei VS (^{6}1951, Bd. 1, 63).

8 Sohn des Kypselos (Diog. Laert. 1,94–95); hart, aber herzlich, daher auch einer der Sieben Weisen (Hdt. 5,92).

9 Eine neue Edition der „Worte der Sieben Weisen" als „Zeugnis volkstümlicher griechischer Ethik" bei Althoff/Zeller bes. zur Überlieferungsgeschichte im Peripatos (2006, 10–51). Eine Sammlung zu den Sieben Weisen hat auch Engels (2010) vorgelegt. In diesem Interesse bekundet sich gegenwärtig das Bedürfnis nach einer Hierachisierung und Orientierung in der Wissensgesellschaft; auch Busine geht der Überlieferung in einigen Stationen nach (2002, 93–102).

10 Zu Einzelheiten siehe Manuwald (1999, 335–337).

ten Spruch für Delphi war.[11] Vor allem aber verbindet der Agon die archaischen ‚Meister des Wissens' mit den Sophisten des 5. Jh.s v. Chr., über die noch zu sprechen sein wird. Hier sei nur betont, dass die Gnome in eine größere Bildungsdiskussion gehört und sich historisch wandelte. Stand in der früharchaischen Zeit der Spruch unter dem Schutz der Gottheit, so übernimmt ihn zunächst das Kollegium der Weisen als menschliche Klugheit, die den Rat suchenden Menschen solchen erteilt. Die Sophisten stellen sich in die Tradition der Weisen und funktionalisieren die Gnome im Bildungsdiskurs.

Vor dem Hintergrund der frühgriechischen Philosophie wird erkennbar, dass die Weisen praktische Maximen formulieren, die ein Maßhalten fordern und Regulative in den Folgen des Handelns suchen. Die Werke Hesiods entsprechen kaum zufällig den beiden Themen orientalischer Literatur, nämlich der Weisheits- und der kosmogonischen Literatur. Maß zu bewahren, wird so als Entsprechung zum Maß des Kosmos zur Handlungsmaxime, durch die sich der Einzelne in seinem individuellen Verhalten aufgehoben fühlen mag.

3 Theognis

In Entsprechung dazu finden sich in der elegischen Dichtung des Theognis (spätes 7. Jh. oder frühes 6. Jh. v. Chr.), dem es darum zu tun ist, nach dem Untergang der alten Adelswelt, praktische Klugheit und Verhaltensnormen neu zu etablieren, ähnlich Gnomen, die Beschränkung statt Verzicht, Verlässlichkeit statt unmittelbaren Gewinn etc. empfehlen –, offenbar weil die Regeln des Adels nicht mehr selbstverständlich sind und die Werte an Verbindlichkeit eingebüßt haben. Während in den emblematischen Sprüchen die Gnome in knappster Form (‚lakonisch') formuliert ist und sozusagen als kleine, aber sichere Münze in den kommunikativen Umlauf gebracht wird, bildet sie in der elegischen Dichtung ein zentrales Motiv, das verschiedentlich umspielt wird:

> Wolle lieber fromm mit wenigem Reichtum wohnen
> als Reichtum mit Unrecht dir verschaffen
> In der Gerechtigkeit liegt alles in allem die ganze *arete*
> Jeder Mann ist gut, wenn er gerecht ist. (Theogn. 145–148)

Das Gedicht zeigt einen ethischen Begriff der *arete*, der nun im Sinne der späteren Kardinaltugend der Gerechtigkeit auch alle Tugenden impliziert. Die homerische *arete*, die sich, wie oben erwähnt, (Abschnitt 1.1 Homer) im Wesentlichen als vererbtes Privileg, dann aber zumal in der Kriegsfunktionalität beweist, wird bei Theognis zum ersten Mal als ethische Tugend und dann auch schon als umfassendes ethisches Konzept erkennbar. Der Reichtum ist nicht schon selbst Merkmal der Guten (so dass Reichtum auch

11 Otto Barkowski in: RE Bd. II, A 2 (1923) 2248–2251 s. v. Sieben Weise; vgl. auch Plat. Charm. 164 D3–165 A7.

arete beweist), sondern wird einem Moralkodex unterworfen, der den unrechten Erwerb ablehnt und gerechte Armut, obwohl weniger angesehen, sogar für höher bewertet.

Der Dichter widmet seine Sammlung dem jüngeren Geliebten Kyrnos, den er zu Beginn folgendermaßen auf die Unterweisung seiner Elegien einstimmt: „Dich aber will ich wohlgesonnen Folgendes lehren, was ich selbst, Kyrnos, als Knabe von den Guten gelernt habe: Sei besonnen, weder von schändlichen noch von ungerechten Werken beziehe weder deine Anerkennung noch Erfolge (*aretai*), noch Reichtum.“ (Theogn. 27–30) Wie auch Hesiod und nach ihm Pindar von Theben beruft sich der Elegiendichter auf traditionelle Werte, wie sie vom Vater auf den Sohn vermittelt werden. Das Herkommen, sowohl in physischer wie metaphysischer Bedeutung, wird Unterscheidungsmerkmal in einer Gesellschaft, in der sich durch schnellen Reichtum neue Schichten zu etablieren suchen, die aber nach Auffassung der traditionellen Elite nicht die ererbte Bildung besitzen und daher „schlecht“ (*kakos*) sind. Die fiktive oder tatsächliche Ansprache (archaische Dichtung richtet sich stets an einen Adressaten) an den Jüngeren will diesen in der eigenen Bildung unterrichten und so zu einem Mitglied der alten Adelsgesellschaft machen. Andererseits aber ist die Durchmischung schon so weit gediehen, dass empfohlen wird, sich in der Öffentlichkeit anzupassen:

> Mein Herz, mit allen Freunden pflege ein buntes Wesen, indem du genau die Laune an den Tag legst, die ein jeder gerade hat. Übernimm die Einstellung des schlauen Oktopus, der an Aussehen dem Stein zu entsprechen scheint, auf dem er sich niederlässt. Folge bald auf diese Weise, bald wandle deine Farbe. Denn stärker ist Schlauheit als Unbeweglichkeit. (213–218)

Diese Anpassungsleistung nimmt jene sophistische Praxis der überwiegenden und herrschenden Meinung vorweg, die im 5. Jh. Motor der Mehrheitsentscheidungen wurde. Der Dichter empfiehlt denn seinem Schüler auch, immer auf dem mittleren Wege zu schreiten (220). Das ist beileibe nicht die Haltung des „Nichts zu sehr“ der Sieben Weisen, sondern es geht um das politische Überleben einer Gruppe, die zu schwach ist, um öffentlich auf ihre Exklusivität zu verweisen, in kleineren Zirkeln jedoch ein Gefühl der Überlegenheit pflegt. Die Mitte ist insofern der sichere Weg, der den Einzelnen vor der Gefahr der Exklusion schützen soll, aber dennoch eine adlige Reserve gegenüber den neuen Eliten bewahrt. Als Erziehungsprogramm fasst man hier bereits die spätere Kategorie des Passenden (*prepon*).

4 Pythagoras und der pythagoreische Bund

Die Figur des Pythagoras nimmt unter den frühen Denkern eine besondere Stellung ein, weil sie durch die Überlieferung stark überformt worden ist, aber auch selbst als Bezugspunkt fungierte, so dass sich in mancher legendarisch anmutender Tradition wiederum ein ursprünglicher Kern erhalten hat. Insbesondere der Platonismus hat die *Vita Pythagorea* als philosophische Lebensform bestimmt, in der die Schüler als Lernende

(μαθηταί) das Wort des Lehrers und Meisters beherzigen sollen. In der Doxographie wird die Lehre von der Zahl als Kern der pythagoreischen Spekulation über den Kosmos genannt. Zahl freilich nicht in einem abstrakten Sinne einer Formel oder Berechnung, sondern die Zahl soll das Wesen *sein* (nicht bestimmen). Wie konkret man sich dies vorzustellen hat, mag aus der von Pythagoras erstmals hergestellten Verbindung von Musik (Harmonie) und Mathematik erkennen. Der Klang ist mathematisch exakt anzugeben als eine bestimmte Länge der Saite, insofern ist hier Sein (des Tones) gleich Zahl.[12] Die Leistung des Pythagoras besteht in einer kühnen Verallgemeinerung dieses Phänomens auf den ganzen Kosmos und eine inhärente Harmonie. Als ‚Fügung' wird sie später von Heraklit gedeutet; doch auch Pythagoras suchte nach der universalen Harmonie, in welche sich das Handeln des Menschen einzupassen hätte. Sein innovativer Begriff der Seele/*psyche* ist erstmals als individueller Identitätsträger gefasst, dessen moralischer Integrität nun das ganze Bemühen des Philosophen gilt. Den Anspruch, eine neue, geheime Lehre zu künden, die mit den gängigen Kulten nichts gemein hat, wird von Seinsphilosophen wie Empedokles aufgenommen und nicht zuletzt auch mit besonderen sprachlichen Mitteln vertreten und vorgetragen, die wiederum zu den Anfangsgründen der rhetorischen Persuasion gehören. (Schirren 2008, 3–4) Im pythagoreischen Bund bilden Leben und Forschen eine exklusive Einheit, die Unterweisung wendet sich als esoterische Geste an den Schüler, der in der Differenz zum gesellschaftlichen Umfeld und deren Werten auch die Wahrheit jener wie die Falschheit dieser erfahren soll. Im Diktum „er selbst hat es gesagt" (αὐτὸς ἔφα) schwingt ebenso viel hieratische Regel wie Legitimation für den zu lernenden Inhalt mit. Es setzt sich damit auch ohne weiteren Diskurs über mögliche Einsprüche der Nichteingeweihten hinweg und verständigt sich andererseits mit den Eingeweihten ohne weitere Begründung. Dieses Normative wird man auch als eine Übertragung aus den mathematischen Prinzipien deuten können. So aber tritt auch die Spannung zwischen höchster und genauester Rationalität und (aus unserer Sicht) staunenswerter Irrationalität hervor. Werner Jaeger resümiert:

> Unabsehbar ist die Wirkung des Harmoniegedankens auf alle Seiten des griechischen Lebens in der Folgezeit. Er ergreift die bildende und bauende Kunst wie die Dichtung und Rhetorik, die Religion und Ethik. Überall erwacht das Bewußtsein, daß es auch im produktiven und praktischen Tun des Menschen eine strenge Norm des Passenden gibt, die man ebenso wenig wie die des Rechts ungestraft übertritt. Nur wer die unumschränkte Herrschaft dieser Begriffe im griechischen Denken der klassischen und Spätzeit nach allen Seiten übersieht, macht sich von der normschaffenden Wirkung der Entdeckung der Harmonie eine zutreffende Vorstellung. Die Begriffe des Rhythmus, des Maßes, des Verhältnisses stehen mit ihr in engem Zusammenhang oder empfangen durch sie bestimmter Inhalt. ([4]1959, 225)

12 Zur Doxographie und Überlieferung siehe Zhmud (2013, 381–396); zur Biographie siehe Schirren (2013a, 186–190).

5 Xenophanes etabliert die geistige Bildung gegen die *arete* des Adels

Der Dichter und Philosoph Xenophanes aus Kolophon (ca. 580–478 v. Chr.) ist mit einem Fragment im Gedächtnis geblieben, das das Verhältnis der Griechen zu ‚ihrem Dichter' Homer auf den Punkt bringt: „Weil von Anfang an von Homer gelernt haben alle […]." (VS 21 B10) Die Archegetenstellung des epischen Dichters als Ausgangspunkt für die späteren Generationen, sei es für die mythischen Traditionen, sei es für die Dichtung als solche oder auch nur die Fertigkeit des Schreibens. Homer war es, so Herodot (2,53), der den Griechen ihre Götter brachte. Die Art und Weise, wie sie in *Ilias* und *Odyssee* agierten, war auch für die bildliche Darstellung immer wieder leitend, sie prägte aber auch das religiöse Leben und damit auch die Moral der Polis. Im Zuge der frühgriechischen Philosophie war die Frage der kosmischen Gesetze und ihrer Bedeutung für den Einzelnen wie für die ganze Polis aufgeworfen worden. Das poetisch ausgeführte Handeln der Götter, deren ursprünglich kosmischen Kräfte der Zeugung und Ordnung im poetischen Diskurs des Epos nun in individualethische Kategorien fielen, riefen den Widerspruch des Aufklärers Xenophanes hervor: „Alles haben den Göttern Homer und Hesiod angehängt, was nur bei Menschen Schimpf und Tadel ist: Stehlen und Ehebrechen und einander Betrügen." (VS 21 B11, Übers. Diels/Kranz) Denn die Menschen glauben, die Götter seien wie sie selbst, würden gezeugt und geboren und hätten ihre Gestalt; hätten Rinder und Pferde Hände zum Malen, sähen ihre Götter wie sie selbst aus. (VS 21 B14–15) Der Anthropomorphismus der griechischen Götter wird zurückgewiesen, stattdessen gebe es nur einen Gott, der den Menschen nicht gleiche, sondern mit seinen Sinnen überall ganz gegenwärtig sei, denn es zieme sich nicht, dass Götter irgendwo hineilen müssten, vielmehr erschüttere der Eine Gott des Xenophanes das Weltall nur mit seinem Nicken. (VS 21 B23–B26) Dieser Kritik an etablierten Gottesvorstellungen, die natürlich auch für den *arete*-Begriff des Adels relevant war, der sich in den homerischen Epen wiedererkannte, musste nun auch die Frage nach der männlichen *arete* stellen. In B2 erteilt er dem Siegesgedanken der Olympischen Spiele eine Absage. Denn wenn einer dort siege, „so wäre er zwar für die Bürger glorreicher anzuschauen als zuvor […] und doch wäre er nicht so würdig wie ich". Denn besser als die Kraft der Männer ist unser Wissen (*sophiê*). Denn so tüchtig die Wettkämpfer auch in ihren Disziplinen wären, die Stadt wäre deshalb nicht in einer besseren Ordnung (*eunomie*). Das verkehrt die bis dahin ungefragt geltende Vormacht des adligen *arete*-Konzeptes, das sich im Sieg beweist und auf kriegerische Tüchtigkeit angelegt ist. Stattdessen wird die Frage nach dem Nutzen gestellt. Vor dem Gedanken der Bildung, dem sich der Rhapsode als Spezialist (*sophos*) verschrieben hat, ist eine Anekdote erwähnenswert, die uns Plutarch überliefert: Hieron, der Tyrann von Syrakus, habe dem Xenophanes entgegnet, als dieser sich beschwerte, dass er (von dessen Zuwendungen) kaum zwei Diener ernähren könne, „Aber Homer, den du tadelst, ernährt noch nach seinem Tode mehr als 10 000!" (VS 21 A11; Plut. Reg. apopht. 175 C) Damit spielt er auf die Rhapsodentätigkeit des Xenophanes an, der Homer

an den adligen Höfen vortrug, aber dennoch das Götterbild des Dichters kritisierte. Die Anekdote ist nur vor dem Hintergrund des philosophischen Gottesbegriffes zu verstehen, den Xenophanes als Folge der vorsokratischen Reflexionen eingeführt hat. Dessen radikale Konsequenz wird nun gegen Xenophanes selbst gewendet, der als Rhapsode und Kritiker auftrete. Das mag zwar historisch abwegig sein und viel eher einen Wechsel bezeichnen, indem die Rezeption des homerischen Epos nicht mehr nur exklusiv auf adlige Kreise beschränkt blieb, sondern im Symposium allgemeinere Lebensfragen diskutiert werden konnten. Xenophanes wäre dann ein Kommunikator der philosophischen Entdeckungen gewesen, die er auf diesem Wege in die Lebenswelt getragen hätte. So wundert sich auch Aristoteles über einen Topos, dass, wenn sich dasselbe ereignet, dann auch dasjenige identisch ist, aus dem sich dieses Identische ereigne: „Wie Xenophanes sagte, wenn in gleicher Weise freveln, die sagen, dass die Götter entstehen, wie die, die sagen, dass sie sterben. Denn auf beiderlei Weisen ergibt sich, dass einmal die Götter nicht gewesen sind." (Arist Rhet. 2,23 1399b 5, VS 21 A12) Diesem Topos liegen Konzepte des parmenideischen Seins zugrunde, das keinerlei Werden zulässt. Xenophanes nimmt hier das homerische Epitheton „immer seiend", das den Göttern gegeben wird, also wörtlich und verwirft vor diesem logischen Hintergrund die Göttermythen, in denen von der Zeugung und der Geburt der Götter berichtet wird, als Frevel.[13]

6 Demokrits *Hypothekai*

Dem Hesiod hat man auch die Unterweisungen des Cheiron zugeschrieben, eine poetische Gnomensammlung, auf die sich Pindar zu beziehen scheint (s. o. Abschnitt 1.1 Homer). Anlass mochte auch seine Nennung als Gerechtesten der Kentauren in Il. 9,832 gewesen sein, der ihn zum idealen Erzieher macht. Und zwar auch gerade deshalb, weil er als zweigestaltiges Lebewesen den animalischen, unter dem seine Verwandten zur Unbändigkeit und damit Hybris neigten, erfolgreich bezwungen zu haben schien. Hierin zeigt sich eine Parallele zum silenshaften Sokrates (Plat. Symp. 215ff.). Der gerechte Kentaur, der seine Natur unter das Diktat der Vernunft gebracht hat, ist damit auch der richtige Lehrer für den stürmischen Helden, der seine Übernatur bezwingen muss, um die wahre *arete* zu verwirklichen. Diese Gedanken gehören nicht in die homerische Welt, auch nicht in die des Hesiod, wohl aber in die der Aufklärung des 5. Jh.s. Paul Friedländer hat in einem wichtigen Aufsatz *ΥΠΟΘΗΚΑΙ* den Bogen von Hesiod bis zu Demokrit gespannt, dem auch Sinnsprüche zugeschrieben worden sind, die sich heute in den Fragmentsammlungen finden. Die Forschung ist nicht einig, ob es sich um Exzerpte aus dem Werk handelt, ähnlich wie man auch die Tragiker auf Gnomen hin exzerpiert hat, oder ob Demokrit diese Prosasprüche selbst so als Gnomen formuliert und publiziert hat. (Rechenauer 2013, 844–846. 907–914) Man würde allerdings einen wichtigen Aspekt

13 Weitere Einzelheiten zur Lehre und Rezeption siehe Schirren (2013b, 339–374).

der Demokritischen Wahrnehmungstheorie ausblenden, wenn man gerade die paränetische Wirkung solcher Sinnsprüche, die sich auch als poetische Klanggestalt zeigt, nicht als rhetorische Strategie des unterweisenden Philosophen in Betracht zöge. Nach Dionysios von Alexandrien, einem Bischof des 3. Jh.s, habe Demokrit folgende Gnome an den Anfang des Werkes gestellt:

> ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης. βαιὰ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίωι εὐξύνετος ὀξυδερκείη κατιθύνε.
> [Die Menschen haben sich vom Zufall ein Bild geformt zur Beschönigung ihrer eigenen Unberatenheit. Denn nur in seltenen Fällen kämpft gegen die Klugheit der Zufall an. Das meiste richtet im Leben ein wohlverständiger Scharfblick ins Grade.] (VS 68 B119 Übers. Diels/Kranz)

Denn hierin finden sich klare Hinweise auf das ethische Ideal der *euthymie* und der *euesto*, zentraler Konzepte der demokritischen Ethik, die sich aus seiner Physik ergeben. Der scharfe Blick auf die konkreten Gegebenheiten der Umwelt lässt Schiefes ins Lot bringen, d.h. falsche Einschätzungen korrigieren. Die Torheit der Menschen (Unberatenheit) ist ein Exordialtopos der archaischen Literatur, gegen welche der Wissende seine Welterklärung setzt, die auf Besonnenheit setzt.

> Achtet man auf die Begriffe […] und übersieht man die Gedankenbewegung vom Anfang bis zum Schluß, so wird deutlich, wie gut diese Sätze an die Spitze einer praktischen Morallehre passen. Auf welche Weise ‚verständiger Scharfblick die Dinge ins Gerade richtet', das sollen eben die ‚Mahnungen' lehren, die nunmehr folgend zu denken sind. (Friedländer 1913, 605)

Vielfach wird auch eine direkte Rezeption des archaischen Lehrdichters merklich.[14] Es läge dann freilich in der Linie dieser Form der Unterweisung, dass die Sprüche ihrerseits einer bestimmten Organisation folgen, die die Organisation des Rezipienten zum Besseren hin verändern soll. (Schirren 2014, 106–112)

7 Sophisten

Geht man von einer Figur wie Xenophanes aus, dessen kritische Haltung gegenüber der Dichtung nicht zum geringsten Teil auch daraus resultiert, dass er mit den Dichtern als *maîtres de savoir* konkurrierte und deren bislang fraglos geltendem Privileg die Erkenntnisse der ionischen Naturphilosophie entgegensetzte, dann kann man die sogenannten Sophisten als dessen ‚Schüler' sehen, indem sie, sich stützend auf das *techne*-Modell, alle Lebensbereiche einer Professionalisierung durch die Kunstlehre unterzogen. So hält der junge Friedrich Nietzsche in seiner *Philosopie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873) fest:

14 So hat Friedländer (1913, 608–609) auf VS 68 B220 ~ Hes. op. 352 und B229 ~ Hes. op. 368 verwiesen.

> War er [sc. Xenophanes] auch keine so umwälzende Persönlichkeit wie Pythagoras, so hat er doch, auf seinen Wanderungen, den gleichen Zug und Trieb, die Menschen zu bessern, zu reinigen, zu heilen. Er ist der ethische Lehrer, auch noch auf der Stufe der Rhapsoden; in späterer Zeit wäre er ein Sophist gewesen. (Nietzsche 1980, 1,841)

Im Unterschied zur vorsokratischen Philosophie stehen nicht die Forschung und daraus resultierende Erkenntnisse, die wiederum in Traktaten oder auch, wie bei Heraklit, in Sprüchen, oder gar, wie bei Parmenides, in Form eines Lehrgedichtes kommuniziert werden, im Vordergrund, sondern die Kommunikation dieser Erkenntnisse selbst, und d.h. die Unterweisung von Schülern in den verschiedenen Bereichen einer technisch betrachteten und technisch bemeisterten Lebenswelt. (Schirren 2013b, 367–369) Auch darin ist den Intellektuellen des 5. Jh.s Xenophanes vorausgegangen, freilich mit dem Unterschied, dass er die Vermittlung solchen Wissens seinerseits nicht weiter professionalisierte als es der Vortrag beim Symposion erlaubte oder für den sonst auftretenden Rhapsoden erforderlich war. An eine Schulbildung hat zu dieser Zeit wohl niemand gedacht. Anders zu bewerten sind Gruppen und Gemeinschaften in der archaischen Gesellschaft, die politische oder religiöse (*Thiasoi*) Einheiten bilden. (Asper 2006, 83–104) Die Behauptung, dass einzelne Vorsokratiker beieinander in die Schule gegangen seien, ist ebenfalls retrospektiv zurückprojiziert, was nicht bedeuten muss, dass es nicht unter den Philosophen in Ionien einen gewissen Austausch gab. (Schirren 2013a, 177–181) Doch die sogenannte Sukzession von Denkern und zugehörigen Denktraditionen ist eine Konstruktion insbesondere des Peripatos, der darin doxographische Zusammenhänge herstellen möchte. Auffällig ist jedoch, dass wiederum die Vermittlung der Dichtung eine besondere Bedeutung in der Lehre der Sophisten hat. Man wird dies wohl als eine Überbietungsgeste verstehen dürfen, in welcher die Intellektuellen sich jeglicher Gegenstände annehmen, um sie auf ihre Brauchbarkeit zu prüfen.[15] Für die relevante Fragestellung muss jedoch zunächst geklärt werden, inwieweit die im engeren Sinne pädagogische Tätigkeit der Sophisten sich von der allgemeineren einer Wissensvermittlung innerhalb der Gesellschaft unterscheiden lässt. Einerseits ist evident, dass es gerade junge Menschen gegeben hat, die sich, durch entsprechende Kompetenzen ausgestattet, in damaligen politischen Gremien und Versammlungen hervortun wollten. Diese Tätigkeit auch in demokratischen Politien mag man auch als Kompensation von oligarchischen Bestrebungen sehen, die sie lieber verfolgt hätten.[16] Da diese in demokratischen Verfassungen politisch schwierig waren, aber andererseits politische Tätigkeit eine Freiheit von täglicher Arbeit voraussetzte, ergab es sich quasi von selbst, dass insbesondere finanziell unabhängige Bürger sich als *rhetores* hervortaten und oftmals, aber natürlich nicht durchweg, bei ihren Reden wiederum die politische oder gesellschaftliche Elite adressierten. Eine besondere Bedeutung haben in die-

15 So in Plat. Prot. 338 E6–347 A5. Dazu den Kommentar von Manuwald (2006); Hose (1998); Most (1994).
16 Dazu etwa der mglw. ps.-platonische 7. Brief (v.a. 342 B–352 B).

sem Kontext sogenannte Sendschreiben (Briefe), aber auch die publizierten Reden selbst. (Eder 1995, 153–174; Schirren 2021) Diese Form der Publizistik nutzt die dimissiven Möglichkeiten der Schriftlichkeit (Knape 2005, 29–31), um einen Adressatenkreis anzusprechen, der in den politischen Versammlungen, sei es grundsätzlich, sei es kontingent, nicht zu erreichen war. Es spricht jedoch viel dafür, dass die Lesung solcher Texte wiederum in bestimmten Gruppen gepflogen wurde, die durch diese Lesung eine gewisse Form von Identität und Zugehörigkeit schufen.

Kulturhistorisch ist die Unterweisung in der damaligen, etwa athenischen, Gesellschaft nicht nur auf junge Menschen beschränkt. Im Bereich der Performanz der musischen Künste wurden regelmäßig Chöre einstudiert, an denen Laien teilnahmen, die durch Profis instruiert wurden. Ganz ähnlich lernte jeder Erwachsene in Athen das Rudern auf den großen Kriegs-Trieren.[17] Der Kriegsdienst wiederum wurde in der sogenannten Ephebie absolviert, also ca. im 18. Lebensjahr. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass die Abgrenzung zwischen einer Jugendpädagogik einerseits und Weiterbildungsmaßnahmen für Erwachsene andererseits nicht ganz einfach ist. Ein wichtiges Dokument zur Illustrierung sind die *Wolken* des Komödiendichters Aristophanes. Denn dort wird die Geschichte eines durch die Verschwendungssucht des Sohnes in finanzielle Schieflage geratenen Bauern erzählt, der sich erhofft, durch die Lehre des Sokrates, der hier als Erzsophist gekennzeichnet wird, seiner Schulden ledig zu werden. Schließlich aber, als der Bauer das Lehrprogramm nicht zu bewältigen imstande ist, schickt er den Sohn, damit dieser es lerne, muss dann aber auch die Konsequenzen dieser Unterweisung am eigenen Leibe erfahren, da der Sohn in der Denkerbude vor allem gelernt hat, wie man die Züchtigung der eigenen Eltern argumentativ vertreten kann[18] (s. u. 7.5 Antiphon).

Für die Gesellschaft des 5. Jh.s waren die Sophisten außerdem dadurch von herausgehobener Stellung, dass sie als Reisende ihr Metier verfolgten. Auch in diesem Merkmal waren sie typische Techniten, also Spezialisten, die ihren Erwerb nicht auf eine Lokalität beschränken konnten, sondern auch mit beträchtlichem Aufwand an Kleidung und Habitus umherzogen. Parallelen ergeben sich etwa bei den Architekten, deren Bauvorhaben oftmals in ganz Griechenland realisiert wurden oder bei den Ärzten,[19] die ins-

17 Meier (1994, 17) bezieht sich hierbei auf Themistokles und den Ausdruck *thalássioi* (Seemänner), zu denen Themistokles die Athener gemacht habe (Hdt. 7,144). Höckmann (1985, 123–124) rechnet aus, dass für die 200 Trieren 34 000 Mann benötigt wurden, was auch den Einkauf von Sklaven erforderlich machte, aber grundsätzlich war der Dienst im Schiff Sache der unteren Steuerklasse. Zur Ausbildung der Bürger Athens als Ruderer in den drei verschiedenen Riemenklassen, die eine Triere antrieben, siehe Morrison/Coates (1990) 124–144 mit vielen Belegen aus der klassischen Literatur und dem sog. Dekret des Themistokles, einer wichtigen Quelle. Das Training der komplexen Manöver war so wichtig, dass manche Unternehmung nur gemacht worden ist, um die Bürger im Dienst zu üben.

18 Zu den Sophisten als Experten, die sich ihr Publikum auf verschiedenen Wegen verschaffen, siehe Hose (2012).

19 Zu den Wanderärzten s. DNP 7 (1999) 1108 (V. Nutton); dazu passt die Erzählung von Demokedes bei Hdt. 3,125. 129–134; Fox (2020) 35–71; der im Deutschen häufiger anzutreffende Begriff des „Wanderkünst-

besondere die Reichen und Potentaten aufsuchten und daher oft auf Reisen waren. In der späteren Überlieferung etwa der Sieben Weisen, wie sie uns Plutarch in einem anschaulichen Bericht ihres Symposions schildert, treffen sich auch die Gelehrten an einem Ort in Griechenland und geben sich somit als panhellenische Intellektuelle zu erkennen. So wenig diese Schilderung auf historische Verlässlichkeit des 6. Jh.s Anspruch erheben kann, so sehr werden aber durchaus Gegebenheiten des 5. und 4. Jh.s berichtet. (Schirren 2018) Eine Nachricht zu einem uns sonst nicht fassbaren Mnesiphilos, der im 5. Jh. einerseits als erster Sophist (Plut. Them. 2,6–7), aber auch als Berater des Themistokles in der Tradition der Sieben Weisen gewirkt habe (Hdt. 8,57), zeigt, dass die Sophisten jedenfalls zu Zeiten des Herodot mit der Wissenstradition der Sieben Weisen in Verbindung gebracht worden sind. Platon lässt den Protagoras denn auch betonen, dass die Sophistik uralt sei, doch hätten die früheren Vertreter sich gehütet, dieses Expertentum offen an den Tag zu legen, aus Furcht vor Missgunst.[20] Die Sophisten des 5. Jh.s, müsste man folgern, wären dann gegen diese latente Missgunst mit ihrem Auftreten sehr offensiv vorgegangen.

Ein weiteres Beispiel wären etwa die Rhapsoden, die auch in demokratischen Staaten auftraten und von Stadt zu Stadt reisten, um ihrem Beruf nachzugehen.[21] Im Zuge dieser transitorischen Tätigkeiten lagen auch die Inszenierungen des Auftritts, des Aufenthalts und vielleicht auch des Antritts zu einem Rede-Agon. Denn der neu angekommene Intellektuelle musste ja seine Präsenz eigens inszenieren, um daraus wieder Werbung für seinen Unterricht schlagen zu können. Überliefert sind zudem auch Gesandtschaften, welche die Sophisten für ihre Heimatsstädte leiteten. Diese Nachrichten haben wir zwar durch einen expliziten Kritiker der Sophisten, nämlich Platon, der von solchen Auftritten und Verhalten der Sophisten verschiedentlich in seinen Dialogen berichtet; man wird diese Nachrichten jedoch als durchaus zuverlässig werten können, selbst dann, wenn es in Teilen zu ironischen Übertreibungen gekommen sein mag. Die wichtigsten Dialoge Platons sind in diesem Zusammenhang der *Gorgias*, der *Protagoras*, der *Hippias maior*, aber auch der kurze Dialog *Ion*. Im Einzelnen finden wir hier folgende Merkmale des reisenden und unterrichtenden Sophisten.

Im *Gorgias* trifft man sich nach einer *epideixis* des Redners, der seit einigen Tagen in Athen weilt. Das Haus des Gastgebers ist wohl das des Kallikles, der später im Dialog auch einen längeren Part der Diskussion mit Sokrates bestreitet. (Dalfen 2004, 122–124) Man befindet sich in festlicher Erregtheit, außer Sokrates scheinen alle Beteiligten vom

lers“ ist indessen eine romantische Erfindung, wie Caesar (2012) 11–26 zeigt. Dennoch zeichnet auch die Architekten der archaischen und klassischen Epoche eine hohe Mobilität aus, wie Müller-Wiener (1988) 18–25 betont.

20 Das zeigt Hose (2012, 33–34) mit guten Argumenten.

21 Siehe etwa den Platonischen Ion, in dem zugleich der didaktische Umgang mit der griechischen Dichtung kritisiert wird, der auch von den Sophisten gepflogen wurde, s. Anm. 15; und u. Abschnitt 7 Sophisten; Verdenius (1943); Ferrari (1989, 93).

Wirken und Auftreten des Gorgias beeindruckt zu sein. Als dieser von Sokrates nach dem Wesen der Kunst, die er anbiete und unterrichte, gefragt wird, lobt diese der Schüler Polos in den höchsten Tönen:

> Viele Künste gibt es unter den Menschen, die aus den Erfahrungen erfahrungsreich gefunden worden sind. Die Erfahrung nämlich lässt unser Leben vorankommen gemäß der Kunstfertigkeit; Unerfahrenheit aber gemäß dem Zufall. Von all diesen Dingen haben die einen diesen, die anderen jenen Teil, an den besten Dingen aber die Besten und von diesen ist der Gorgias hier und hat an der schönsten Kunst aller Künste teil. (448 C)

Der Schüler, der kaum zufällig ‚Füllen' (πῶλος, Polos) heißt, ist also mit einer Lobrede der Rhetorik vorgeprescht, die im überschwänglichen Lob des Meisters, der gerade seine Kunst ‚vorgezeigt' hat, (ἐπεδείξατο 447 A6) gipfelt. Darin zeigt Platon den enthusiastischen Schüler, der glaubt, durch den Meister einmal auch selbst jene Anerkennung zu erlangen, die diesen auszeichnet, wenn er als Siziler nach Athen kommt. Denn die Darbietung wird als eine besonders urbane Festveranstaltung gefeiert (ἀστεία ἑορτή 447 A5).[22] Sokrates freilich wird diese Feststimmung durch sein dialektisches Fragen einigermaßen zum Erliegen bringen. Aber für den Auftritt der Sophisten in der Polis scheint dieser Zusammenhang signifikant: In Ermangelung von Hotels steigen sie in vornehmen, meist oligarchisch gesinnten Häusern ab, wo sie einer enthusiastischen Jugend ihre Prunkreden darbieten, die sie dadurch für ihren teuren Unterricht zu gewinnen suchen. Das Streben der Jungen, eine solche Ausbildung zu erlangen, zeigt wiederum die Eingangsszene des *Protagoras*. Denn in der ersten Szene des Dialoges erleben wir, wie der junge Hippokrates es gar nicht erwarten kann, noch vor Tagesanbruch Sokrates zu wecken, um mit ihm den berühmten Sophisten Protagoras aufzusuchen, der gerade im Hause des reichen Kallias wohnt und dort seine Kunst zum Besten gibt. (310 A–E) Nur mit Mühe können sich die Beiden Zutritt verschaffen, denn die Reichen schirmen sich vor neugierigen Bewunderern sophistischer Kunst ab. Das Bild aber, das sich den Beiden, als sie in den geräumigen Innenhof des größten Privathauses in Athen treten, (337 D6) bietet, könnte merkwürdiger und komischer kaum sein:[23]

> Als wir hereinkamen, trafen wir den Protagoras, wie er in der Wandelhalle herumging, zusammen mit ihm, in einer Reihe folgend, aber gingen auf der einen Seite Kallias, der Sohn des Hipponikos, und sein Bruder (von Seiten der Mutter) Paralos, der Sohn des Perikles, und Charmides, der Sohn des Glaukon, auf der anderen Seite aber der andere Sohn des Perikles, Xanthippos, und Philippides, der Sohn des Philomelos, und Antimoiros von Mende, der ja der berühmteste Schüler des Protagoras ist und bei ihm die Technik lernt, um einmal selbst Sophist zu werden. Diejenigen aber, die hinten folgten, hörten genau, was sie sagten, und sie schienen in der Mehrzahl Fremde

22 Als dieser dem Meister nach dessen dialektischem Scheitern zu Hilfe kommen will, scheitert er aber auch rhetorisch in einem Satz, den Wilamowitz eine Bosheit nennt, weil er anakoluthisch endet (Plat. Gorg. 461 B); siehe auch Dalfen (2004, 226).

23 Ein Treffen dieser Sophisten in Athen ist sonst nicht bezeugt, sondern scheint eher von einer Komödie, den *Kolakes* des Eupolis, inspiriert zu sein, was auch die Komik im platonischen Dialog erklären mag.

> zu sein, welche Protagoras aus jeder Stadt mit sich führt, durch die er kommt, indem er sie mit seiner Stimme bezaubert wie Orpheus; die aber folgen ihm, von der Stimme bezaubert; es waren aber auch an diesem Ort einige der Einheimischen. Wie ich diesen Reigen sah, freute ich mich besonders, wie schön sie sich in acht nahmen, niemals dem Protagoras vor die Füße zu laufen, sondern immer dann, wenn er sich selbst umwandte und diejenigen, die ihm folgten, machten diejenigen wohlgeordnet die Reihe auf, die hier und dort ein Wort zu haschen suchten, und indem sie so im Kreise herumliefen, traten sie auf wunderbare Weise wieder hinten zusammen. (314 E3–315 B8)

Platon ironisiert diese Zusammenkunft panhellenischer Intellektueller als eine Nekyia der Helden, indem der Aspirant Hippokrates und der Dialektiker Sokrates die Sophisten in unterschiedlichen Lehrsituationen wahrnehmen. Das ist also zwar eine Heldenschau – aber doch in einem Schattenreich der Intellektualität, so möchte Platon die Szenerie verstanden wissen. (Manuwald 1999, 131) Hippias lässt sich auf einem Sessel nieder, umringt von seinen auf einfachen Hockern (*bathra*) sitzenden Schülern und Fremden, die den Gelehrten über die Natur und Himmelserscheinungen ausfragen, während der Sophist selbst, auf dem Sessel herausgehoben sitzend, auf jede Frage Antwort gibt, indem er das Gefragte der Reihe nach durchgeht und seine Polymathie unter Beweis stellt. Prodikos hat Quartier in einer Art Schuppen oder Magazin genommen, den der Gastgeber für die vielen Fremden ausgeräumt hat, um diesen darin eine Schlafstatt zu ermöglichen. Er hat es sich dort mit Decken, Fellen und Matratzen gemütlich gemacht, doch kann Sokrates den Sophisten nicht gut verstehen, weil der tiefe Bass seiner Stimme in dem Schuppen ein solches Dröhnen verursacht, dass man keine einzelnen Worte unterscheiden kann. (315 C8–316 A2) Platon versucht durch diese Art der Unterweisung auch unterschiedliche Charaktere zu zeichnen: Protagoras ist der Vornehmste mit dem reichsten und illustresten Gefolge, das seinerseits eine Corona bildet und auf eine zierliche Erscheinung der Lehrgruppe zu achten scheint. Hippias ist ganz in seine Polymathie versunken, die ihm aber einen vornehmen Sessel wählen lässt, während Prodikos eine eher frappante Erscheinung ist, der so unter und auf Decken gelagert ist, wie sein Bass selbst denjenigen, die sich sehr darum bemühen, kaum verständlich spricht. Sokrates ironisiert in seiner Schilderung diese Inszenierungen als gesucht (der „Chor“ des Protagoras 315 B2) und unangemessen (der Sessel des Hippias) oder paradox, wie der als Tantalos angesprochene Prodikos (315 C8), der trotz seiner lauten Stimme nicht verstanden wird, wie auch sein Bemühen um die „Richtigkeit der Benennungen“ (ὀρθότης ὀνομάτων) für den *native speaker* oftmals unverständlich bleibt. Im *Hippias maior* finden sich alle typischen Merkmale des sophistischen Metiers: Hippias wird von seiner Heimatstadt als Gesandter geschickt, um die Belange der Polis zu erfüllen, hat aber auch viele Schüler in ganz Griechenland, von denen er als Lehrer hohe Einkünfte erzielt, wie Sokrates anspricht:

> Du nämlich bist privat in der Lage, von den jungen Schülern viel Geld einzunehmen und ihnen dafür noch mehr zu nützen, und dann auch wieder öffentlich deine Stadt zu fördern. Denn so muss ja handeln, wer bei den Leuten nicht scheel angesehen, sondern gerühmt werden will. Aber warum

> haben sich denn jene Altvorderen, die sich mit ihrer Weisheit einen Namen gemacht haben, Pittakos, Bias, und die um den Milesier Thales und noch die Späteren hinab bis zu Anaxagoras, entweder alle oder doch die Mehrzahl von ihnen, wie es scheint, von der Politik ferngehalten? (281 B6–C8)

Hippias begründet das damit, dass die neuere Generation der Sophisten es verstände, Privates und Öffentliches zusammenzubringen. Das ergebe sich nicht zuletzt aus dem *techne*-Modell, das eine stetige Verbesserung verspreche, daher sei es nicht verwunderlich, dass man gegenüber den Sieben Weisen nun diesen Fortschritt erreicht habe. (281 C8–282 A)

Genauso sei auch Gorgias einerseits ein angesehener öffentlicher Redner, andererseits aber auch sehr erfolgreich als privater Lehrer der *sophia*. Ebenso Prodikos von Keos. Hippias rühmt sich, dass er auf Sizilien, obwohl bereits Protagoras dort unterrichtet habe und also einen gewissen Bedarf befriedigt hatte, in kurzer Zeit über 150 Minen verdient habe. Diese Geschäftstüchtigkeit unterscheidet in den Augen von Sokrates die zeitgenössischen Sophisten erheblich von den früheren Vorsokratikern, die es nicht einmal geschafft hätten, ihre privaten Lebensumstände vor dem Ruin zu bewahren. (283 A–B) Eine wohl echte Lehrsituation für sophistische Dialektik wird im *Euthydemos* geboten. Sokrates berichtet Kriton von einem Gespräch, das Kleinias, der Bruder des Alkibiades, mit zwei Sophisten aus Chios im Lykeion hatte. Darin stellen Euthydemos und Dionysodoros, die beiden sophistischen Dialektiker, dem jungen Mann Fragen zum Thema Wissen und Wissenserwerb, deren Beantwortung jedoch immer wieder in Widersprüche führt. Die beiden werden von Sokrates folgendermaßen charakterisiert:

> Was aber ihre Weisheit betrifft, nach der du fragst, so ist es zu verwundern, was für Alleswisser sie sind. So dass ich meinesteils bis jetzt noch gar nicht wusste, was ein wahrer Pankratist wäre. Diese aber sind die rechten Unüberwindlichen in jeder Art. […] [Sie] aber sind zuerst körperlich ganz vollkommene Meister […] Und auch andere [in der Lage], wer nur bezahlen will, geschickt darin zu machen [sc. so wie sie zu kämpfen]. Dann aber auch im Kampf vor Gericht verstehen sie ganz vollkommen, selbst den Streit auszufechten und auch andere zu unterrichten im Reden und auch Reden zu schreiben zum Gebrauch an der Gerichtsstätte. Bis jetzt nämlich waren sie nur hierin Meister, nun aber haben sie ihrer doppelkämpferischen Meisterschaft die Krone aufgesetzt. Denn auch in dem Kampf, der noch unversucht war, haben sie sich jetzt so eingeübt, dass auch nicht einer sich gegen sie auch nur wird erheben können, solche Meister sind sie geworden, im Gespräch zu streiten und zu widerlegen, was jedes Mal gesagt wird, gleichviel ob es falsch ist oder wahr. (271 C4–272 B2; Übers. Schleiermacher, leicht adaptiert)

Die beiden Sophisten sind schon länger in Athen als Lehrer tätig, nämlich sowohl körperlicher als auch geistiger, agonaler Techniken. Dieser Hinweis auf den agonalen Charakter ihrer Unterweisung, der kein Kampf um die Wahrheit, sondern um das Obsiegen ist, egal zu welchem Preis und auf welchem Wege, gehört für Sokrates ebenso zum Image der Sophisten, wie deren dialektische Trugschlüsse, die den jungen Kleinias bald ratlos machen. In der *Politeia* vergleicht Sokrates die Antilogiker mit jungen Hunden, die, wenn sie das erste Mal mit der Logik konfrontiert werden, diese als Spiel missbrauchen und in die Antilogie führen, also die Unterredner argumentativ hin-

und herzerren. (539 B) Diese Methode fußt letztlich auf einem sophistischen Grundsatz des unmöglichen Widerspruchs (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν), den nach neuerer Erkenntnis Prodikos formuliert hat, antike Quellen geben den Satz bereits dem Protagoras.[24] Der Schüler des Gorgias, Isokrates von Athen, unterscheidet sophistische Antilogik und platonische Philosophie folgendermaßen:

> Die einen leugnen, daß es möglich sei, Falsches zu sagen, zu widersprechen oder daß zwei Reden sich hinsichtlich derselben Dinge widersprechen, die anderen gehen in dieser Sache bis ans Ende, daß Tapferkeit, Weisheit und Gerechtigkeit dasselbe seien und wir von Natur nichts davon besitzen, es aber eine einzige Wissenschaft davon gebe. (Isocr. Or. 10,1)

Nach dieser Aufstellung wird dreierlei unterschieden: a) Unmöglichkeit der falschen Aussage. b) Unmöglichkeit des Widerspruches. c) Zwei Logoi können sich nicht hinsichtlich derselben Dinge widersprechen.

Für die Frage der Vermittlung solcher Grundsätze in einer Lehre ergäbe sich allerdings das Problem, dass deren strikte Gültigkeit letztlich den Unterricht überflüssig und sinnlos machte, da der Lehrer eben gerade nicht dafür sorgen könne, dass man täglich sich selbst übertreffe. Doch selbst wenn dies gelänge – wäre nicht der geglückte Unterricht eine für den Schüler höchst gefährliche Angelegenheit, weil er, indem er sich als Lernender verändert, aufhört zu sein, der er ist, also geradezu vernichtet wird? (Euthyd. 282 D–283 D) Andererseits kann man Nichtseiendes nicht sagen und am Nichtseienden auch nichts verändern, weil da ja nichts ist, an dem man überhaupt ansetzen könnte. – Man sieht deutlich, dass die Art und Weise, wie Platon die Sophisten als Rezipienten der parmenideischen Seinsphilosophie argumentieren lässt, keinesfalls auf den Unterricht selbst bezogen werden darf, den der Sophist seinen Schülern erteilt. Ob die Sophisten tatsächlich sich bei solchen öffentlichen Aktionen und Agonen in dieser Art präsentiert haben, ist immerhin möglich, auch wenn man stets mit platonischen Übertreibungen und Verzeichnungen rechnen muss. Das uns nicht rekonstruierbare interne Unterrichtsverhalten muss aber wohl anders gewesen sein. (Zu Aristophanes s.u. Abschnitt 7.5 Antiphon)

Aus neuerer philosophischer Perspektive wurde der Versuch unternommen, die Antilogik nicht als (wenn auch gegenüber der Eristik zahmere) Rabulistik, wie sie Platon darstellt, zu deuten, sondern als eine multiperspektivische Kommunikationsform, die eben immer auch die andere Seite des Unterredners mit im Blick hätte. Diese Deutung eliminiert also den agonalen Charakter oder reduziert ihn jedenfalls so weit, dass es nicht um ein Durchsetzen auf Kosten intersubjektiver Geltung gehen könne, sondern die Antilogik bereits der erste Schritt zu einer metaphysikfreien Wahrheitssuche wird. Dementsprechend sind die Sophisten primär Lehrer, die ihre Schüler auf diese Multi-

24 Diog. Laert. 9,51 (= VS 80 A1, Nr. 1 Schirren/Zinsmaier):„Als erster behauptete er, daß es zu jeder Sachlage zwei Einschätzungen gebe, die einander entgegengesetzt seien: Mit diesen baute er eine Fragenkette auf, und er war der erste, der solches tat.“ Vgl. dazu Schirren/Zinsmaier (2003, 20–21).

perspektivität hin ausrichten und unterweisen wollen. (Leeten 2019a, 148; 2019b, 82–126) Den Satz des Protagoras, dass man den schwächeren Logos zum stärkeren machen soll (VS 80 B1), deutet Leeten daher so:

> Als Leitsatz einer Diskurspraxis, bei der es um die Bestimmung vorzugswürdiger Logoi geht, kann er nicht zum Ausdruck bringen wollen, dass jede Position so gut ist wie jede andere. Vielmehr muss es sich offenbar um ein *Plädoyer für Diskursivität* handeln. Das Prinzip, dass stets ‚zwei Reden' möglich sind, hält fest, dass ein Widerspruch ‚in jeder Sache' denkbar ist und nicht unterdrückt werden sollte, da damit ein Abwägungsprozess blockiert wird, durch den sich die Richtigkeit eines Logos erweist. Die Gegenposition dazu ist eine Haltung der Alternativlosigkeit wie sie Antidemokraten [sic!] vom Schlage des Kleon repräsentieren, welche jedes Hin- und Herreden als Störung des Betriebsablaufes werten. […] Den ‚schwachen Logos' stärken bedeutet, den unmittelbar dominanten Logos nicht einfach herrschen zu lassen, sondern die diskursive Abwägung zu fördern. (2019a, 145–146)

Aus dieser Auffassung resultiert dann, dass

> sich die sophistische Lehrpraxis damit bereits auf einen Weg begibt, den man ihr in der Forschung häufig explizit abspricht: was sie lehrt, ist nicht nur die möglichst eigennützige Lösung situativ auftretender Probleme. Vielmehr geht die Praxis der Rede mit der protagoreischen Diskurskultur allmählich zu einer generalisierten Ethik über, die sich um das Gutsein der Person und das richtige Leben im allgemeinen kümmert. (2019a, 147)

Widerstreitende Aussagen beziehen sich nur zum Schein auf dasselbe, in Wirklichkeit gibt es keinen Widerspruch, sondern nur verschiedene Standpunkte zu verschiedenen Dingen; der Grundsatz, den schwächeren Logos zum stärkeren zu machen, wäre dann dementsprechend so zu deuten, dass man situativ prüft, welche Position am erfolgreichsten ist, um diese möglicherweise durch einen Wechsel, der durch die scheinbare Identität, die in Wirklichkeit nur eine vage Ähnlichkeit zu sein braucht, einzunehmen, wie Platon dies im *Phaidros* beschreibt:

> Sage mir, was tun die Leute vor Gericht, wenn sie streiten: widersprechen sie nicht einander? Oder was sollen wir sagen? – Genau. – Und zwar über das Gerechte und das Ungerechte? – Ja. – Wird nicht jemand, der das systematisch betreibt, dasselbe denselben bald gerecht, wenn er aber will, auch ungerecht erscheinen lassen? –Sicherlich. – Und in der Volksversammlung läßt er der Stadt dasselbe bald gut, bald aber wiederum gegenteilig erscheinen? – Genau so.– Wissen wir nicht, daß der eleatische Palamedes mit systematischem Wissen spricht, so daß den Zuhörern dasselbe gleich und ungleich erscheint und eines und vieles, bleibend und im Flusse befindlich? – Ja. – Also gibt es nicht nur im Gerichtswesen und bei Beratungsreden die Kunst der Gegenrede (ἀντιλογική), sondern bei allen Redegegenständen gibt es eine systematische Anweisung (wenn es sie denn gibt), und das wäre dann diese, mit der man in der Lage wäre, alles jedem ähnlich zu machen von dem, was möglich ist, und wem ähnlich zu machen es möglich ist, und, wenn ein anderer ähnlich macht und verbirgt, diesen vorzuführen. (261 C–E)

Dass jedenfalls die Pädagogik zu den zentralen Anliegen der Sophisten zählte, geht daraus hervor, dass es deren Erzvater Protagoras war, der den sogenannten pädagogisch-didaktischen Ternar prägte: „Unterweisung bedarf der natürlichen Anlagen und der Übung. – Von Jugend an muß man lernen." (VS 80 B3) Denn der Lehrer erkennt die not-

wendige Voraussetzung in der Anlage des Schülers, die durch Unterweisung (*didaskalia*) und Einübung (*askesis*) zu entwickeln ist, wobei der Schüler in jungen Jahren anfangen muss. Die Trias von Begabung, Gegenstand der Unterweisung und Form der Einübung ist bis heute als Grundlage des pädagogischen Handelns von unbestrittener Geltung.[25] Es zeichnet aber die sophistische Bewegung gerade vor dem dargestellten Hintergrund des *arete*-Begriffes aus, dass sie Erziehung und Bildung in den Vordergrund stellt, um ihre aufklärerischen Gedanken zu kommunizieren und auch umzusetzen. Daher sollen die einzelnen Vertreter nun knapp gewürdigt werden.

7.1 Protagoras

Protagoras von Abdera ist insbesondere für seinen sogenannten Homo-Mensura-Satz (HMS) bekannt, den es nun in diesem Kontext pädagogisch auszuwerten gilt: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, derer die sind, daß sie sind, derer die nicht sind, daß sie nicht sind." (Diog. Laert. 9,51 = VS 80 B1) Man muss zunächst darauf hinweisen, dass der Mensch den Dingen nicht ein objektives, abstraktes Maß vorgibt, sondern immer schon die Situation, in der er sich als Seiendes unter Seiendem befindet als Anwesender mitbestimmt und so aus der Situation heraus *angemessen* handeln kann und muss. Das philosophische Fundament liegt in der Bedeutung von Sein als dem einfachen, erschließenden ‚Es ist'. (Hölscher 1976, 40–42) In diesem Sinne impliziert die Teilaussage „Maß der seienden Dinge, dass sie sind" nicht nur Existenz, sondern auch Beschaffenheit: „dass sie (nämlich diese so beschaffenen Dinge) sind", wie es die Ambiguität des griechischen ὡς /*hos* (‚dass/wie') auch nahelegt. Ohne die parmenideische Konzeption des *eon*, das eben gerade nicht auf die Alternative von Kopula und Vollverb zu beschränken ist, wäre der HMS nicht denkbar, wenngleich Protagoras in der Akzeptanz des Nichtseins sich aus der Parmenideischen exklusiven Disjunktion zu befreien sucht. (Kahn 1973, 456 Anm. 1) Daraus ergibt sich pädagogisch eine Vielfalt an Möglichkeiten. Zunächst hat der Lehrer die Lehrsituation entsprechend zu gestalten, um den Schüler in seinem Sinne zu prägen. Dann muss er dem Schüler auch vermitteln, wie er sich in verschiedenen Situationen jeweils richtig, und das heißt *angemessen* verhalten kann, indem er sich an den Dingen, wie sie sind, orientiert. Es lässt sich vor diesem Hintergrund auch leicht erklären, warum Protagoras politische und soziale Ansprüche hatte. So wird überliefert, er habe auch für die panhellenische Kolonie Thurioi die Gesetze verfasst. Denn Gesetze wiederum sollen das Zusammenleben regeln und optimieren. (Diog. Laert. 9,50) Ähnliche Interessen wird man etwa für den Sprechakt annehmen dürfen, dessen Regulierung und Katalogisierung im Sinne der Sprachnorm, aber auch einer Korrektur derselben er offenbar im Blick hatte:

25 Dazu auch Sloterdijk (2009, 52–68; 173–207).

> Er unterschied als erster die Rede in vier Formen: Bitte, Frage, Antwort, Befehl. (Andere teilen sie in sieben Formen: Erzählung, Frage, Antwort, Befehl, Nachricht, Bitte, Aufruf.) Diese bezeichnete Protagoras als Fundamente der Rede. (Diog. Laert. 9,53–54)

Dazu gehört auch eine Nachricht des Aristoteles: „Wie könnte einer annehmen, dass es verfehlt sei, was Protagoras tadelt, dass Homer, im Glauben zu bitten, befiehlt mit den Worten ‚Den Zorn besinge, Göttin' […]". (VS 80 A29; Aristot. poet. 19 1456b) Nämlich zu fordern, sagt Protagoras, etwas zu tun oder nicht zu tun, ist doch ein Befehl. Diese Beobachtungen gehören in den weiteren Kontext der *orthoepeia*, der Richtigkeit der Bezeichnung, die man dem Prodikos zuschreibt, aber möglicherweise auch schon von Protagoras erfunden wurde. (Vgl. auch VS 80 A27–28) So jedenfalls kann man eine Stelle aus dem *Phaidros* lesen. (267 C6) Man sieht also, dass die *interpretatio Platonica* des HMS als reinen Relativismus dem Anspruch des Protagoras nicht gerecht wird. Ihm ging es vielmehr darum, den Anspruch der ‚führenden Meinung' zu etablieren und darin folgte ihm Isokrates nach. ‚Führende Meinung' bedeutet letztlich nichts anderes als den schwächeren Logos zum stärkeren machen, indem man nach Maßgabe der Umstände diesen bestimmen lässt.[26] Man ahnt dabei wohl auch eine Sensibilität für das pädagogische Setting z.B. im Sinne der Proxemik.[27] Jedenfalls wird überall dort in der Pädagogik, wo man sich über die reale Situation der Vermittlung Gedanken macht, etwa im konkreten Unterrichtsgeschehen, auf den Spuren des Erzsophisten gewandelt. Explizit für die Erziehung und erzieherische Bildung jedoch spricht der Sophist sich im gleichnamigen Dialog aus. Denn der junge Hippokrates (s.o. Abschnitt 7 Sophisten) möchte in den Unterricht des Sophisten und dieser soll daher erklären, was dem Jungen dabei widerfahren werde. „An dem Tag, den du mit mir zusammen bist, wirst du als ein Besserer nach Hause gehen und am folgenden Tag dasselbe. Und an jedem Tage wird es so sein, dass du zum Besseren zulegst." (Plat. Prot. 318 A) Das genügt aber Sokrates nicht, denn das sei ja bei jedem Lernen gegeben: eine Veränderung durch Kompetenzerwerb (s.o. Abschnitt 7 Sophisten) Aber deshalb geht Hippokrates doch nicht zum Maler oder Aulosspieler, sondern er erwartet sich etwas Besonderes vom Lehrgegenstand des Protagoras. Protagoras führt nun aus, dass Hippokrates bei ihm etwas ganz Anderes lernen werde als bei den anderen Sophisten; diese nämlich würden die jungen Leute eher verderben, wenn sie diese, die nun gerade den mühseligen Erwerb technischer Fertigkeiten zu vermeiden streben, gegen ihren Willen wiederum in die Technik „hineinwürfen", nämlich Mathematik, Astronomie, Geometrie und Musik. Diejenigen aber, die zu Protagoras kämen, lernten genau das, weswegen sie auch zu ihm gekommen seien, und dieser Lehrgegenstand sei die Wohlberatenheit (*euboulia*) im Bereich der eigenen Angelegenheiten, damit man sein eigenes Haus auf die beste Art und Weise verwalten könne, aber auch hin-

26 Vgl. auch Schiappa (2003, 89–116), der insbesondere den Einfluss von Heraklit betont.

27 Zur Proxemik allgemein siehe Rainer Baber in: HWRh 7 (2005) 382–390, zur Antike 387. Es spricht viel dafür, dass die antiken Theater nicht nur für Tragödienaufführungen, sondern auch regelmäßig für politische und epideiktische Reden genutzt wurden.

sichtlich des öffentlichen Lebens der Polis, damit man am besten in der Lage wäre, sowohl politisch tätig zu sein als auch sprachlich zu kommunizieren. (318 E–319 A). Im Grunde gehe es also um eine politische Tüchtigkeit (*politike arete*) und Protagoras verspreche nichts anderes, als seine Schüler zu perfekten Bürgern zu erziehen. Sokrates hält ihm allerdings entgegen, dass die darin zum Ausdruck gebrachte These von der Lehrbarkeit der *arete* mit seinen politischen Erfahrungen nicht in Einklang zu bringen sei, da in der Ekklesia gerade nicht die Fachleute bei Beratungsfragen auftreten und Gehör finden, sondern die normalen Bürger und andererseits die Kinder bedeutender Politiker wiederum gerade nicht über die Tugenden ihrer Väter verfügen, also von diesen jedenfalls nicht zur politischen *arete* gebildet worden sein können. Also könne die politische Tugend nicht lehrbar sein. Protagoras beantwortet diese Fragen, indem er einen Mythos erzählt, dass der Mensch als Mängelwesen nur durch die von Zeus verliehene Gabe der Gerechtigkeit überleben könne. (320 C2–328 D2) Doch diese Anlage muss durch entsprechende Unterweisung erst entwickelt werden. Die Art und Weise, wie Protagoras auf die dialektischen Fragen des Sokrates antwortet, soll zugleich sein Verhaftetsein in archaischen Denktraditionen zeigen. Statt einer dialektischen Prüfung wird eine lange Erzählung geboten, in der der Sophist mit seiner Wortkunst prunken kann. Gleichwohl wird in dieser Erzählung auf die Einwände eingegangen.[28] Durch die Anlage des Dialoges entsteht freilich der Eindruck, dass der Sophist eher unbedarft die aus platonischer Sicht erhebliche Problematik der Einheit der Tugenden, die sich auch bei der Lehrbarkeit zeigt, behandelt, und daher letztlich scheitern muss, diese zu begründen. Diese Unbedarftheit soll auch im Umgang mit der Dichtung zutage treten. In der Interpretation eines Simonidesgedichtes[29] (338 E6–347 C4) soll sich nach Auffassung des Protagoras gerade die gute Bildung beweisen, „es ist für einen Mann ein wichtiges Stück der Erziehung, in Gedichten Bescheid zu wissen“. Doch dann genügt es dem Interpreten, einen eher oberflächlich erscheinenden Widerspruch aufzuspießen (der sich bei Betrachtung des ganzen Gedichtes nicht stellen könnte), um den Dichter insgesamt abzuwerten, gemäß der eigenen Ankündigung, dass der gebildete Mann in der Lage sein müsse zu verstehen, was die Dichter sagen, nämlich was richtig gesagt sei und was nicht, und das dichterische Wort auseinanderzunehmen und dazu Rede und Antwort zu stehen. Die sprichwörtliche rhetorische *deinotes* (Gewaltigkeit) der Sophisten soll sich so auch in der Literaturkritik beweisen. Doch die Regeln einer angemessenen Hermeneutik lässt der Sophist gänzlich vermissen. Nun ist diese Passage im platonischen Dialog freilich auch wiederum eine maliziöse Darstellung des sophistischen Umgangs mit deren Vorgängern (*maîtres de savoir*, s. o. Abschnitt 5 Xenophanes etabliert die geistige Bildung); aber für die Frage der Erziehung wird man immerhin festhalten können, dass die Prüfung von Gedichten, was darin gut und was weniger gut gesagt ist, zum Kompetenzkatalog der Sophisten gehörte, zumal angesichts der Allgegenwart von Dichtung in der Ge-

28 Nämlich 320 C8–324 D1 auf den ersten Einwand, 324 D2–328 C2 auf den zweiten Einwand.

29 Siehe o. Anm. 15 die einschlägige Literatur; außerdem Schirren (2009, 116–120).

sellschaft des 5. Jh.s. Diese Einschätzung bestätigt allerdings auch, dass die ihm zugeschriebene *orthoepeia* und seine Überlegungen zu Sprechakten in einen weiteren Horizont der Sprachbetrachtung gehören. Aber das Verfahren der Dekontextualisierung dichterischer Produkte, das der Sophist aufgreift, um die so gewonnene Aussage zu kritisieren, scheint schon älter zu sein (Hose 1998; Most 1994); und möglicherweise soll sie hier auch als Trick benutzt werden, um sich gegenüber den dialektischen Fragen des Sokrates aus der Affäre zu ziehen.

7.2 Gorgias

Gorgias soll viele Schüler gehabt haben, berichtet uns Philostrat:

> Er zog auch die berühmtesten Männer an, nämlich Kritias und Alkibiades noch als junge Leute, Thukydides und Perikles aber schon im Alter. Und Agathon, der Tragödiendichter, den die Komödie als gerissen und Schönredner kennt, bedient sich oftmals in den Jamben Gorgianischer Figuren. (Philostr. Soph. 1,23,3)

Sein wohl bedeutendster rhetorischer Schüler war Isokrates. Mit ihm verbindet sich auch ein panhellenischer Anspruch, die Bildung (*paideia*) zu fördern. Das macht auch seine dichterische Lexis verständlich, die noch nicht das *proprium* der Prosa sucht, sondern im panhellenischen Anspruch auch „groß über Großes sprechen“ möchte. (τὰ μεγάλα μεγάλως ἑρμηνεύειν 1,23,2) Der kaiserzeitliche Biograph stellt ihn an den Anfang der Rhetorik und sagt, dass er die ganze *techne* auf ihn als Vater zurückführen wolle. Seine Erfindungen sind Paradoxologie, Vehemenz (πνεῦμα), Apostasis (ἀπόστασις) und Prosbole (προσβολή). Die Figuren sind sicherlich nicht zufällig gewählt, sondern unterstreichen die paradoxe Form, in die Gorgias seine Gedanken gerne kleidet. Des Weiteren betont Philostrat, dass Gorgias die Stegreifrede erfunden habe und diese Fähigkeit auch öffentlich im Theater Athens performierte (s. Anm. 27), indem er aufrief, ihm eine irgendeine Frage vorzulegen. Der Biograph gibt zu erkennen, dass der Redner den Anspruch der Allkompetenz hatte und dazu den Kairos einzuschätzen wisse. (Philostr. Soph. 1,23) Ein entsprechendes Apophthegma überliefert uns das *Gnomologium Vaticanum* 743 n. 166 (= VS 82 B29, Nr. 31 Schirren/Zinsmaier): „Gorgias der Redner pflegte zu sagen, daß diejenigen, die bei der Allgemeinbildung die Philosophie außer Acht ließen, den Freiern vergleichbar seien, die zwar die Penelope wollten, aber mit deren Mägden schliefen.“

In den einzig uns erhaltenen Schaureden, *Helena* und *Palamedes*, hat man auch die typisch sophistische Form der Vermittlung zu erkennen, von der Aristoteles sagt, die Lehrer hätten den Schülern, statt das Verfahren der Textproduktion zu erklären, diesen Reden zum Auswendiglernen gegeben:

> Die einen gaben nämlich rhetorische, die anderen Frage-Antwort-Redestücke zum Auswendiglernen, von denen beide Interessentengruppen glaubten, daß ihre [zu verfertigenden] Reden in diese

> Themenbereiche fielen. Deshalb erfolgte diese untechnische Unterweisung im Schnellverfahren für diejenigen, die es von den Sophisten lernten. Nicht nämlich die *techne* selbst, sondern dasjenige, was mittels der *techne* geschaffen wird, gaben sie weiter und glaubten so zu unterweisen. Wie wenn einer, der verspricht, die Fertigkeit weiterzugeben, keine Fußbeschwerden mehr zu haben, dann aber nicht das Schusterhandwerk lehrt, noch woher man sich so etwas aneignen könnte, sondern viele Arten ganz unterschiedlicher Sandalen anbietet. (Soph. El. 183b38–184a7)

Das entspricht ziemlich genau auch dem, was wir der Eingangsszene des platonischen *Phaidros* entnehmen können, wo der junge Phaidros von Sokrates ertappt wird, eine Rede des Lysias auswendig zu lernen. (228 D–E)

7.3 Hippias

Ergänzend (s.o. Abschnitt 7 Sophisten) zu seinem politisch-sozialen Auftritt ist für die Frage der Pädagogik die Nachricht relevant, dass er einen *Troischen Logos* geschrieben habe, in welchem es um die Erziehung des verwaisten Neoptolemos gegangen sei:

> Als Troja erobert war, so der Text, habe Neoptolemos Nestor gefragt, durch welche angemessene Tätigkeiten sich ein Jüngling hervortun könne. Darauf ist es dann Nestor, der spricht und zahlreiche Tätigkeiten nennt, die im Einklang mit den Gesetzen stehen und außerordentlich geeignet sind. (Plat. Hipp. mai. 286 A–B; Übers. Heitsch)

Heitsch vermutet, dass ganz im Sinne der vorgefertigten Texte, die die Schüler lernen, auch Hippias diesen Logos wie manch anderen stets mit sich führte, um sie bei Gelegenheit zu performieren. Sprichwörtlich ist seine Polymathie, die er auch gewissermaßen am Körper selbst performiert habe:

> Insgesamt aber bist du von allen Menschen in allen Künsten der gescheiteste, wie ich einmal aus deinem Munde hörte, als du dich deiner großen Weisheit und deines Strebens rühmtest und ausführlich auf dem Markt bei den Tischen en détail davon sprachst. Du sagtest, daß du einst nach Olympia gekommen warst und alles, was du auf dem Leibe trugst, seien deine Werke gewesen. Zunächst der Ring (damit begannst du nämlich), den du trugst, sei dein Werk gewesen, weil du es verstündest, Ringe zu schmieden, und ein Siegelring sei auch dein Werk und das Schabeisen und die Salbölflasche, die du selbst hergestellt hast. Dann sagtest du auch, daß die Sandalen, welche du hattest, du selbst geschustert habest, und den Mantel und den Rock gewebt. Und was allen das Unerhörteste erschien und Beweis der größten Kunstfertigkeit, den Gürtel des Mäntelchens, den du trugst, von der Art wie die teuren persischen, den habest du selbst geflochten. Außerdem aber seist du mit Dichtungen gekommen, wie Epen, Tragödien, Dithyramben und viel Prosa über mannigfache Themen. Und über die téchnai, worüber ich gerade sprach, seiest du verständig dorthin gekommen wie kein anderer, sowohl im Bereich metrischer Fragen, der Harmonie, als auch der Richtigkeit der Buchstaben und zusätzlich anderer Dinge, sehr vieler, wie ich mich glaube zu erinnern. Indessen deinen mnemoneutischen Kunstgriff, wie es scheint, habe ich jetzt vergessen, worin du am brillantesten zu sein glaubst. (Hippias min. 368 B–D)

Hippias wird so zu seinem eigenen *paradeigma* seiner mannigfachen Fähigkeiten. Erst in neuerer Zeit hat man gesehen, dass Hippias' Interessen weitreichende Folgen für die

Doxographie hatten; Snell (1944) hat Hippias mit dessen *Synagoge* an den Beginn der Doxographie zum Philosophem des Urgrunds alles Seienden gesetzt. Weitere Forschungen brachten zutage, dass etwa die Verzeichnung Heraklits als Philosophen des Werdens im Sinne des ‚Alles fließt' wohl auf Hippias zurückgeht, dem vielleicht daran lag, Philosophen des Werdens und des Seins plakativ einander gegenüberzustellen, wie Platon das dann im *Sophistes* 242 C–D spielerisch fortsetzt. (Patzer 1987, 120) Bezeugt ist auch ein mathematischer Satz, der mit Hilfe einer „Quadratrix" das Winkelteilungsproblem umschreibt, so dass ein Kreissegment und eine Gerade in ein proportionales Verhältnis gesetzt werden. (Proclus, In Eucl. 272, 3 = VS 86 B21)

7.4 Prodikos

Seine oben (Abschnitt 7 Sophisten) erwähnten Interessen für die Semantik werden in den platonischen Dialogen immer wieder erwähnt und in den Diskussionsverlauf einbezogen (Prot. 340 B–D), denn sie sind die Grundlage der dialektischen Dihairesen, die Platon systematisiert. Rhetorisch gesehen entspricht sie der später systematisierten Forderung nach klarem, präzisem Ausdruck (gr. σαφήνεια, lat. perspicuitas), und es ist naheliegend, Prodikos' Bemühen um den richtigen Ausdruck aus der rhetorischen Lehrtätigkeit abzuleiten. Dieses geht aber über solche Wissensvermittlung hinaus; vielleicht wurde es auch im Zuge der Antilogie oder zu eristischen Zwecken eingesetzt, d.h. um den Gegner durch (Schein-)Unterscheidungen widerlegen zu können, andererseits aber spielt hier das von der archaischen Literatur her bekannte Problem der Frage nach dem Verhältnis von Name und Sache hinein. Das zunächst vielleicht rabulistisch anmutende Unterscheiden bekommt so eine sprachphilosophische Tiefe. Von hier mag man den Einfluss auf jene Prosa ermessen, die, im 5. Jh. anhebend, eigene fachwissenschaftliche Sprachen schuf, um den Dingen auf den Grund zu kommen, und es verwundert nicht, dass gerade Thukydides, dessen eigenwillige Wortverbindungen seinen scharfen Analysen entsprechen, zu den ‚Schülern' des Prodikos gerechnet wurde (neben Theramenes, Euripides und Isokrates, vgl. Gellius 15,20, 4). Ein besonderes Dokument seines Schaffens ist ein Text, den uns Xenophon überliefert, in dem von der Lebenswahl des Herakles erzählt wird.[30] Der junge Mann, im Übergang vom Knaben- ins Jugendalter, sieht sich vor der Entscheidung, ob er den entbehrungsreichen Weg der Unterweisung und technischen Ausbildung wählt, oder ob er ohne Plan und Ausbildung dahinlebt und danach strebt, möglichst viele Annehmlichkeiten zu erfahren. Mit den Personifikationen *Arete* und *Kakia* werden wiederum archaische Begriffe aufgenommen und in die sophistische Konzeption der technischen Unterweisung und des technischen Unterrichtes transponiert. Wie oben (Abschnitt 1.1 Homer) gezeigt worden ist, war die *arete* im epischen

30 Xen. mem. 2,1,21–34 (= VS 87 B2, Nr. 15 Schirren/Zinsmaier). Vgl. dazu Leeten (2019b, 112–119).

Zeitalter jene ausgebildete Funktionalität, die für den Krieg und die Aufgaben des Adligen erforderlich war; der Schlechte (*kakos*) war zugleich derjenige, der wirtschaftlich schwächer war und sich eine solche Ausbildung nicht leisten konnte oder sozial davon ausgeschlossen war. Nun wird aber durch die soziale Veränderung im Laufe des 5. Jh.s und die damit einhergehende sophistische Entwicklung des Unterrichts diese soziale Barriere aufgehoben, und es bleibt dem Einzelnen überlassen, ob er sich von den Sophisten ausbilden lässt oder nicht. Dass hierbei wiederum auch Geld notwendig ist, wird in der Geschichte bezeichnenderweise nicht erwähnt. Die Entscheidung für die eine oder die andere wird auf diese Weise auch eine für oder gegen das sophistische Bildungsideal. Signifikant jedoch ist, dass wiederum der Begriff der Arbeit moralisch aufgeladen wird und Bildung somit auch eine moralische Verbesserung des Einzelnen garantieren soll.

7.5 Antiphon

Zu jüngeren Generation der Sophisten zählt Antiphon, der bezeichnenderweise nicht in den platonischen Dialogen auftaucht; die einzige längere Schilderung durch einen Zeitgenossen gibt uns Xenophon. Thukydides, der wohl zu seinen Schülern zu zählen ist, schreibt resümierend über ihn:

> Derjenige, der diesen Antrag [auf Einsetzung der sog. 400, einer oligarchischen Regierung 411 v. Chr.] stellte und auch sonst auf offener Bühne am entschiedensten bei der Abschaffung der Demokratie mithalf, war zwar Peisandros; wer jedoch bei der Entwicklung der ganzen Sache bis zu diesem Punkt die Fäden zog und sich schon die längste Zeit dafür eingesetzt hatte, das war Antiphon, ein Mann, der keinem seiner Zeitgenossen in Athen an Tüchtigkeit nachstand und in höchstem Maße befähigt war, Gedanken zu konzipieren und, was er für gut befand, in Worte zu fassen; vor dem Volke trat er zwar nicht als Redner auf und auch sonst freiwillig nie bei einem Prozess, weil er bei der Menge wegen des Rufs seiner Redekünste auf Misstrauen stieß, wer aber Auseinandersetzungen vor Gericht zu bestehen hatte oder in der Bürgerversammlung, der fand nirgendwo sonst bei einem einzelnen Mann, wenn er ihn zu Rate zog, soviel nützlichen Beistand wie bei ihm. Er selbst jedenfalls, als später das Regime der Vierhundert kippte und vom Volk harscher Kritik unterzogen wurde, hat offensichtlich, der Miturheberschaft bezichtigt, in dieser Sache die bis auf meine Zeit beste Verteidigungsrede in einem Prozess auf Leben und Tod gehalten. (8,68,1–2; Übers. Weißenberger)

Das Lob des Agitators, das Thukydides spendet, der sich selbst deutlich von diesem Regime distanziert, ist bemerkenswert. Er lobt politische Einsicht und rhetorisches Geschick, diese Einsicht auch angemessen und erfolgreich zu kommunizieren; als ihm später der Prozess gemacht wird, können freilich auch seine hervorragenden Fähigkeiten der Verteidigung ihn nicht vor dem Todesurteil bewahren. Schaut man sich seine Bemerkungen zur Erziehung an, so liegt das durchaus auf der Linie, die Protagoras vorgegeben hat, aber es wird auch ein schärferer Zug vernehmbar, der vielleicht die politischen Implikationen und Interessen offenbart. Man kann sich auch vorstellen, dass er

sich unabhängig von der oligarchischen Ideologie für eine solche Regierungsform einsetzte, um die schwierigen Verhältnisse am Ende des peloponnesischen Krieges in Athen zu steuern. Folgende Fragmente beleuchten diese sozialen Aspekte der Erziehung:

> Zum Wichtigsten im menschlichen Zusammenleben gehört nach meinem Dafürhalten die Erziehung. Wenn man nämlich bei irgendeiner Sache den Anfang recht macht, geht in der Regel auch das Ende recht vonstatten. Denn wie der Samen ist, den man in den Boden pflügt, so sind auch die Früchte zu erwarten. Und wenn man in einen jungen Leib eine edle Erziehung einpflügt, dann wächst und gedeiht das durchs ganze Leben, und weder Regen noch Dürre zerstören es. (Stobaeus 2,31,39 = VS 87 B60, Nr. 32 Schirren/Zinsmaier)

Sophistisch mutet an diesen Gedanken die Betonung der physischen Grundlage der Erziehung an, die mit einem Vergleich aus dem Ackerbau erläutert wird: Erziehung ist sozusagen Kultivierung des Bodens, um daraus Früchte zu gewinnen, die vor gewissen Kontingenzen des Lebens zu schützen vermögen. Bereits in der Jugend als dem Anfang eines Lebensprozesses kann Vorsorge getroffen werden, später erfolgreich zu sein. Diese Erziehung hat eine somatische Auswirkung, denn sie verändert Geist und Körper gleichermaßen und wird so zur zweiten, sozusagen anerzogenen Natur. Denn der Ackerbau wurde in dieser Zeit und auch später in der griechischen Kultur als technische Errungenschaft angesehen. Der Vergleich selbst ist damals topisch gebraucht worden. (Pendrick 2002, 409 mit Hipp. Lex 2; Protagoras VS 80 B11) So nützlich und erfolgversprechend das auch sein mag, unterbleibt die frühe Prägung durch Erziehung, führt dies später zu politischen Unruhen, weil die Bürger nicht gelernt haben, sich beherrschen zu lassen:

> Es gibt für die Menschen kein größeres Übel als Herrschaftslosigkeit. Das wußten schon die Alten und gewöhnten daher ihre Kinder von Anfang an daran, beherrscht zu werden und das Befohlene zu tun, damit sie nicht später als Männer, wenn sie in einen großen Umschwung gerieten, aus der Bahn geworfen würden. (Stobaeus 2,31,40 = VS 87 B61, Nr. 33 Schirren/Zinsmaier)

In diese Richtung einer Anpassung an das soziologische Feld[31] weist auch folgendes Fragment:

> Man wird in seinen Sitten notwendig dem ähnlich, mit dem man die meiste Zeit des Tages zusammen ist. (Stobaeus 2,31,41 = VS 87 B62, Nr. 34 Schirren/Zinsmaier)

Hierbei kommt es nämlich zu Anpassungen durch Freundschaften, wobei sie desto größere Wirkungen haben, je früher sie geschlossen werden (Prägungsphase): „Die neuen Freundschaften sind bindend, die alten aber noch bindender." (*Excerpta Vindobonensia* 44 = VS 87 B64, Nr. 35 Schirren/Zinsmaier)

31 Zu diesem Begriff Bourdieu (1997); zur Einführung in die Begriffe Fröhlich/Rehbein (2009, 228–235).

Es finden sich auch Gnomen, wie sie in der Elegie formuliert werden:[32] „Viele haben Freunde und erkennen sie nicht, sondern machen sich zu Gefährten Schmeichler des Reichtums und Schmarotzer des Erfolgs." (Suidas s.v. θωπεία = VS 87 B65, Nr. 36 Schirren/Zinsmaier) Eher ungewöhnlich ist folgende Behauptung: „Die Altenpflege gleicht der Aufzucht der Kinder." (Clemens Alex. Stromateis 6,19 = VS 87 B66, Nr. 37 Schirren/Zinsmaier) Der Autor schließt Anfang und Ende des Lebens aneinander und spricht aus der Perspektive der mittleren Generation, die die Alten und die Jungen pflegen muss. Denkt man an Greise in der Dichtung, so beklagen sie das Los des Menschen (Vergänglichkeit) und so schallt es einem auch aus der frühen Elegie entgegen.[33]

Eher lebenskundliche Aspekte treten in anderen Aussagen hervor, die man sich als Bestandteile einer Art Therapie vorstellen kann, die mancher Bürger aufsuchte. Man kann diese Tätigkeit eines *mental coaching* so verstehen, dass der Sophist die Nöte des bürgerlichen Subjekts erkennt, das ohne religiöse und mythische Haltepunkte sein Dasein zu bewältigen hat – und damit überfordert wäre, wenn es nicht Rat und Tat bei Profis fände. Sätze wie die folgenden könnte man sich in einem solchen Gespräch vorstellen:

> Zurückzunehmen wie ein Zug im Brettspiel lässt sich das Leben nicht. (Harpokration s. v. ἀναθέσθαι = VS 87 B52, Nr. 24 Schirren/Zinsmaier)
> Die Leute, die arbeiten, sparen, plagen, ihren Besitz mehren, freuen sich – wenn man das als Freude bezeichnen kann; wenn sie aber etwas wegnehmen, um davon Gebrauch zu machen, leiden sie, als würden sie vom eigenen Fleisch nehmen. (Stobaeus 3,10,39 =VS 87 B53, Nr. 25 Schirren/Zinsmaier)
> Es gibt Leute, die nicht ihr gegenwärtiges Leben leben, sondern mit großem Eifer Vorbereitungen treffen, als sollten sie irgendein anderes leben, nicht das gegenwärtige, und unterdessen eilt die Zeit ungenutzt davon. (Stobaeus 3,16,20 = VS 87 B53a, Nr. 26 Schirren/Zinsmaier)

Berühmt ist schließlich auch das Fragment über die Strapazen des Ehelebens:

> Denn was gibt es Schöneres für einen Mann als ein Weib nach seinem Herzen, was gibt es Süßeres, zumal in seiner Jugend? Aber eben da, wo die Freude ist, ist auch der Kummer nicht weit. Denn die Freuden kommen nicht allein, sie haben Kümmernisse und Plagen im Gefolge. Es sind ja auch die Siege bei den Olympischen Spielen und ähnlichen Wettkämpfen, die Meisterschaft in den Künsten und Wissenschaften und überhaupt alle Freuden meist die Früchte großer Schmerzen. (Stobaeus 4,26. 2,66 = VS 87 B49, Nr. 21 Schirren/Zinsmaier)

---

32 Siehe o. Abschnitt 2 Die Sieben Weisen; dazu etwa Theog. 69–72; 89–92; 101–118. Vgl. dazu die Einschätzung des späteren kaiserzeitlichen Biographen Philostrat: „Es gibt von ihm überwiegend Gerichtsreden, aus denen seine Redegewalt und umfassende Kunstfertigkeit hervortritt, aber auch andere, sophistische Reden, von denen die sophistischste die Für die Eintracht ist. Sie enthält glänzende philosophische Spruchweisheiten, einen würdevollen, mit poetischen Wörtern geschmückten Stil und ausführliche Darlegungen, die sanften Ebenen gleichen." (Philostr. Soph. 1,38).

33 Theog. 272; 728; 1011; 1022; 1132.

Mit dieser Argumentation nimmt der therapierende Sophist Topoi der frühgriechischen Dichtung auf, in der das menschliche Los als dauernde Balance zwischen Gut und Übel betrachtet wird, d.h. jedes Gut einerseits wird immer durch einen Nachteil andererseits aufgehoben. (Pendrick 2002, 380–381) Schon bei Hesiod finden sich Klagen über das Eheleben (Theog. 607–612), ebenso in der Tragödie. (Eur. Or. 602–604; Med. 230–243) Das Leben mit einem Agon zu vergleichen überträgt freilich die Siegesdichtung der archaischen Dichtung (Pindars Epinikien) auf den ‚Lebenskampf' bzw. deutet das Leben als Wettkampf. (Pendrick 2002, 380–381) Das mag dem agonalen Zug der Sophisten entsprechen, aber man muss das zumal vor dem Hintergrund der frühgriechischen Dichtung sehen. Zum ersten Mal wird in diesen Fragmenten vom ‚Leben' als solchem gesprochen, als von einer existentiellen Aufgabe, die übernommen und gelöst werden will[34] und wie ein Spiel geführt wird, doch ohne dass man eine Tat rückgängig machen könnte. Die aus der Tragödie geläufigen Fragen der Entscheidung und der Handlung, die den Einzelnen vor die Kette der Handlungsfolgen stellt, wird im therapeutischen Gespräch auf eine Gnome zur *condicio humana* gemünzt, dass man unter dem Zwang der zeitlichen Abfolge stehe und das Leben aus einzelnen irreversiblen Entscheidungen bestehe. Gerade das Beispiel der Gattenwahl und des Familienlebens mit seinen unvermeidlichen Kontingenzen bricht allerdings die hohe Welt des tragischen Konflikts auf bürgerliche Verhältnisse und Nöte herunter, wie sie etwa typischerweise in der Komödie behandelt werden.

Auch wenn man bezweifelt hat, ob Antiphon tatsächlich jemals mit Sokrates diskutiert hat, ist das Gespräch, das uns Xenophon in den *Memorabilien* (1,6,1–15) überliefert, für die Einschätzung des sophistischen Lehrens durchaus aufschlussreich. Xenophon lässt den Sophisten als Konkurrenten des Sokrates auftreten, der diesen vor seinen Schülern schlecht machen will, indem er sagt:

> Nicht einmal Geld lässt du dir geben, welches die, die es verdienen, froh macht, und die, die es haben, freier und angenehmer leben läßt. Wenn also, wie die Lehrer der anderen Betätigungen ihre Schüler zu ihren Nachahmern machen, so auch du deine Gefährten prägst, dann mußt du dich für einen Lehrer des Elends halten. (3)

In einem anderen Gespräch spricht Antiphon dem Sokrates die Klugheit (*sophia*) ab:

> Lieber Sokrates, ich halte dich gewiß für gerecht, für weise aber nicht im mindesten; wie mir scheint, siehst du das auch selber ein; jedenfalls verlangst du von niemandem Geld für deinen Unterricht. Dein Gewand aber oder dein Haus oder ein anderes Eigentum hältst du für Geldes wert, und niemandem würdest du es umsonst geben, ja nicht einmal unter seinem Wert verkaufen. Es ist also klar, daß du auch für deinen Unterricht, wenn er in deinen Augen etwas wert wäre, nicht weniger verlangen würdest, als er wert ist. Du bist also wohl gerecht, weil du nicht betrügst, um dich zu bereichern, weise aber nicht, weil deine Kenntnisse nichts wert sind. (11–12)

34 Die Bedeutung von βίος an dieser Stelle ist bemerkenswert und nicht einfach wie in Od. 15,491, wo das „gute Leben" noch stärker materiell bezeichnet ist.

Sokrates vergleicht jedoch diese Vermarktung des Wissens und der Unterweisung mit Prostitution:

> Ebenso ist es mit der Weisheit: Diejenigen, die sie dem, der sie will, für Geld verkaufen, nennt man Sophisten, gleichsam Lustknaben der Weisheit. Wer aber jemanden, dessen Talent er kennt, sich zum Freund macht, indem er ihn alle seine nützlichen Kenntnisse lehrt, der tut unserer Ansicht nach das, was sich für einen ehrenwerten und rechtschaffenen Bürger gehört. (13)

Die Tätigkeit des Sokrates ist Bürgertugend, die der Sophisten jedoch eine ehrenrührige Tätigkeit, weil sie sich in Abhängigkeit von den sie bezahlenden Schülern bringt. Auf diese ebenso plakative wie eingängige Formel wird das Verhältnis von Sophisten und denjenigen gebracht, die sich als Schüler des Sokrates sahen und als Sokratiker bezeichneten wurden. Es spricht aus diesen Worten vor allem ein Bekenntnis zur freien Forschung, die sich nicht von den Wünschen und Vorstellungen der ‚Kunden' abhängig machen möchte.

7.6 Thrasymachos

Zur jüngeren Generation der Sophisten zählt auch Thrasymachos von Chalkedon in Bithynien, dessen Wirken wir durch ein Stück des Aristophanes auf das letzte Viertel des 5. Jh.s datieren können, die Daitaleis, in denen der Sophist auftritt, sind 427 v. Chr. uraufgeführt worden. In Platons *Politeia* 1 ist er der herausfordernde Gesprächspartner des Sokrates, der die These vertritt, dass das Recht immer der Vorteil des Stärkeren sei. Man schreibt ihm eine rhetorische *techne* zu, in der, nach sophistischer Tradition, Versatzstück gesammelt zu haben scheint, z. B. um affektisch auf die Richter einzuwirken:

> Die jammerreichen und zu Alter und Armut hinziehenden Reden scheint mir die Kraft des Chalkedoniers kunstgerecht im Griff zu haben, aber auch viele in Zorn zu bringen ist dieser Mann fähig und wiederum die Erzürnten mit Besprechungen zu behexen, wie er selbst sagte. Zu verleumden und von der Verleumdung loszusprechen ist er deshalb der stärkste. Hermias ad loc.: Der Chalkedonier, das ist Thrasymachos, hat gelehrt, daß man den Richter zum Jammer aufwecken und zum Mitleid gewinnen müsse, indem man Alter, Armut, Kinder und dergleichen bedaure. (Plat. Phaidr. 267 C = VS 85 B6, Nr. 9 Schirren/Zinsmaier)

Zuvor hatte Sokrates auf die psychagogische Funktion der Rede verwiesen und in diesem Zusammenhang auch die *techne* des Thrasymachos erwähnt. (Phaidr. 261 A7–262 C10) Bemerkenswert für seine Selbstdarstellung als Sophist ist das Grabepigramm, in dem er sein Handwerkszeug, die Buchstaben, thematisiert, um seinen Namen zu nennen:

> Neoptolemos aus Paros sagt in seinem Buch *Über die Epigramme*, dass in Chalkedon auf dem Grabstein von Thrasymachos dem Sophisten folgendes Epigramm geschrieben stünde: „Der Name ist Theta, Rho, Alpha, San, Ypsilon, My, Alpha, Chi, Ou, San,/Heimat: Chalkedon, das Handwerk: Sophia. (Athen. 10,454 = VS 85 A8, Nr. 4 Schirren/Zinsmaier)

Zu dieser Betonung der *elementa artis* passt wohl auch die Modularität der frühen sophistischen *technai*, in denen Textbausteine geboten wurden:[35] also die *eleoi* (Jammerreden), *aphormai* (Ausgangspunkte für Reden und Argumentationen) und *prooimia*. Gelobt wird von Dionysios von Halikarnassos (1. Jh.) indes seine aus der rauhen und glatten Wortfügung gemischten Lexis, die das Vorbild für Isokrates und Platon gewesen sei.[36] Außerdem gilt er auch als Erfinder des *Paian* in der Prosa (⏑ ⏑ ⏑ –). Seine Lehre ist, nach den Zeugnissen zu schließen, auf die Affekte zentriert, die teils auf der inventivischen Ebene, teils auf der elokutionären bewegt werden sollen.

7.7 Sokrates in den *Wolken* des Aristophanes

Im Falle des Sokrates ist tatsächlich verbürgt, dass er aus seiner Tätigkeit des diskursiven Untersuchens von praktischen und theoretischen Fragen keinen materiellen Gewinn zog, sondern als Privatmann von den Einkünften seines Handwerks und Erbes lebte. Aber in den schon erwähnten *Wolken* des Aristophanes (s. o. Abschnitt 6 Demokrits *Hypothekai*) wird Sokrates nun gerade als Sophist mit einer entsprechenden Schule dargestellt.

Der schon in die Jahre gekommene Strepsiades sorgt sich, ob er wohl das anspruchsvolle intellektuelle Programm bewältigen werde können:

> Aber ich jedenfalls werde, zu Boden gegan-
> gen, nicht liegen bleiben, sondern werde mit einem Gebet
> zu den Göttern in die Denkerbude gehen und mich
> selbst unterweisen lassen. Wie aber soll ich nun als alter
> Mann, vergesslich und langsam, wie ich bin, Spaltereien
> scharfsinniger Logoi erlernen? Ich muss hingehen. (Nub. 126–130; Übers. Holzberg)

Denn Sokrates ist als Sophist mit den aktuellsten Theorien vertraut und weiß aktuelles naturwissenschaftliches Wissen mit der Erklärung eigener Erkenntnisprozesse zu verbinden:

> Ich hätte ja niemals die überirdischen Dinge
> richtig entdeckt, wenn ich nicht meinen Geist aufgehängt
> und die winzigen Teile meines Gedankens
> mit der verwandten Luft vermischt hätte. Wäre ich aber
> am Boden gewesen und hätte das Obere von unten betrachtet,
> hätte ich das niemals entdeckt; denn es ist nicht
> anders, als dass die Erde mit Kraft die Feuchtigkeit des
> Gedankens an sich zieht. Dasselbe geschieht auch mit;'
> der Kresse. (Nub. 227–234; Übers. Holzberg)

35 Vgl. auch Plut. Quaest. conv. 1,2, 3 p. 616 D (= VS 85 B7, Nr. 11 Schirren/Zinsmaier).
36 Dion. Hal. Dem. 3; vgl. Lys. 6 (= Nr. 6; 3 Schirren/Zinsmaier).

Strepsiades nimmt die Strapazen dieses Unterrichts auf sich, da er auf finanziellen Gewinn spekuliert, selbst um den Preis der sozialen Ächtung:

> Denn die Notwendigkeit bedrängt mich wegen der mit
> dem Koppa gebrandmarkten Pferde und der Ehe, die
> mich ruiniert hat. Also biete ich ihnen nun ganz und gar
> nach ihrem Willen diesen meinen Körper dar, geschlagen
> zu werden, zu hungern, zu dürsten, dreckig zu
> sein, zu frieren, die Haut abgezogen zu bekommen, um
> zum Weinschlauch zu werden, wenn ich nur meinen
> Schulden entrinnen kann und den Menschen verwegen
> erscheine, redegewandt, wagemutig, dreist, ekelhaft,
> als Zusammenleimer von Lügen, Wortefinder, geriebener
> Prozessredner, Gesetzbuch, Zimbel, Fuchs, Nadelöhr,
> Strick, Heuchler, glatt wie Öl, Schwindler,
> Gepeitschter, Schurke, Gauner, lästiger Kerl, Kleinkrämer. (Nub. 437–456; Übers. Holzberg.)

Der Hinweis auf die somatischen Folgen, die die Preisgabe an den Unterricht zeitigen wird, indem er seinen Körper wie ein Sklave zur Verfügung stellt, ist nicht zuletzt auch als Folge des soziologischen Feldes zu sehen, das für die dort sich Bewegenden eine somatische Prägung bewirkt.[37] Es sind gerade die Adaptionsprobleme aufgrund einer Herkunft, die nicht an die geistige Unterweisung gewöhnt ist, die die komische Wirkung generiert. Aber trotz der komischen Übertreibung bleibt doch erkennbar, dass die Schule der Sophisten eine völlig neue soziale und intellektuelle Erfahrung ist, auch wenn, wie oben betont (s. o. Abschnitt 6 Demokrits *Hypothekai*), gerade Athen für seine vielfältigen geistig-kulturellen Aktivitäten seiner Bürger bekannt war. Von besonderer Bedeutung für unseren Zusammenhang ist jedoch ein scharfer Disput zwischen dem „stärkeren" und dem „schwächeren Logos", den man auch „Wahr" und „Falsch" in der Literatur nennt. Dieser Disput dürfte als eine Illustration des Protagoreischen Satzes von der Unmöglichkeit des Widerspruchs zu verstehen sein. (s. o. Abschnitt 7 Sophisten) Die beiden Standpunkte diskutieren über die neue Erziehung, die die Sophisten anbieten, gegen die der stärkere Logos polemisiert, ehe der schwächere Logos sein Plädoyer für die neuen Werte, die die neue Erziehung vermitteln will, hält.

37 Siehe zu Bourdieu Fröhlich/Rehbein (2009, 110–118); sowie Bourdieu (1987) und Schirren (2021) mit Isocr. Or. 15,87–88.

Alte Erziehung des starken Logos	Neue Erziehung des schwachen Logos
Körperliche Härte und körperliches Training	Vernachlässigung des körperlichen Trainings mit der Folge der Verweichlichung
Traditionelle Musik und Dichtung	Neue musikalische Experimente
Keine Kritik am Mythos als traditioneller Erzählung	Zweifel an der Wahrheit des Mythos
Bekräftigung der Gerechtigkeit, Schamhaftigkeit, Zurückhaltung (als alter aristokratischer Werte)	Moralischer Nihilismus, sexuelle Freizügigkeit

Im Einzelnen kann man diese Gegenüberstellung natürlich nicht als historische Fakten für die damalige Erziehung nehmen, denn es war unstrittig, dass erst auf der Grundlage einer traditionellen musischen Erziehung die Sophisten die Jugend unterrichten konnten. Außerdem darf nicht der entstehen, wir hätten es mit einer Schulpflicht zu tun; auch die musische Bildung war Privileg der reicheren Bürger. Daher wird der Traditionalist den Neuerern nur vorwerfen, dass die frühere musische Erziehung nun zurückgedrängt werde zugunsten der rhetorischen Ausbildung, die jedoch einen größeren Umfang an Teilkompetenzen umfasst. Einzelne Individuen verunsichern durch ihre aufklärerischen Gedanken, die sie aus der Philosophie mitbringen, die bestehenden Autoritäten in der Familie, die diesen Diskursen mehr oder weniger hilflos gegenüberstehen. (Dover 1968, lix–lxii) Natürlich kann man diese Handlung nicht ohne die damaligen Verhältnisse angemessen verstehen. In der gescheiterten Erziehung durch und des Strepsiades zeigt sich die Krise der damaligen athenischen Gesellschaft, in der die überkommenen Werte nicht mehr fraglos akzeptiert wurden, aber auch noch keine anderen verbindlich an deren Stelle getreten wären, die das Gemeinwesen zusammenhielten. Denn am Ende der Disputation wechselt der starke Logos das Lager und schließt sich dem schwächeren Logos an, der so zum stärkeren wird. Auslöser war schlicht die größere Akzeptanz des schwächeren Logos bei den Leuten. (1102ff.) – Mit der Folge, dass nun der Sohn den Vater verprügelt, der so am eigenen Körper die fatalen Folgen der neuen Erziehung zu spüren bekommt. In dieses Bild passt auch die Ablehnung von Klassikern wie Simonides, da er altmodisch und schlecht sei, zugunsten von Euripides, dem Neuerer, der sophistische Gedanken auf die Bühne brächte. Die Niederbrennung des Phrontisterions (‚Denkerbude') durch Strepsiades am Ende des Stückes wird aber keineswegs nur als eine konservative Volte gegen die neue Sophistik zu verstehen sein; denn der Alte war töricht genug, zunächst den Verlockungen der neuen Lehre zu folgen, und erst als selbst durch seinen eigenen Sohn die Folgen erfährt, entbrennt sein Zorn. Man kann das sicherlich als spätes Lernen durch Leiden deuten und paradigmatisch für die damalige Kriegsgesellschaft Athens ansehen. (Zimmermann 2006, 111–113)

Für die Frage der Rhetorik jedoch ist noch ein anderes Personal der Komödie von Belang: der Chor der Wolken. Er ist von bezeichnender Ambivalenz und entzieht sich einer einfachen moralischen Etikettierung. Man hat daher den Chor auch als das semantische Gerüst gesehen, mit dem die Rhetorik umgeht: Es ist moralisch indifferent, passt

sich jeweils an, transportiert aber auch die alten Vorstellungen und Werte durch die dichterische Überlieferung.[38]

8 Literatur

8.1 Forschungsliteratur

Asper, Markus: ‚Literatursoziologisches' zu den Sprüchen der Sieben Weisen. In: Althoff, Jochen; Zeller, Dieter (Hrsg.): Die Worte der Sieben Weisen. Herausgegeben und übersetzt von Jochen Althoff und Dieter Zeller. Darmstadt 2006, 87–103.

Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a. M. 1987.

Bourdieu, Pierre: Zur Genese der Begriffe Habitus und Feld. In: Bourdieu, Pierre: Der Tote packt den Lebenden. Hamburg 1997, 59–78.

Busine, Aude: Les Sept Sages de la Grèce antique. Transmission et utilisation d'un patrimonie légendaire d'Hérodote à Plutarque. Paris 2002.

Caesar, Claudia C.: Der „Wanderkünstler": Ein kunsthistorischer Mythos (Diss. Kassel 2006), Münster 2012.

Eder, Walter: Monarchie und Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.: Die Rolle des Fürstenspiegels in der athenischen Demokratie. In: Eder, Walter (Hrsg.): Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform? Akten eines Symposiums 3.–7. August 1992 in Bellagio. Stuttgart 1995, 153–174.

Engels, Johannes: Die sieben Weisen. Leben, Lehren und Legenden. München 2010.

Ferrari, G. R. F.: Plato and Poetry. In: Kennedy, G. A. (Hrsg.): The Cambridge History of Literary Criticism, 1: Classical Criticism. Cambridge 1989, 92–148.

Fox, Robin Lane: The Invention of Medicin. From Homer to Hippocrates. [ohne Ort] 2020.

Friedländer, Paul: ΥΠΟΘΗΚΑΙ. In: Hermes 48.4 (1913) 558–616.

Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hrsg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2009.

Jaeger, Werner: Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. 3 Bde. Berlin ^{4}1959 [1934–1947].

Höckmann, Olaf: Antike Seefahrt. München 1985.

Hölscher, Uvo: Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie. Heidelberg 1976.

Hose, Martin: Fragment und Kontex. Zwei Methoden der Interpretation in der griechischen Literatur. In: Holzhausen, Jens (Hrsg.): Psyche – Seele – Anima. Festschrift für Karin Alt. Beiträge zur Altertumskunde. Bd. 109. Stuttgart, Leipzig 1998, 90–112.

Hose, Martin: Die Erfindung des Experten. Über Sophisten und ihr Auftreten. In: Fuhrer, Therese; Renger, Almut-Barbara (Hrsg.): Performanz von Wissen. Strategien der Wissensvermittlung in der Vormoderne. Heidelberg 2012, 29–47.

HWRh = Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Herausgegeben von Gert Ueding, mitbegründet von Walter Jens. Tübingen, Berlin 1992–2015.

Kahn, Charles: The Verb ‚Be' in Ancient Greek. Dordrecht/Boston 1973.

Knape, Joachim: The Medium is the Massage? Medientheoretische Anfragen und Antworten der Rhetorik. In: Knape, Joachim (Hrsg.): Medienrhetorik. Tübingen 2005, 29–31.

Leeten, Lars: Primat des Praktischen. Zur Aktualität der griechischen Sophistik. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 44.2 (2019a) 133–154.

Leeten, Lars: Redepraxis und Lebenspraxis. Die diskursive Kultur der antiken Ethik. Freiburg/München 2019b.

38 Vgl. die einleuchtende Interpretation bei Möllendorff (2002, 141–143).

Morrison, John S.; Coates, John F.: Die athenische Triere. Geschichte und Rekonstruktion eines Kriegsschiffs der griechischen Antike. Kulturgeschichte der Antiken Welt, Bd. 44. Mainz 1990

Möllendorff, Peter von: Aristophanes. Hildesheim 2002.

Marrou, Henri-Irénée: Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum. Freiburg/München 1957.

Meier, Christian: Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte. Berlin ^{2}1994.

Most, Glenn: Simonides' Ode to Scopas in Contexts. In: Sullivan, John; De Jong, Irene (Hrsg): Modern Critical Theory and Classical Literature. Mnemosyne Supplements. Bd. 130. Bibliotheca Classica Batava. Leiden/New York/Köln 1994, 127–152.

Müller-Wiener, Wolfgang: Griechisches Bauwesen in der Antike, München 1988.

Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1980.

Patzer, Andreas: Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker. Freiburg/München 1986.

RE: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften. Herausgegeben von Georg Wissowa et al. Stuttgart 1894–1978.

Rechenauer, Georg: 21. Leukipp und Demokrit. In: Bremer, Dieter; Flashar, Helmut; Rechenauer, Georg (Hrsg.): Die Philosophie der Antike 1. Frühgriechische Philosophie. Zweiter Halbband. Basel 2013, 833–946.

Roscher, Wilhelm Heinrich (Hrsg.): Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Bd. 1. Abteilung 1. Leipzig 1884–1886.

Schiappa, Edward: Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric. ^{2}2003.

Schirren, Thomas: Theoriegeschichte der Rhetorik und Stilistik. In: Fix, Ulrich (Hrsg.): Rhetorik und Stilistik. Ein internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 31.1). Berlin/New York 2008, 1–26.

Schirren, Thomas: Sophistik und Philologie. Hat das Subversive auch Methode? In: Schwindt, Jürgen Paul (Hrsg.): Was ist eine philologische Frage? Beiträge zur Erkundung einer theoretischen Einstellung. Frankfurt a. M. 2009, 112–136.

Schirren, Thomas: 6.1. Biographie. In: Bremer, Dieter; Flashar, Helmut; Rechenauer, Georg (Hrsg.): Die Philosophie der Antike 1. Frühgriechische Philosophie. Erster Halbband. Basel 2013a, 175–214.

Schirren, Thomas: 10. Xenophanes. In: Bremer, Dieter; Flashar, Helmut; Rechenauer, Georg (Hrsg.): Die Philosophie der Antike 1. Frühgriechische Philosophie. Erster Halbband. Basel 2013b, 339–369.

Schirren, Thomas: Auf den Leib rücken. Aisthesis im Strom der Dinge (δόξις ἐπιρυσμίη). Demokrit und das Problem der sinnlichen Erscheinung. In: Bielfeldt, Ruth (Hrsg.): Ding und Mensch in der Antike. Gegenwart und Vergegenwärtigung. Heidelberg 2014, 89–112.

Schirren, Thomas: Weise Sprüche zum Essen. Kommunikationsformen beim philosophischen Symposium. In: Schauer, Markus; Zenk, Johannes: Text, Kontext, Klartext. Berlin/Boston 2018, 27–62.

Schirren, Thomas: Isokrates als Publizist. In: Rhetorica 39 (2021) 357–386.

Sloterdijk, Peter: Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik. Frankfurt a. M. 2009.

Snell, Bruno: Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte. In: Philologus 96 (1944) 170–182. [wieder in: Ders.: Gesammelte Schriften. Göttingen 1966, 119–128.

Snell, Bruno: Gesammelte Schriften. Göttingen 1966.

Verdenius, W. J.: L'Ion de Platon. In: Mnemosyne 3.11 (1943) 137–149.

Zhmud, Leonid: 11. Pythagoras und die Pythagoreer. In: Bremer, Dieter; Flashar, Helmut; Rechenauer, Georg (Hrsg.): Die Philosophie der Antike 1. Frühgriechische Philosophie. Erster Halbband. Basel 2013, 375–438.

Zimmermann, Bernd: Die griechische Komödie. Frankfurt a. M. 2006.

Zoepffel, Renate: Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im alten Griechenland. In: Müller, Ernst Wilhelm (Hrsg.): Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung. München 1985, 319–401.

8.2 Quellen

Althoff, Jochen; Zeller, Dieter (Hrsg.): Die Worte der Sieben Weisen. Herausgegeben und übersetzt von Jochen Althoff und Dieter Zeller. Darmstadt 2006.

Dalfen, Joachim: Platon. Werke. Übersetzung und Kommentar. Bd. 6,3: Gorgias. Übersetzung und Kommentar von Joachim Dalfen. Göttingen 2004.

Dover, Kenneth (Hrsg.): Aristophanes. Clouds. Edited with introduction and commentary. Oxford 1968.

Eigler, Gunther (Hrsg.): Platon. Werke in acht Bänden. Bd. 1. Ion. Hippias II. Protagoras. Laches. Charmides. Euthyphron. Lysis. Hippias I. Alkibiades I. Darmstadt 1977.

Heitsch, Ernst: Platon. Werke. Übersetzung und Kommentar. Bd. 7,1: Größerer Hippias. Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch. Mit einem Beitrag von Franz von Kutschera. Göttingen 2011.

Holzberg, Niklas (Hrsg.): Aristophanes. Die Wolken. Aus dem Griechischen übersetzt und herausgegeben von Niklas Holzberg. Stuttgart 2014.

Manuwald, Bernd: Platon. Werke. Übersetzung und Kommentar. Bd. 6,2: Protagoras. Übersetzung und Kommentar von Bernd Manuwald. Göttingen 1999.

Pendrick, Gerard (Hrsg.): Antiphon the Sophist. The Fragments. Cambridge 2002.

Schirren, Thomas; Zinsmaier, Thomas (Hrsg.): Die Sophisten. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Thomas Schirren und Thomas Zinsmaier. Stuttgart 2003.

Snell, Bruno (Hrsg.): Leben und Meinungen der Sieben Weisen. Griechische und lateinische Quellen erläutert und übertragen von Bruno Snell. München 1971.

Stefec, Rudolf: Flavii Philostrati vitae sophistarum. Ad quas accedunt Polemonis Laodicensis declamationes quae exstant duae. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Rudolf S. Stefec. Oxford 2016.

VS = Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. 3 Bde. Herausgegeben von Walter Kranz. Hildesheim ^{6}1951–1952.

Gernot Krapinger

2 Platon und Aristoteles

Abstract: Der erste, Platon gewidmete Teil befasst sich besonders mit den Dialogen *Gorgias*, in dem die sophistische Rhetorik als Scheinkunst entlarvt wird, die nur Mittel der Überredung bereitstellt und auf Lust und Wohlgefallen aus ist, anstatt moralischen Richtlinien folgend auf dem Erweis der Wahrheit, und mit dem *Phaidros*, in welchem der Philosoph einen in stimmungsvoller sommerlicher Szenerie spielenden Redeagon zum Thema *Über die Liebe* als Präludium entwirft, um danach an diesen Stegreifreden seine Konzeption einer an der Dialektik orientierten philosophischen Rhetorik darzulegen und die gravierenden Defizite geschriebener Texte gegenüber einer flexiblen, auf Adressaten und situative Gegebenheiten unmittelbar reagierenden mündlichen Kommunikationsform nachzuweisen. Im zweiten Teil wird gezeigt, wie Aristoteles mit seiner *Rhetoriké téchne*, einem der bedeutendsten Lehrbücher der Rhetorikgeschichte, bei Platon anknüpfend und wie sein Lehrer Platon von einem starken Unbehagen gegenüber der sophistische Redekunst ausgehend, durch die Verbindung der Beredsamkeit mit der Ethik, der Logik, der Politik und der Psychologie ein technisch-theoretisches System herausgebildet und die Rhetorik vollends als systematische Disziplin etabliert hat.

Abstract: The first part, dedicated to Plato, deals in particular with the dialogues *Gorgias*, in which sophistical rhetoric is exposed as a sham that only provides means of persuasion and is aimed at pleasure and enjoyment instead of following moral guidelines to prove the truth, and with the *Phaedrus*, in which the philosopher drafts a prelude to an oratorio on the theme of *On Love*, set in an atmospheric summer scene, in order to then use these impromptu speeches to present his conception of a philosophical rhetoric oriented towards dialectics and to demonstrate the serious deficits of written texts in comparison to a flexible oral form of communication that reacts immediately to addressees and situational circumstances. In the second part, it is shown how Aristotle, with his *Rhetoriké téchne*, one of the most important textbooks in the history of rhetoric, took up with Plato and how his teacher Plato, starting from a strong unease with sophistical oratory, developed a technical-theoretical system by combining eloquence with ethics, logic, politics and psychology and fully established rhetoric as a systematic discipline.

Stichwörter: Sophisten, Gorgias, Agon, Phaidros, Dialektik, Aristoteles, Platon, Schriftlichkeit, Mündlichkeit

Keywords: Sophists, Gorgias, Agon, Phaedrus, dialectic, Aristotle, Plato, literacy, orality

Gliederung: 1 Platon – 1.1 Platons grundsätzliche Kritik der sophistischen Methode und seine didaktischen Konzepte – 1.2 Das dialektische Gespräch – 1.3 Schriftlichkeit und Mündlichkeit – 2 Aristoteles – 2.1 Zur Eigenart und Datierung der *Rhetorik* – 2.2 Rhetorik als systematische Disziplin bei Aristoteles – 2.3 Herausbildung des technisch-theoretischen Systems – 3 Literatur

https://doi.org/10.1515/9783110352382-002

1 Platon

1.1 Platons grundsätzliche Kritik der sophistischen Methode und seine didaktischen Konzepte

Die Kunst der Beredsamkeit hatte im athenischen Bildungssystem des 5. Jahrhunderts eine zentrale Stellung und deren Beherrschung war für jeden freien Bürger im öffentlichen und politischen Leben von immenser Bedeutung. Dass Platon diese Kunst in allen Feinheiten kannte, steht außer Zweifel, das zeigt er an vielen Stellen seiner Dialoge eindrücklich. Mit den Ansichten und Lehrmeinungen der wichtigsten Repräsentanten sophistischer Rhetorik[1] wie Gorgias von Leontinoi, Protagoras aus Abdera, Hippias aus Elis, Prodikos aus Kos oder Thrasymachos aus Chalkedon hat er sich auseinandergesetzt, einige von ihnen nehmen in Dialogen eine tragende Rolle ein oder fungieren sogar als deren Namensgeber. Für Platon sind sie Konkurrenten der Philosophie, gegen die er sein ganzes Leben hindurch mit Vehemenz angekämpft hat.[2]

Geradezu auf Schritt und Tritt stößt man auf kritische Stellungnahmen zur Rhetorik, aber auch an Ansätzen zu einer eigenen Rhetorikkonzeption Platons fehlt es nicht.[3] Um beidem auf die Spur zu kommen, sind der *Gorgias* und der *Phaidros* am ergiebigsten, denn diese beiden Dialoge unterziehen die sophistische Rhetorik einer fundamentalen Kritik, die auf philosophischen Argumenten basiert.

Im *Gorgias* (geschr. 393–388), in dem es zwar eigentlich um die richtige Lebensweise geht, kommen in den Gesprächen des Sokrates mit Gorgias, mit dessen Schüler Polos und mit Kallikles aber eine ganze Reihe von kritischen Gedanken zum Kunstcharakter und der ethischen Ausrichtung der Rhetorik zur Sprache. Vorerst wird die Rhetorik als die Kunst, „in seinem eigenen Staate über andere Menschen herrschen zu können“ (452 d) bezeichnet. Damit wird der Redekunst die Politik als das Betätigungsfeld zugewiesen, was zur ältesten Bedeutung des Wortes „Rhetor“ für Sprecher in der Volksversammlung oder Sprecher vor Behörden in öffentlichen Angelegenheiten passt.

Rhetorik und Sophistik werden dann als die Karikatur der zwei Seiten der wahren Staatskunst charakterisiert, der Rechtsprechung und der Gesetzgebung (462 b–465 e). Die Rhetorik ist eine Schmeichelkunst, die nach Art des Putzens und Schminkens der Vorspiegelung falscher Tatsachen und somit der Irreführung dient.[4]

Nach diesem Dialog ist die Rhetorik überhaupt keine wirkliche „Kunst“ (*téchne*), als solche haben aber die Sophisten ihre rhetorischen Unterweisungen im Wortsinn ver-

1 Wir verstehen den Begriff sehr weit und schließen Korax, Teisias, Alkidamas, Isokrates und Lysias mit ein, s. dazu Hartmann 2017, 34f.

2 Gomperz 1912; zu Platon als Rhetoriker und Kritiker der Rhetorik s. auch Erler 2019.

3 Vgl. dazu Quimby (1974), 71–799.

4 Der Gedanke geht wohl auf Gorgias selbst zurück, vgl. VS 82 B 11, 8, ferner Verdenius 1984.

kauft.[5] Eine Kunst muss nach Platon wesensmäßig auf wissenschaftlicher Theorie basieren, die sophistische Rhetorik gehört zu den Erfahrungsfertigkeiten (empeiríai); sie zielt nicht auf den Nutzen, sondern nur auf die erregende Zubereitung von amüsanten Ohrenschmäusen ab. Sokrates erstellt folgende Proportion: Wie es zur Erhaltung des Körpers zwei wahre Künste gibt, die Gymnastik und die Medizin, so dienen Gesetzgebung und Rechtspflege der Gesunderhaltung der Seele; und wie es, parallel dazu, zwei um den Körper bemühte schmeichlerische Scheinkünste gibt, nämlich die Putzkunst (Kosmetik usw.) und die Kochkunst, so ist es auch im Bereich des Seelischen – hier heißen sie Sophistik und Rhetorik. Diese schmeichlerischen Scheinkünste sind insgesamt schlecht und von Übel, da sie bei der unkundigen Masse durch Hervorkehrung ihrer Annehmlichkeiten an den Platz der echten, dem Menschen förderlichen Künste zu drängen trachten.

Bei aller Kritik wird in groben Zügen auch ein neuer Typ der Redekunst, die „wahre“ Rhetorik skizziert (Gorg. 517 a). Diese begnüge sich nicht damit, zu siegen, sondern sei bestrebt zu heilen, indem sie von Unwissenheit befreit wie ein Arzt von der Krankheit (521a–e; Erler 2007), und müsse darauf gerichtet sein, die Athener zu möglichst guten Menschen zu machen, sie dürfe nur das Beste für die Bürger raten, und es sei einerlei, ob dies nun den Zuhörern angenehm ist oder nicht (Gorg. 502 e–503 a).[6] Denn der wahre Philosoph kann nur der Philosoph sein, dessen Äußerungen, ohne auf die Erwartungen der Zuhörer einzugehen, ausschließlich das Gute verfolgen. Als ein Wissender belehrt er die Hörer und will sie nicht aus bloßem persönlichen Ehrgeiz für sich gewinnen. Und wenn es im Sinne Platons überhaupt eine vertretbare Rhetorik geben kann, so kann es nur eine solche sein, die von einem begründeten Wissen von der Gerechtigkeit, letzten Endes vom Blick auf die Idee der Gerechtigkeit ausgeht.

Wie ein wahrer Redner hat sich Sokrates in seiner wohl um die Mitte der 380er Jahre abgefasste *Verteidigungsrede des Sokrates*, die Platon seinem Lehrer in den Mund gelegt hatte, verhalten: In der formal nach den Grundregeln der konventionellen Redekunst aufgebauten *Apologie* bricht der Angeklagte insofern ganz und gar mit der Tradition, als er es nicht darauf anlegt, die Sympathien der Richter zu gewinnen, sondern, ganz im Gegenteil, sie dazu auffordert, ihn nicht aus Gefälligkeit freizusprechen (35c3 ff.), den Anklägern moralische Verwerflichkeit vorwirft, und mit stringenter Argumentation eindringlich zeigt, dass es ihm nicht vorrangig an der Durchsetzung eigener Interessen, sondern ohne Rücksicht auf die ihm drohende Todesstrafe zur konsequenten Verteidigung der Wahrheit, d. h. an der Pflege seiner Seele und dem Dienst an den Bürgern der Polis gelegen ist.[7]

---

5 Die spärlichen Reste liegen in der der von Ludwig Radermacher (1951) besorgten Sammlung vor; vgl. auch Hartmann 2017, 127f.

6 Vgl. Erler 2007, 498–506.

7 Ähnlich auch Phaidr. 63b; 63e–69c; 77e; s. Erler 2008; zum scharfen Kontrast zwischen Form und Inhalt der Apologie vgl. Miller/Platter 2010, 149f.

Mehr als 20 Jahre später[8] ist im *Phaidros* der Ton weniger polemisch, die landläufige Rhetorik wird nicht mehr ausschließlich abgewertet. Obwohl in diesem Dialog die Forderung aufgestellt wird, dass ein rhetorisches Produkt eine organische Einheit sein und über Rumpf, Kopf und Gliedmaßen verfügen muss, die zueinander und zum Ganzen passen (264c), sind wegen der Komplexität des Gesprächsverlaufs die Grundpfeiler seiner Komposition, Eros, Seele und Rhetorik, nicht prima vista ersichtlich,[9] daher eine kurze Inhaltsübersicht:

Die Szenerie ist mit großer Detailfreude gezeichnet. Sokrates trifft Phaidros, der gerade eine Rede des Lysias[10] gehört und eingehend studiert hat; durch sein Versprechen, Sokrates diese Rede zu Gehör zu bringen, kann Phaidros den Philosophen dazu überreden, ihn zu begleiten und sie gehen zu einem lieblichen Ort am erfrischenden Wasser des Ilissos und lagern sich, umweht von einer kühlen Brise, in grünem Gras etwas außerhalb der Stadt. Phaidros muss eingestehen, den lysianischen Logos nicht auswendig wiedergeben zu können, und liest Sokrates unter einer schattenspendenden Platane die Rede vom mitgeführten Manuskript vor (230e–234c), in der ein fiktiver Sprecher von den Vorzügen eines nicht verliebten Liebhabers überzeugen will. Zur großen Überraschung des Phaidros kann Sokrates dem vermeintlichen Meisterwerk des „fähigsten Autors jener Zeit“ (228a1–2) nur wenig abgewinnen, er tadelt den repetitiven Charakter des mediokren Elaborats und moniert inhaltliche Klarheit und Originalität. Wenn Sokrates es nun besser machen könne, kontert Phaidros ungläubig, werde er in Olympia eine Sokrates-Statue aufstellen (235d).

Sokrates zögert zuerst, kommt aber schließlich der Bitte nach (234c6–237b1). In der improvisierten Gegenrede kommt ein Verliebter zu Wort, der vorgibt, nicht verliebt zu sein, und dem Knaben, den er begehrt, die Vorzüge einer unerotischen Freundschaft anpreist. Er fordert gleich am Anfang die Beachtung der methodischen Maxime, den Untersuchungsgegenstand definitorisch zu fassen (237b–238c); freilich begehrten auch Nichtverliebte Schönes, sie verlören nur dabei nicht jegliche Selbstkontrolle und Urteilskraft. Bei einem vom Eros Besessenen habe der Liebhaber leichtes Spiel, denn der Verliebte lasse sich leichter in Unwissenheit und Abhängigkeit halten. Sokrates bespöttelt seinen eigenen, wohl durch die Besonderheit des numinosen Ortes ausgelösten hochtrabenden Stil und bricht nach ausführlicher Schilderung des negativen Einflusses von verliebten Liebhabern auf die körperliche und geistige Entwicklung sowie auf das Vermögen des Geliebten unvermittelt ab (237b2–241d1). Reue hat ihn gepackt, voll Miss-

8 Abfassungszeit um 369–367 v. Chr.

9 Dazu eingehend s. Szlezák 1996 und zur Forschungsgeschichte in der kontroversiellen Frage der Einheit des *Phaidros* s. Erler 2007, 218–221 und Hartmann 2017, 60–64.

10 Die Authentizität des von Phaidros vorgetragenen *erotikós lógos* des Lysias ist umstritten, manche halten sie für eine Imitation Platons selbst, zur umfangreichen Literatur dazu s. Hartmann 2017, 45f., A. 142.

behagen wegen seiner Herabsetzung des Eros will er gehen, wird aber von seinem Daimonion, seiner inneren Stimme, daran gehindert, sodass er sich schließlich dazu entschließt, einen Widerruf nachzureichen, um damit den Liebesgott zu besänftigen (241d2–243e8).

In seiner zweiten Stegreifrede wird der Eros immer noch als Wahnsinn beschrieben; doch nicht jeder Wahnsinn sei schlecht, durchaus von Nutzen seien der Wahnsinn von Priestern und Sehern (244b–c), ferner der Wahnsinn, von dem geleitet in Reinigungsritualen manche Menschen Krankheiten heilten (244d–e), und schließlich der musische Wahnsinn, der Dichter zu Kunstwerken beflügle (245a). Eine weitere Art solch göttlichen Wahnsinns, dem Menschen zu seinem Heil gegeben, sei der Liebeswahn, von dem man sich bei näherer Betrachtung der Seele überzeugen könne: Die Seele bewege sich selbst, sie sei daher ungeworden und unvergänglich (245c–246a) und gleiche einem geflügelten Zwiegespann und seinem damit eng verbundenen Lenker. Bei den Göttern seien Lenker und beide Rosse gut und edel, bei dem Menschen jedoch sei das eine gut, das andere schlecht. Alle Gespanne strebten empor zur äußeren Seite des Himmelsgewölbes, dem überhimmlischen Ort, um die Ideen zu schauen, was dem Gefieder der Flügel Wachstum und Nahrung bringe (246a–247c). Vollends gelinge die Ideenschau aber nur göttlichen Gespannen (247c); wohl schafften es Seelengespanne der Menschen, in den Himmel aufzufahren, sich dem Reigen der Götter anzuschließen und – zumindest für eine gewisse Zeit – die Wahrheit zu schauen. Der Eros beruhe nun auf der Erinnerung an das beim Seelenfluge geschaute ideal Schöne, die durch den Anblick des sinnlich Schönen geweckt werde. Diese Liebe zum Schönen sei eine Art göttlicher Wahnsinn: Der Seele wüchsen wieder Flügel und sie wolle an den Ideenhimmel zurückkehren, von wo sie gekommen sei. Dies sei die wahre Liebe, und sie steigere sich, wenn ein Liebender diesen Zug in der Seele eines anderen Menschen erblicke, so dass beide sich liebten und gemeinsam nach dem Schönen und Guten strebten, d.h. standhaft gegen die Verlockungen der körperlichen Liebe ein Leben der Philosophie führten (241d2–257b6). – Damit sind der Redeagon über den Eros als eindrucksvolles Beispiel eines *in utramque partem disserere* und Sokrates' Ausführungen über Wiedererinnerung und Unsterblichkeit der Seele sowie über das berühmte Bild des Seelenwagens abgeschlossen, ein überlanges Präludium für das generelle Thema „Rhetorik", zu dem Sokrates und der von dessen letzter Rede beeindruckte Phaidros nun übergehen (259e): Vorerst kommen beide darüber überein, dass Reden und Schreiben an sich nichts Schändliches seien (258d), aber nun verbindliche Kriterien dafür erarbeitet werden sollten. Daran schließen sich Erörterungen über die landläufige Rhetorik, die den ältesten zusammenhängenden Bericht über die Theorie der Rhetoren und der Inhalt ihrer Lehrbücher darstellt (ab 257b, besonders 266c–267d).

Daraufhin zählt Sokrates die wichtigsten Materien der rhetorischen Theorie auf; er nennt an erster Stelle das *prooímion* und die *diḗgēsis*, dann eine Reihe von Begriffen, angefangen von denen, die mit dem Beweisverfahren zusammenhängen (*martýriai*, *tekmḗria* usw.), über Phänomene, die von der späteren Lehre als Lexis zugewiesen wurden wie *diplasiología* oder *orthoépeia*) bis zum Epilog (266d–267d).

Phaidros hat gehört, Rhetoriker hätten es nur mit dem Scheine zu tun und die Wahrheit zu kennen habe für sie keinen Wert. Doch Sokrates kontert, dass auch zur Erweckung täuschenden Scheins die Kenntnis der Wahrheit hilfreich sei.

Einige berühmte Redner werden satirisch behandelt und kritisiert (266d–269d), ihr Handbuchwissen zu einer Vorstufe zur wahren Rhetorik, die auf der Methode der Philosophie fußt, degradiert.

1.2 Das dialektische Gespräch

Man dürfe aber, so die Sokrates und Phaidros, den Redelehrern keinen Vorwurf machen, sondern müsse vielmehr Verständnis mit ihnen haben, wenn sie aus Unkenntnis der Dialektik und der richtigen Definition der Rhetorik einen wichtigen Teil ihrer Kunst, das Zusammensetzen der Teilfertigkeiten zu einem Ganzen (269c3), einfach übergehen und damit gar keine richtige Kunst ausüben. Redner sollten daher in der Lage sein, nach Möglichkeit jedes Ding jedem anderen für jeden Hörer durch allmählichen, schrittweisen Übergang als gleich erscheinen zu lassen und den von einem anderen in dieser Weise erregten Schein als trügerisch aufzudecken. Das könne nicht geschehen ohne Kenntnis der zwischen den Dingen stehenden Gleichheit und Ungleichheit (259e–262c; 272d–273d).

Eine weitere Grundvoraussetzung einer wissenschaftlichen Rhetorik sei dann gegeben, wenn die Rede, sollte ihr Gegenstand seinem Wesen nach nicht ohne weiteres jedem Zweifel entrückt sein, mit einer Definition beginnt und einem Organismus vergleichbar in ihrer gesamten Anlage an einer sachgemäßen Ordnung orientiert ist sowie schließlich die logischen Operationen der begrifflichen Zusammenfassung und Zerlegung (συναγωγή und διαίρεσις) ausführt. So zeigt sich die Dialektik als wesentlichstes Stück der Rhetorik, und die gewöhnliche Meinung, welche die Dialektik und die Rhetorik voneinander trennt, geht in die Irre.[11]

Die zweite Voraussetzung – neben einer logischen – ist eine psychologische. Die Rhetorik muss, um ihrem Anspruch gemäß wirklich eine „Seelenleitung“ zu sein, auf der Kenntnis der Natur der Seele beruhen, die sich von der Kenntnis der Natur des Weltganzen nicht trennen lässt. Der Redner hat die verschiedenen Arten der Seelen und beseelten Menschen wie die der Reden voneinander zu sondern und unter Berücksichtigung des ursächlichen Zusammenhanges theoretisch und von Fall zu Fall auch praktisch zu entscheiden, welche Art des Logos auf diese, welche auf jene Seele zur Erreichung des einen oder des andern Zweckes eine Wirkung hervorbringt (257b7–274b8).

11 Zum Begriff der Dialektik bei Platon s. jetzt Szlezák 2021, 279–285; ferner Werner (2010) und Palumbo (2005).

1.3 Schriftlichkeit und Mündlichkeit

Nach dem Entwurf einer auf durch die dialektische Methode erworbenen und auf wahrem Wissen basierenden Rhetorik bietet die von Phaidros am Anfang vorgelesene Lysiasrede den Anlass, noch eine weitere Untersuchung in Angriff zu nehmen: In welchem Falle verdient die schriftliche Darlegung überhaupt Lob, in welchem Tadel? Dazu erzählt Sokrates eine alte Überlieferung, die er gehört haben will: Der ägyptische Gott Theuth erfand die Schrift und glaubte damit eine nützliche Stütze für das Gedächtnis gefunden zu haben. Er teilte dies König Thamus mit, der darauf nicht die erwartete Reaktion zeigte sondern meinte dass dem Gedächtnis das Geschriebene nicht nütze, denn es erinnere nur an das, was man ohnedies schon wisse. Das Wissen, das man sich lesend aneignen könne, habe nichts mit wirklichem Verstehen zu tun, sondern sei lediglich eine Anhäufung von Informationen. Jedes Schriftwerk sei stumm wie ein Bild und vermöge nicht Rede und Antwort zu stehen. Es könne in die Hände Berufener wie Unberufener gelangen und wisse sich gegen ungerechte Angriffe nicht zu helfen, für jeden weiteren wahrhaft philosophischen Diskurs sei es unfruchtbar. Das Gegenteil gelte von dem im mündlichen Unterricht unmittelbar an die Lernenden gerichteten Worte. Der spontanen sprachlichen Äußerung, dem lebendigen Wort gegenüber habe die schriftliche Aufzeichnung nur den Wert eines Spiels oder eines Erinnerungsmittels für den Aufzeichnenden selbst oder für andere. Tadelnswert sei also der Verfasser jedweder schriftlichen Darstellung, wenn er ihr große Sicherheit und Klarheit zuschreibe. Wer sich hingegen des Wertverhältnisses beider Darstellungsweisen bewusst sei und danach verfahre, der handle recht, und wenn er im Wissen um die Wahrheit sein Werk niedergeschrieben habe und imstande sei, ihm im wissenschaftlichen Streite zu helfen und durch sein eigenes lebendiges Wort das Geschriebene in den Schatten zu stellen, dann verdiene er den Namen Philosoph (274b–278d).

Da nicht jeder für die gemeinsame Suche nach Wahrheit geeignet ist (Phdr. 269eff.), werden Menschenkenntnis und richtige Einschätzung der jeweiligen Situation (*kairós*) vorausgesetzt und gerade für dieses notwendige individuelle und situationsabhängige Eingehen auf den philosophischen Gesprächspartner sei die unfruchtbare schriftliche Fixierung unbrauchbar, nur im mündlichen Gespräch sei wirkliche Wissensvermittlung möglich. Keine Textsorte und keine literarische Form, auch nicht Platons eigene Dialoge könnten die Defizite geschriebener Texte gegenüber mündlicher Kommunikation beseitigen.

Mit einem Hinweis auf den jugendlichen Isokrates, dessen philosophische Veranlagung Besseres hoffen lasse als die gewöhnliche Rhetorik eines Lysias, und einem Gebet an Pan schließt der Dialog (274b9–279c9). Ob nun der *Phaidros* schon die regelrechte Umsetzung der in ihm vertretenen Rhetorik ist, bleibe dahingestellt.[12]

---

12 Niehues-Pröbsting 1987, 21 ist davon überzeugt, allerdings gibt es gegen diese Ansicht gewichtige Einwände, s. dazu Hartmann 2017, 17f. et pass.

Anstatt der überwundenen formalen Redekunst, in der es um den äußeren Schein geht, bietet Platon im *Phaidros* eine Art von Rhetorik an, die integraler Bestandteil der Philosophie sein kann und soll. Freilich verlangt er, dass diese Rhetorik im Dienste einer philosophischen Kommunikation über philosophische Erkenntnis zu stehen hat. Dabei erweist sich nach Platon aber im Hinblick auf eine „situative Adressatenorientierung“[13] das geschriebene Wort, d.h. Texte jeder Art einschließlich seiner eigenen Dialoge, gegenüber mündlicher Kommunikation als unbrauchbar.

2 Aristoteles

2.1 Zur Eigenart und Datierung der *Rhetorik*

Die *Rhetorik* gehört, wie alle erhaltenen Schriften, zu den akroamatische Schriften, d.h. zu den für Aristoteles' Schülerkreis bestimmten Lehrschriften, woraus sich für die Interpretation oft nicht geringe Schwierigkeiten ergeben. Zweifellos wurden einzelne Teile zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlicher Absicht verfasst, durch aktuelle Beispiele erweitert, verändert und miteinander – nicht immer ohne Bruchlinien – verwoben, ein Verfahren, das bei Vorlesungsmanuskripten nichts Außergewöhnliches ist. Auch an Nachträge und Eingriffe von der Hand seiner Schüler ist zu denken.[14] Aufgrund zahlreicher historischer Anspielungen ist die Abfassungszeit am ehesten in den Zeitraum, in dem Aristoteles in der platonischen Akademie wirkte (340–335 v. Chr.), zu datieren. Viele Fragestellungen stehen Themen nahe, die in der Akademie diskutiert wurden, und man weiß, dass Aristoteles in der Akademie Vorlesungen über Rhetorik hielt.[15] Dies erklärt auch die inhaltliche Nähe der Schrift zur *Topik* und die Nichtbeachtung des Demosthenes und seiner innovativen Rhetorik.

Da man aus guten Gründen davon ausgehen kann, dass ein Kern der drei Bücher der *Rhetorik* also wahrscheinlich während Aristoteles' erstem Athen-Aufenthalt (bis 347 v. Chr.) verfasst wurde, müssen Aristoteles' vorbereitende Studien zur *Rhetorik* schon in seinen frühen Jahren in Platons Akademie oder noch vor seinem Eintritt in die Akademie stattgefunden haben. Zeugnisse dieser vermutlich frühen Beschäftigung mit Rhetorik sind der in der Antike vielgelesene Dialog *Gryl(l)os*, benannt nach dem im Jahre 362 v. Chr. bei Mantineia gefallenen Sohn des Xenophon, ferner die *Theodekteia*, eine Sammlung der Lehre des Theodektes und eine Sammlung rhetorischen Lehrguts (*synagogé, technón oder: technôn????*) – die beiden Letzteren waren nicht dem Unterrichts-

13 Erler ^{2}2017, 92.

14 Der Rhetorik fehlt die letzte Feile und ist wohl auch nicht in einem Zuge geschrieben worden; Rapp spricht treffend von „redaktionellen Unstimmigkeiten“ (2002, 191–193); dass „ihre Herkunft aus verschiedenen Teilprojekten“ (68) nicht unbedingt ein Manko darstellt, zeigt überzeugend Rapp 2005.

15 Zur Datierung eingehend Rapp 2002, 178–183, der für den Kern des Werkes eine Entstehungszeit vor 347 v. Chr. annimmt.

betrieb gewidmet und sind zu den exoterischen Schriften zu rechnen. Von allen dreien sind uns nur fragmentarische Reste erhalten.[16] Die Abfassung fällt wohl auch in die Akademiezeit, die Datierung ist aber in der Forschung umstritten.

2.2 Rhetorik als systematische Disziplin bei Aristoteles

Anders als Platon ist Aristoteles von der Nützlichkeit einer Redekunst in der öffentlich-politischen Rede überzeugt; doch dies hält ihn nicht davon ab, im Eingangskapitel seiner *Rhetorik*[17] mit der zeitgenössischen Redekunst hart ins Gericht zu gehen, weil sie sich allzu sehr mit dem Außerhalb-der-Sache-Liegenden, mit Nebensächlichkeiten befasse; dazu gehören die Verleumdung (Rhet. I,1, 1354a16), die Erregung von Emotionen unter den Richtern (Rhet. I,1, 1354a17 f.; 1354b19 f.) und die ausschließliche Beschäftigung mit den Redeteilen (Rhet. I,1, 1354b16–19). Durch seine Forderung, beständig bei der Sache zu bleiben und sich auf die Formulierung rhetorischer Beweise zu konzentrieren, rückt Aristoteles seine *Rhetorik* eindeutig in die Nähe der philosophischen Argumentationskunst, der Dialektik, denn beide, Rhetorik und Dialektik,[18] behandeln solche Themen, deren Erkenntnis allen Wissenschaftsgebieten zuzuordnen ist und keinem bestimmten (Rhet. I,1, 1354a1–4); er hat denn auch seine Schrift ganz programmatisch mit der Behauptung eingeleitet, dass die Rhetorik als Gegenstück – oder wörtlich: „Schößling" (*antístrophos*) – der Dialektik anzusehen sei I, 1, 1354a1, womit er auf Platons ironische Definition der Rhetorik als Gegenstück zur Kochkunst in der Seele (Plat. Gorg. 465d) und auf Isokrates' Definition der Rhetorik als Gegenstück zur Gymnastik (or. 15, 181f.) anspielt.

Aristoteles interessiert sich in seiner Rhetorik nicht – oder kaum – für literarische Gestaltungsfragen, sie ist für ihn auch keine poietische Wissenschaft, deren Ziel es ist, eine gute Rede zu fabrizieren. Die vornehmliche Aufgabe der Rhetorik besteht nach Ansicht des Aristoteles nämlich nicht darin, zu überreden, sondern zu erkennen, was jeder Sache an Überzeugendem zugrunde liegt (Rhet. I,1, 1355b10–14), ferner sollte der Redner

16 Fr. 68–69, 125–135, 136–141 Rose.

17 Um das Verständnis der aristotelischen Rhetorik hat sich wie kein anderer Christof Rapp verdient gemacht, er hat in seinem Kommentar (Rapp 2002) und vielen weiteren Arbeiten (etwa Rapp 2003, 2005, 2013, 2019) diese Schrift vor allem innerhalb der aristotelischen Philosophie verortet und Querverbindungen zu den Ethiken und den logischen Schriften freigelegt; Karen Piepenbrink (2020) legt die erste systematische Untersuchung der aristotelischen „Rhetorik" vor, die sich ausschließlich ihrer Beziehung zum historischen, soziopolitischen und rezeptionsästhetischen Kontext widmet. Ihr Ziel ist es, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zum historischen Umfeld aufzuzeigen und Aristoteles' Positionen so mit der Lebensrealität seiner Zeit zu konfrontieren.

18 Dabei ist festzuhalten, dass Aristoteles in seiner *Rhetorik* eine Dialektik vorstellt, die es mit folgerichtigem Schließen und anerkannten Meinungen zu tun hat, während noch Platons *Phaidros* die Dialektik als Methode zur Gewinnung philosophischen Wissens angesehen hat.

in der Lage sein, sowohl das Überzeugende als auch das nur scheinbar Überzeugende auseinanderzuhalten (Rhet. I,1, 1355b15–17).

Allgemein anerkannt ist, so Aristoteles, das in Städten mit guten Gesetzen geltende Verbot, von dem in Rede stehenden Sachverhalt abzuschweifen (Rhet. 1,1, 1354a18–25); das sollte überall Nachahmung finden, denn was außerhalb der Sache liegt, gehört letztlich auch nicht zur Redekunst (Rhet. 1,1, 1354a22; b16–22). „Alle nämlich versuchen bis zu einem gewissen Grad, ein Argument einerseits zu hinterfragen, andererseits zu begründen, einerseits zu verteidigen, andererseits zu erschüttern" (I, 1, 1354a4–11). Die Mehrheit tut dies teils auf gut Glück, teils vermöge einer aus Gewohnheit erworbenen Fertigkeit. Da es aber auf beide Weisen möglich ist, so muss man es klarerweise auch methodisch zuwege bringen können. Ausgehend von der Beobachtung, dass wir Menschen dann am meisten oder am ehesten überzeugt sind, wenn wir meinen, dass etwas bewiesen worden sei (I, 1, 1355a5–6), etabliert er als zentrales Überzeugungsmittel den rhetorischen Beweis, das Enthymem, den „Leib der Überzeugung" (Rhet. I, 1, 1354a15, 13355a7f.), der im Gegensatz zu wissenschaftlichen Beweisen Sätze enthält, die nur wahrscheinlich sind oder nur in der Regel gelten, oder es gründet sich sogar bloß auf Indizien (Rhet. I, 2, 1357a32f.; I, 3, 1359a7–10). Ziel des Enthymems ist es nämlich, durch die Anknüpfung an bestehende Überzeugungen der Zuhörer solche Konklusionen herzuleiten, von denen die Zuhörer überzeugt werden sollen. Daher ist es erforderlich, das Enthymem auf solche Prämissen zu gründen, die vom Zuhörer bereits anerkannt sind (Rhet. I,1, 1355a24–29).

Von der logischen Struktur des Enthymems unabhängig, aber für die rhetorische Praxis wichtig ist die Empfehlung, nicht immer die volle Form des Schlussverfahrens zu formulieren, sondern um einer besseren Wirkung des Enthymems willen sich mit der Anführung der Prämissen zu begnügen und es dem Hörer zu überlassen, den Schluss auf den vorliegenden Einzelfall zu ziehen oder gelegentlich auch eine der Prämissen wegzulassen (I, 2, 1357a 16).

Die an der Dialektik ausgerichtete Rhetorik ist nützlich, weil es gegenüber manchen Zuhörern nicht möglich ist, Überzeugung aufgrund von genauestem Wissen zu erzeugen. Es gibt Leute, die sich aus den verschiedensten Gründen durch Wissen allein nicht überzeugen lassen (Rhet. I, 1, 1355a20–24). Manche verfügen nicht über die intellektuellen Voraussetzungen dazu oder sind dem Redner feindlich gesonnen, in solchen Situationen sei die (dialektisch konzipierte) Rhetorik nützlich, weil sie uns lehre, wie man durch anerkannte Meinungen überzeugt. Diese hat freilich nichts mit Belehrung im engeren Sinne zu tun, weil Belehrung auf wahren Prinzipien einer Wissenschaft und nicht auf anerkannten Meinungen beruhen muss; schließlich ist die dialektisch konzipierte Rhetorik nützlich, weil man von den Gegenteilen überzeugen können muss, denn die Fähigkeit, das Für und Wider einer Sache diskutieren zu können, ist wichtig, damit man versteht, wie es sich mit beiden Seiten einer Sache verhält und auch die Argumente eines Gegners analysieren kann, der die Rhetorik tatsächlich für eine schlechte Sache einsetzt (Rhet. 1,1, 1355a29–38); schließlich sei es, wenn es keine Schande ist, sich mit seinem Körper zu verteidigen, noch weniger schmachvoll, dies mit seinem Geist zu tun, denn

Vernunft und Rede sind dem Menschen eigentümlicher als der Einsatz seines Körpers (Rhet. I,1, 1355a38–b2).

Beweisen und Argumenten kommt die zentrale Stellung innerhalb der dialektisch reformierten Rhetorik zu. Obwohl nur in Kap. I, 1 Beweise als die einzig kunstmäßige Art zu überzeugen angeführt werden, während von Kap. I, 2 an auch die Charakterdarstellung des Redners und die Manipulation des emotionalen Zustandes der Zuhörer als kunstgemäße Überzeugungsmittel zugelassen werden, bleiben schon rein quantitativ betrachtet die Beweise das vorrangige Thema. Praktisch das gesamte erste Buch und die Hälfte des zweiten Buches stellen Material für die Bildung von Beweisen bereit. Bevorzugt spricht Aristoteles von dem deduktiven Beweis, dem Enthymem, doch berücksichtigt er auch eine induktive Argumentationsform, nämlich das Beispiel (*parádeigma*); das Beispiel ist die rhetorische Form der Induktion (*epagogé*, Rhet. I, 2, 1356b4f.); auf der Grundlage von Vielem und Ähnlichem einen Beweis zu führen sei nämlich in der Dialektik die Induktion, in der Rhetorik das Beispiel (I, 2, 13b11–14). Die Eignung für die öffentliche Rede rührt daher, dass es anders als die *epagogé* auf die umständliche Einführung einer allgemeinen Prämisse durch sämtliche Einzelfälle verzichtet. Wie das Enthymem gehört das *parádeigma* in der Rhetorik zu den beweisenden argumentativen Überzeugungsmittel (*pístis*). In Rhet. II, 20 untergliedert sich das *parádeigma* in tatsächlich geschehene und erfundene Beispiele, erstere nennt er Bericht, letztere teilt er in Vergleich und Fabel (1395a25–30).

Die vielleicht wichtigste Konsequenz der „dialektischen Reform“[19] für die Strukturierung der *Rhetorik* hat mit der Verwendung von Topen zu tun. Auch der Begriff des Topos bzw. der damit verwandte Begriff der *idéa* waren in der voraristotelischen Rhetorik geläufig, doch wie so oft gibt Aristoteles herkömmlichen rhetorischen Termini eine völlig neue Bedeutung. Größtenteils meint ein Topos eine konkrete Anleitung, z. B. wie man eine Sache steigern, wie man jemanden verleumden oder wie man Mitleid oder Furcht erregen soll. Oft können diese Topen sogar in vorformulierten Versatzstücken bestehen, die der Redner auswendig lernen und bei passender Gelegenheit aufsagen soll. In der Dialektik des Stagiriten werden Topen jedoch konsequent auf die Konstruktion von Argumenten bezogen und stellen selbst eine Art von Argumentationsschema dar. Bezüglich des Topos-Begriffs macht Aristoteles in Rhet. I, 2, 1358a10–32 allerdings eine wichtige Unterscheidung zur Dialektik. In der *Rhetorik* seien nicht nur generell anwendbare Topen nützlich wie in der Dialektik, sondern auch solche, die nur auf eine bestimmte Gattung oder eine Art anwendbar sind, Letztere sind im 1. Buch, Erstere im zweiten Buch (u. a. in 2, 19; 2, 23 und 2, 24) zu finden. Das erste Buch der *Rhetorik* enthält daher spezifische Topen, mit denen man Argumente z. B. zum Guten, zum Glück, zum edlen, zum Angenehmen, zum Unrecht usw. bilden kann, während sich die allgemein anwendbaren Topen im zweiten Buch (u. a. in 2, 19; 2, 23 und 2, 24) finden.

19 Rapp 2019, 341, vgl. auch 354–358.

2.3 Herausbildung des technisch-theoretischen Systems

Hernach wird in Rhet. I, 3 (1358a36 ff.) ansatzweise ein sprachliches Kommunikationsmodell entwickelt, aus dem die drei Redegattungen, die Beratungsrede (*génos symbouleutikón*), die Gerichtsrede (*génos dikanikón*) und die Festrede (*génos epideiktikón*) als Varianten herausgearbeitet werden. Diese drei Redegattungen unterscheiden sich auf Grund bestimmter Eigenarten der drei Konstituenten dieser generellen Sprachsituation, nämlich in der Zeitposition des Verhandlungsgegenstandes und in der Funktion der Instanzen Sprecher und Hörer. Unterschiedlich ist auch das Ziel des jeweiligen Kommunikationsvorganges. In der Beratungsrede liegt der Gegenstand in der Zukunft, der Sprecher rät zu oder ab, der Hörer soll zu einer die Zukunft betreffenden Entscheidung aktiviert werden. Ziel ist es, den Redegegenstand als nützlich oder als schädlich erscheinen zu lassen. In der Gerichtsrede ist der Gegenstand vergangen. Der Sprecher klagt an oder verteidigt, der Hörer soll ebenfalls aktiviert werden, aber jetzt über einen vergangenen Fall zu urteilen. Ziel ist es hier, den Redegegenstand als gerecht oder als ungerecht erscheinen zu lassen. In der Festrede ist der Gegenstand zeitlich neutral, der Sprecher lobt oder tadelt, der Hörer bleibt passiver Rezipient der Rede. Ziel ist es hier, den Redegegenstand als ehrenvoll oder tadelnswert auszuweisen.

Die drei Gattungen der Rede dienten der *Rhetorik* als Einteilungsprinzipien für eine übersichtliche Gliederung der Stoff-Fülle. Die Gegenstände werden dem Redner darin als fertige Definitionen oder Topoi dargeboten. Der Redner braucht sie nicht mehr zu hinterfragen, aber er muss sich ein Wissen und eine ethische Grundhaltung aneignen, wenn er sachgerecht vorgehen will.

Entsprechend behandeln Kapitel I 4–8 die spezifischen Topoi – auch ‚Protasen' (also Aussagen oder Prämissen rhetorischer Argumente) genannt – für die Beratungsrede, Kapitel I 9 die spezifischen Topoi für die Festrede und Kapitel 10–14 die spezifischen Topoi für die Gerichtsrede. Während es sich bei Beweisen bzw. Argumenten (*lógoi*), bei der Charakterdarstellung des Redners, der von den Zuhörern als glaubwürdig erscheinen will (*éthos*), und bei der Erregung von Emotionen bei den Zuhörern (*páthos*) um Überzeugungsmittel handelt, die von der Redekunst hervorgebracht werden (*písteis éntechnoi*), behandelt Kapitel I, 15 solche Beweismittel, die unabhängig von der Redekunst vorhanden sein müssen und vom Redner lediglich besser oder schlechter gebraucht werden können (*písteis átechnoi*); darunter fallen Gesetze, Zeugen, Verträge, durch Folter erlangte Aussagen und Eide.

Die bereits in Rhet. I, 2 angedeutete Nähe der Ethik zur Rhetorik wird in der Darstellung des rhetorischen Systems durchweg festgehalten; sie macht geradezu dessen spezifische Eigenart aus. Denn für jede der drei Redegattungen wird deren Verbindung zum ethisch-politischen Bereich eigens hervorgehoben. Die symbuleutische Rede entnimmt ihren Stoff dem praktisch-politischen Leben, hauptsächlich speist er sich aus den Themen Finanzhaushalt, Krieg und Frieden, Landesverteidigung, Ein- und Ausfuhr, Gesetzgebung (I, 4, 1359b 20–23). Eine detaillierte Kenntnis dieser Fragenkomplexe ist zwar Sache der Politik (Rhet. I, 4, 1360a 37), doch verlangt Aristoteles auch vom Redner ein

gewisses Maß an Wissen in diesem Bereich, wie man es sich z. B. durch die Lektüre von Reiseberichten und Geschichtswerken aneignen kann (I, 4, 1360a 33–36); ferner muss der Redner über Wissen hinsichtlich der verschiedenen Verfassungsformen sowie der Machtbefugnisse von Amtsinhabern und Behörden verfügen. Entsprechend der inneren Verbindung von Politik und Ethik werden diese politischen Faktoren zurückgeführt auf ethische Prinzipien. Da es in der symbuleutischen Rede um „Zu- oder Abraten" geht (I, 4, 1360b 2–10), dieses aber nach dem Kriterium von „gut" oder „schlecht" zu erfolgen hat, kommen die ethischen Grundlagen und Ziele wenigstens umrisshaft (I, 4, 1360b6) in den Blick: Glückseligkeit bzw. ihre „Bestandteile" edle Abkunft, viele und gute Freunde, Reichtum, wohlgeratener und zahlreicher Nachwuchs, ein glückliches Altern, dazu noch körperliche Vorzüge wie Gesundheit, Schönheit, Kraft, Größe, sportliche Tüchtigkeit, Ansehen, Ruhm, Glück, Tugend (I, 5, 1360b19–23).

Noch enger ist der Bezug zur Ethik in der epideiktischen Rede. Da diese Rede Lob oder Tadel zum Inhalt hat, erhebt sich die Frage nach dem, was lobens- und tadelnswert ist. Eine Beantwortung ergibt sich aus den Grundvorstellungen der Ethik. Denn von dorther[20] zeigt sich, was lobenswert ist: die menschlichen Tugenden, sofern sie sich in Handlungen und Werken äußern. Hier teilt Aristoteles von seiner ethischen Lehre nur so viel mit, wie für den vorliegenden Zweck erforderlich ist (I, 9, 1366b 24).

Aristoteles fordert nun aber für den Redner nicht nur eine Kenntnis dieser Grundgegebenheiten, sondern darüber hinaus eine dem Inhalt der Rede entsprechende ethische Grundhaltung. Diese gilt nicht nur für die affektiven Regungen wie Trauer, Freude und Hass (I, 2, 1356a 2–20), wo die Haltung des Redners die Entscheidung des Hörers beeinflussen kann, sondern der Redner muss im Falle der Lobrede, wo es um den Nachweis der charakterlichen Anlagen des zu Lobenden geht, auch seine eigenen unter Beweis stellen.

Auch für die Gerichtsrede wird eine Fülle von ethischem Material entfaltet, dessen Kenntnis dem Redner anempfohlen wird. Ausgangspunkt ist naturgemäß der Begriff des Unrechts, das in der Gerichtsrede als vorhanden oder nicht vorhanden erwiesen werden muss, während der Begriff des Gerechten nur komplementär hinzukommt und nicht so ausführlich analysiert wird. Entscheidend ist das ja auch in der Ethik eingehend behandelte Moment der Freiwilligkeit bzw. Vorsätzlichkeit. Denn wenn es dem Redner gelingt, den Vorsatz bei einer Handlung (Hauptmotive: Gewohnheit, Habgier, Zorn, Begierde) nachzuweisen oder auszuschließen, kann er den Vorwurf des Unrechts bekräftigen oder widerlegen (Rhet. I, 13, 1374a 9ff.). Der Redner ist daher dazu gehalten, den Handlungsmotiven und damit auch der psychologischen Verfassung des Täters sein Augenmerk zu schenken. Hierin (bes. in Rhet. I, 12) ist wohl „der früheste Abriss einer Kriminalpsychologie" (Hellwig 1973, 175) zu sehen.

Während sich Buch I somit überwiegend mit den rhetorischen Beweisen und insbesondere mit den spezifischen Topoi befasst, die jeweils nur für eine Redegattung ver-

20 Vgl. Aristot. EN I, 12, 101b 10ff.

wendet werden können, wendet sich der erste Teil von Buch II den übrigen beiden Überzeugungsmitteln *éthos* und *páthos* zu. Schon in Rhet. I, 2, 1356a10–16 heißt es:

> Nicht trifft zu, wie manche der Fachtheoretiker behaupten, dass in der Redekunst auch die Integrität des Redners zur Überzeugungsfähigkeit nichts beitrage, sondern fast die bedeutendste Überzeugungskraft hat sozusagen der Charakter. Mittels der Zuhörer überzeugt man, wenn sie durch die Rede zu Emotionen verlockt werden. Denn ganz unterschiedlich treffen wir Entscheidungen, je nachdem, ob wir traurig oder fröhlich sind, ob wir lieben oder hassen.

In *Rhetorik* II, 2–11 gibt Aristoteles eine einflussreiche Charakterisierung verschiedener Emotionstypen. In Rhetorik II 12–17 skizziert er unterschiedliche Charaktertypen nach Lebensalter, Wohlstand und Herkunft und zeigt dabei, dass die entsprechenden Personen auf unterschiedliche Weise zur Empfindung bestimmter Emotionen disponiert sind. Der Rest des zweiten Buches wendet sich wieder dem Beweis, und zwar besonders allgemeinen und nicht-gattungsbezogenen Aspekten des Beweises zu. Hierunter fallen Topoi zum Möglichen/Unmöglichen, zum Geschehenen, zum Künftigen und zur Größe/Geringfügigkeit in *Rhetorik* II, 19, Ausführungen zur Verwendung des Beispiels und der Fabel in II, 20, zur Sentenz in II, 21 und zum Enthymem in II, 22; daraufhin folgen lange Aufzählungen allgemeiner Topoi zur Bildung von Enthymemen in II 23 und zu scheinbaren Enthymemen in II 24. Die Kapitel II 25 und 26 behandeln schließlich die Widerlegung sowie die Steigerung.

Die Kap. 1–12 des ursprünglich wohl selbständigen dritten Buches enthalten eine eigenständige, mit den Büchern 1–2 nicht recht verknüpfte Untersuchung der *léxis*, des sprachlichen Ausdrucks. Diese zeigt große Nähe zu der Untersuchung in *Poetik* 19–22, wo Aristoteles dieselbe Thematik behandelt.

Der die Lexis behandelnde Teil ist keine systematische Abhandlung über die Stilarten, wohl aber ist die Lehre des Aristoteles-Schülers Theophrastos über die Stilqualitäten darin deutlich vorgezeichnet. Aristoteles legt den Schwerpunkt auf dem richtigen, der jeweiligen Sprechsituation und Wirkungsabsicht angemessenen Einsatz sprachlicher Mittel, was natürlich umgekehrt der Vermeidung situations- und wirkungsunangemessener Formulierungen entspricht. Unter diesem Aspekt werden u.a. besonders die Stilnormen Klarheit (*saphés*, Kap. 1), Sprachrichtigkeit (*hellenízein*, Kap. 5) und Angemessenheit (*prepón*, Kap. 7) empfohlen. Dazu treten Empfehlungen zur Rhythmisierung (Kap. 8) und zu periodischen Gestaltungen des Satzbaus (Kap. 9), Fragen der Stimmlage und Sprachmelodie sowie Vergleiche der Vortragsweisen von Dichtung, Rede und wissenschaftlicher Abhandlung. Auch Probleme der Sprachreinheit und -richtigkeit sowie des Satzbaus werden behandelt, ebenso Sprachwitz und Metapher.

In der sich anschließenden Abhandlung zur *táxis*, den Redeteilen und der Stoffanordnung, lehnt Aristoteles jede schematisch-formale Disposition stereotyper Redeteile als „lächerlich“ (III, 13, 1414a 36) und „leeres Geschwätz“ (b 18) ab. Für ihn gibt es im Grunde nur zwei Hauptbestandteile der Rede: Darstellung des Tatbestandes und Beweisführung (III, 13, 1414a 30–36). Die weiteren Redeteile können nicht unterschiedslos und schematisch für jede Rede postuliert werden, sondern finden je nach den Umstän-