

Verliert die Philosophie ihren Erzrivalen? Ein Blick auf den aktuellen Stand der Sophistikforschung

LARS LEETEN, OSLO

Zusammenfassung

Dieser Literaturbericht bestimmt den Stand der Forschung zur griechischen Sophistik. Berücksichtigt werden neuere Beiträge zu den Anfängen der Rhetorik, Gesamtdarstellungen der Sophistik sowie Einzelstudien zu Protagoras, Gorgias, Antiphon und Prodikos. Es zeigt sich, dass die traditionelle Vorstellung der sophistischen Antithese zur Philosophie weiter an Substanz verloren hat: Während frühere „Rehabilitationen“ der Sophistik noch eine dichotome Unterscheidung von Philosophie und Sophistik zugrunde legten, darf inzwischen jede generische Rede vom „Sophisten“ als irreführend betrachtet werden.

Summary

This literature review describes the current state of research on the Greek sophists. It draws on recent work on the beginnings of rhetoric, overviews of sophistic thought and case studies on Protagoras, Gorgias, Antiphon and Prodicus. It is shown that the traditional notion of a sophistic antithesis to philosophy has lost further ground: While earlier „rehabilitations“ of sophistic thought still use the dichotomous distinction of philosophy and sophistic, now any generic talk of „the sophist“ should better be regarded as misleading.

I. Einleitung: Die Opposition von Sophistik und Philosophie

Die griechische Sophistik ist ein Kuriosum der Geistesgeschichte. Seine für uns vertraute Gestalt gewinnt dieses Phänomen, das eigentlich in das 5. Jahrhundert v. Chr. gehört, erst im 4. Jahrhundert v. Chr., als das Wort *sophistēs*, ursprünglich eine Bezeichnung für „Experte“, „Lehrer“ oder „Gelehrter“, endgültig einen üblen Klang bekommt. Maßgeblich für diese Entwicklung war zweifellos Platon, der den Figuren, die in seinen Dialogen als Sophisten agieren, eine unwiderstehliche Charakteristik gab, die für alle Zeiten verfiel. Im Lichte dieser Darstellung erscheint der Sophist als Erzrivale der Philosophie, als „Nachahmer des Weisen“

(*mimētēs tou sophou*).¹ So hatte es immer etwas von einer literarischen Fiktion, von der Sophistik als einer bestimmten geistigen Bewegung zu reden, die als Gegenbewegung zur Philosophie anzusehen ist. Trotzdem hat sich diese Rede fest eingebürgert und bestimmt noch in der Gegenwart viele Erzählungen vom Anfang der europäischen Philosophie.²

Was ist von dieser Erzählung heute noch aufrechtzuerhalten? Natürlich wurde oft darauf hingewiesen, dass die alte Geschichte vom sophistischen Wortverdrehen nicht stimmt. Bereits Hegel hatte sich dafür ausgesprochen, den „schlimmen Sinn“, den die Sophisten durch Platon und Aristoteles erlangt haben, „auf die Seite zu stellen und zu vergessen“.³ Solche Vorstöße konnten jedoch nichts daran ändern, dass die Sophistik ein Fremdkörper in der Geschichte der vorsokratischen Philosophie geblieben ist. Symptomatisch dafür ist die hartnäckig sich haltende Überzeugung, ein Sophist könne *kein* Philosoph sein. Auch in den differenziertesten Darstellungen bleibt ein Antagonismus von Philosophie und Sophistik oft vorausgesetzt. So schreibt Thomas Buchheim: „Obwohl die Sophistik im Anspruch auf Allzuständigkeit der Philosophie ähnlich ist, ist sie aufgrund ihres praktisch situativen Ausgerichtetseins keine Philosophie, der es um einen allgemeingültigen Wahrheitsanspruch geht.“⁴ Andere kommen zu dem Befund: „Sophistic marks the boundaries of philosophy.“⁵ An dieser traditionellen Einteilung wird bis heute nur zaghaft gerüttelt. Wenn Sarah Broadie in ihrem Überblicksartikel schreibt, die Sophisten seien „by any modern standard [...] among other things, philosophers“ gewesen, so klingt dabei die Erwartung mit, dass die Leser dies überraschend finden werden.⁶

Die Begründungen für die Exklusion der Sophistik aus der Philosophie fallen erstaunlich unterschiedlich aus: So wird ebenso darauf hingewiesen, dass die Interessen der Sophisten *zu eng* gewesen seien, wie auch darauf, dass sie *zu weit*

1 Platon, *Sophistes* 268c.

2 Vgl. exemplarisch Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy, Vol. I: Ancient Philosophy*, Oxford 2004, 28–32.

3 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Werke, Bd. 18, Frankfurt a. M. 1986, 409.

4 Thomas Buchheim, „Sophistik; sophistisch; Sophist“, in: J. Ritter/K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel 1995, Sp. 1075–1082, hier Sp. 1075; ähnlich ebd., 1077: „Das Ende der sophistischen Denkweise besiegelt die allgemeinere Durchsetzung der philosophisch begründeten Überzeugung von einer an sich bestehenden Wirklichkeit der Dinge, die durch die menschliche Rede entweder entstellt oder richtig zum Ausdruck gebracht werden kann.“

5 Jacques Brunschwig/Geoffrey E.R. Lloyd (Hg.), *Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge*, Cambridge, Mass./London 2000, 961; vgl. auch John Gibert, „The Sophists“, in: C. Shields (Hg.), *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, Malden, Mass. 2002, 27–50.

6 Sarah Broadie, „The Sophists and Socrates“, in: D. Sedley (Hg.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, New York 2003, 73–97, hier 76.

gewesen seien; einmal seien zu formalistisch, dann wieder zu journalistisch.⁷ Oft wird vorgebracht, dass die sophistische Art der Argumentation die philosophische Art der Argumentation zwar angebahnt haben mag, aber doch noch nicht Argumentation im eigentlichen Sinne war, weil sie nicht auf objektive Wahrheit gezielt habe.⁸ Dabei scheint regelmäßig die Prämisse im Spiel zu sein, dass die Kategorisierung *anderer* vorsokratischer Denker als „Philosophen“ keine vergleichbaren Schwierigkeiten bereitet – was in Studien zur Vorsokratik freilich in Frage gestellt wird, allerdings ohne dass dabei daran gedacht wäre, die entsprechenden Weisheitslehrer aus dem Kanon der Philosophie zu streichen.⁹

Der folgende Literaturbericht will deutlich machen, dass es inzwischen viele gute Gründe dafür gibt, die alte Erzählung noch grundsätzlicher in Zweifel zu ziehen, als es in den vielen „Rehabilitationen“ der Sophistik geschieht. In den einschlägigen neueren Beiträgen zum Thema kristallisiert sich heraus, dass schon die Opposition von Philosophie und Sophistik zur leeren Konvention geworden ist, die für das Verständnis der intellektuellen Kultur des 5. Jahrhunderts v. Chr. nichts mehr austrägt. Die traditionelle Einteilung operierte mit insbesondere drei Annahmen: Erstens setzt sie voraus, die Sophistik zeichne sich durch eine *einheitliche Denkart* oder Gesinnung aus; sie ist nicht nur ein kulturgeschichtliches Phänomen, sondern ein bestimmter geistiger Standpunkt. Zweitens wird dieser Standpunkt als *Gegenstandspunkt* zur Philosophie begriffen; der Sophist ist der Antipode des Philosophen. Und drittens basiert diese Stilisierung traditionell auf der Vorstellung, der Sophist sei vor allem an *Rhetorik* interessiert; er verfolge ein formales Interesse an Redetechniken und also kein sachliches Interesse. Jede dieser drei Annahmen ist inzwischen deutlich entkräftet: Die *Einheitsannahme*, schon Mitte des 19. Jahrhunderts von Grote nachdrücklich in Frage gestellt, hat ihre Substanz weitgehend verloren; als Sammelbezeichnung sollte sich der Ausdruck „Sophistik“ inzwischen mehr auf die kulturgeschichtliche Erscheinung eines institutionalisierten Unterrichts beziehen, nicht aber auf eine bestimmte Denkart. Wo sich die Forschung wiederum auf die konkreten Positionen der Denker einlässt, die seit je auf der schwarzen Liste der Sophistik geführt werden, dort sieht sich die *Antagonismusannahme* in Schwierigkeiten gebracht; insbesondere die neueren Einzelstudien zu Protagoras, Gorgias, Prodikos

7 Als Beispiel für ersteres vgl. Geoffrey S. Kirk/John E. Raven (Hg.), *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, Mass. 1957, vii; als Beispiel für letzteres Kenny (Anm. 2), 29.

8 Vgl. etwa Rachel Barney, „The Sophistic Movement“, in: M. L. Gill/P. Pellegrin (Hg.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden/Oxford 2009, 77–97, bes. 95, wo es dann kurioserweise heißt: „Yet, paradoxically, the sophists’ methodological slipperiness can also be seen as a crucial first step towards later philosophical norms of objective rationality.“

9 Vgl. Anthony A. Long, „The scope of early Greek philosophy“, in: ders. (Hg.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, 1–21, bes. 3; oder auch Thomas Buchheim, *Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Porträt*, München 1994, 9.

oder Antiphon legen nahe, dass diese Denker am besten als Teil der philosophischen Diskussion ihrer Zeit betrachtet werden sollten wie andere Denker auch. Und schließlich hat auch die *Rhetorikannahme* einen wesentlichen Teil ihrer Überzeugungskraft eingebüßt, nachdem seit den 90er Jahren, besonders von Thomas Cole und Edward Schiappa, dafür argumentiert wird, dass die *rhetorikē téchnē* nicht vor dem 4. Jahrhundert v. Chr. die uns vertraute Gestalt annahm. Angesichts dieser Entwicklung sind die Erzählungen vom Anfang der Philosophie, die auf den Gegensatz von Philosophie und Sophistik bauen, offenbar kritisch zu überprüfen. Barbara Cassin behauptet sogar, die Sophistik sei „a good tool, maybe even the best of the available tools to produce something like a new narrative of the history of philosophy“.¹⁰ Fest dürfte jedenfalls stehen, dass die Philosophie gute Gründe hat, sich mit dem Thema zu befassen und es nicht, wie sie es momentan noch tut, der Rhetorik, Literaturtheorie und Kommunikationswissenschaft zu überlassen.

Vor diesem Hintergrund sei hier der Stand der Forschung generell taxiert: Zunächst sind ein paar Worte zu der Frage nötig, wer zu dieser Bewegung gehören soll (II) und auf welcher Basis die moderne Sophistikdeutung steht (III). Anschließend sind die Forschungen zum Anfang der Rhetorik seit den 1990er Jahren und ihre Wirkung auf das Sophistikbild zu erörtern (IV). Sodann kann gefragt werden, welche Situation sich aktuell abzeichnet: Da das Phänomen der Sophistik deutlich an Einheitlichkeit verloren hat, ist dabei vor allem auf Einzelstudien zu Protagoras, Gorgias, Antiphon und Prodikos einzugehen (V). Es ergibt sich schließlich der Eindruck, dass die summarische Rede von „der Sophistik“ als einer Konkurrenzveranstaltung zur Philosophie in den letzten Jahren so viel an Inhalt eingebüßt hat, dass sie nur noch durch Konventionen erklärbar, aber sachlich nicht mehr gerechtfertigt ist (VI).

10 Barbara Cassin, *Sophistical Practice. Towards a Consistent Relativism*, New York 2014, 28. Von diesem Gedanken ist die neosophistische Deutung häufig getragen, die die Sophistik als radikaldemokratisches Unternehmen versteht, mit dem verglichen die Philosophie als reaktionär gelten muss. So deutet John Poulakos die Sophistik geradezu als eine Bewegung, die sich für die gesellschaftlich Unterprivilegierten und Entrechteten einsetzt: vgl. ders. „Sophistical Rhetoric as a Critique of Culture“, in: J. W. Wenzel (Hg.) *Argument and Critical Practice*, Annandale 1987, 97–101 sowie *Sophistical Rhetoric in Classical Greece*, Columbia 1995; in ähnliche Richtungen gehen Susan C. Jarrat, *Rereading the Sophists. Classical Rhetoric Refigured*, Carbondale 1991 oder Nathan Crick, „The Sophistical Attitude and the Invention of Rhetoric“, in: *Quarterly Journal of Speech* 96/1 (2010), 25–45. Auch wenn in solchen Deutungen für die andere Seite Partei ergriffen wird, bleibt das Schema „Philosophie vs. Sophistik“ doch für sie leitend. Das beobachtet auch: Manfred Kraus, „The Making of Truth in Debate. The Case of (and a Case for) the Early Sophists“, in: Chr. Kock/L. S. Villadsen (Hg.), *Rhetorical Citizenship and Public Deliberation*, University Park 2012, 28–45, bes. 29 f.

II. Sophisten und „berühmte Sophisten“

Auch wer skeptisch ist, dass die generische Rede von „dem Sophisten“ guten Sinn hat, kann auf eine kurze Verständigung darüber, wovon die Rede sein soll, nicht verzichten. Wie angedeutet, weisen die meisten Arbeiten zum Thema, die nach einer inhaltlichen Bestimmung der sophistischen Lehre fragen, mindestens darauf hin, dass sie sehr heterogen ist und sich der einheitlichen Charakterisierung entzieht; auch dies dürfte zur Haltbarkeit der negativen, aber immerhin eindeutigen Auskunft beitragen, dass der Sophist *kein* Philosoph ist. Als Indiz, dass die Kategorie selbst fragwürdig ist, wird die Uneindeutigkeit weniger häufig genommen. Eher schon wurde diese selbst noch als Merkmal des Sophisten verstanden, für den es typisch sei, keine klare eigene Position zu vertreten.¹¹ Man könnte meinen, hier wirke Platons Urteil nach, der Sophist ziehe sich ins „Nichtseiende“ zurück und sei wegen der „Dunkelheit des Ortes schwer zu erkennen“.¹² In dieser Sicht braucht nach der Tauglichkeit des Begriffs des Sophisten nicht mehr gefragt zu werden: Dass er uneindeutig ist, ist auf die Verschlagenheit derjenigen zurückzuführen, die unter ihn fallen.

Betrachtet man, wie der Gehalt der Rede von „dem Sophisten“ bestimmt wird, stößt man auf eine Bandbreite, die den Verdacht eher auf die Seite des Begrifflichen lenkt. Ins Auge fällt vor allem, wie häufig sich die philosophisch-doxographische mit einer mehr kulturgeschichtlichen Zugangsweise verbindet: Neben Bestimmungen, die die Sophistik als pseudophilosophische *Position* auffassen – insbesondere als einen epistemischen und ethischen Relativismus –, treten solche, die die Sophistik als gesellschaftliches *Phänomen* auslegen.¹³ Diese beiden Zugänge sind in vielen Fällen unentwirrbar miteinander verflochten. Manchmal wird der Sophistik dann auch aus ihren kulturhistorischen Charakteristika ein doxographischer Vorwurf gemacht. Ein Beispiel dafür ist der übliche Hinweis, die Sophisten hätten für ihre Lehrtätigkeit Geld genommen: Die geschichtliche Erscheinung des bezahlten Unterrichts wird in diesem Fall immer wieder, nach dem Vorbild Platons, als Symptom philosophischer Unredlichkeit aufgefasst – etwa so, als dürfe man den Ehrentitel des „Philosophen“ nicht an einen vergeben, der den Beruf des „Professors“ ausübt.¹⁴

11 Vgl. z. B. Michael Gagarin, *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin 2002, 4.

12 Platon, *Sophistes* 254a; vgl., noch ganz ungebrochen, Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Erster Teil*, Bd. 2, Leipzig 1923, 1334: „Schon Platon klagt, daß es schwer sei, das Wesen des Sophisten richtig zu bestimmen.“

13 Zu Letzterem vgl. schon Friedrich H. Tenbruck, „Zur Soziologie der Sophistik“, in: *Neue Hefte für Philosophie* 10 („Moderne Sophistik“), Göttingen 1976, 51–77; für einen ähnlichen Zugang vgl. Jacqueline de Romilly, *The Great Sophists in Periclean Athens*, Oxford 1992.

14 Vgl. z. B. Barney (Anm. 8), 79: „The sophist's claims are, it seems, offered not to express conviction, but for the sake of professional display – and for money.“ Für einen Versuch der

Angesichts dieser Situation scheint es sinnvoll, eine extensionale Bestimmung zugrunde zu legen: Die Frage, *wer* zur sophistischen Bewegung gezählt wird, lässt sich leichter beantworten. Die Vermischung von Doxographie und Kulturgeschichte macht sich hier darin bemerkbar, dass aus einer unabsehbaren Reihe von weniger wichtigen, „kleinen“ Sophisten oft eine Gruppe von „berühmten“ Sophisten herausgegriffen wird, welche als repräsentativ gelten.¹⁵ So erklären sich viele Schwankungen in den konkreten Aufstellungen, aber doch auch, dass ein harter Kern identifizierbar ist. Diels und Kranz, die die Arbeitsgrundlage eines Großteils der Forschung liefern, führen Protagoras, Gorgias, Prodikos, Antiphon, Hippias, Kritias und Thrasymachos namentlich auf.¹⁶ Diese sieben werden in fast allen heute kursierenden Aufstellungen genannt, selbst wenn die Liste dann geringfügig abgeändert wird. Dabei kommen z. B. Kallikles, Dionysodoros oder Euthydemos gelegentlich hinzu, Kritias und Thrasymachos werden am häufigsten aussortiert.¹⁷ Insgesamt darf man deshalb sagen, dass die Sophistik am prominentesten durch *Protagoras, Gorgias, Prodikos, Antiphon* und *Hippias* repräsentiert wird.

Auf welchem Fundament steht diese Aufstellung? Im 5. Jahrhundert wäre das Etikett *sophistēs* kaum unterscheidungskräftig genug gewesen, um eine besondere Gruppe zu umgrenzen oder gar einen geistigen Standpunkt zu markieren: Zunächst eine neutrale Bezeichnung für „Weise“ oder „Gelehrte“, konnte sich das Wort später auf alle Personen beziehen, die als Lehrer auftraten. Selbst im 4. Jahrhundert, als es endgültig Schimpfwort war, bezog es sich naturgemäß auf den *jeweiligen* Gegner. So wird man zunächst sagen müssen, dass die „berühmten Sophisten“ letztlich vor allem jene sind, die als Gegner des *Sokrates* gelten. Doch obwohl Platons Einfluss außer Frage steht, bilden sich die kanonischen Auflistungen doch erst langsam heraus. Das offensichtlichste Beispiel dafür ist Antiphon: Es ist nicht sicher, ob der Redelehrer dieses Namens, der bei Platon erwähnt wird, mit dem später als Sophisten bekannten Antiphon identisch ist; und fest steht, dass sich die-

Klarstellung vgl. James Fredal, „Why Shouldn't the Sophists Charge Fees?“, in: *Rhetorical Society Quarterly* 38/2 (2008), 148–170.

- 15 Vgl. noch George B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Mass. 1999 [1981], 42; nach demselben Prinzip verfährt z. B. de Romilly (Anm. 13), 2.
- 16 Vgl. Hermann Diels/Walther Kranz (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde., Berlin 1954, Abt. 79 bis 90: Unter der Überschrift „C. Ältere Sophistik“ werden hier in einer separaten Rubrik neben den genannten noch die kaum greifbaren Figuren Lykophron und Xenias sowie die später entdeckten *Dissoi logoi* und der Anonymus Iamblichii aufgeführt. Diese Liste ist, mit geringfügigen Abweichungen, auch die Grundlage von Rosamond Kent Sprague (Hg.), *The Older Sophists*, Columbia 1972, von John Dillon/Tania Louise Gergel (Hg.), *The Greek Sophists*, London 2003 sowie von Thomas Schirren/Thomas Zinsmaier (Hg.), *Die Sophisten. Ausgewählte Texte*, gr.-dt., Stuttgart 2003; die neueste französische Ausgabe hält sich ebenfalls an diese Aufstellung: vgl. Jean-François Pradeau (Hg.), *Les Sophistes. Écrits complets*, 2 Bde., Paris 2009.
- 17 Zum Zweifel an Thrasymachos vgl. schon, Philostratos, *Vitae sophistarum*, I 492–503; zum Zweifel an Kritias z. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Anm. 15), 52.

se Kategorisierung ohne Xenophon nicht durchgesetzt hätte.¹⁸ Kritias und Thrasymachos wiederum firmieren bei Platon nicht als Sophisten. Andersherum ist Protagoras, der sich bei Platon selbst als „Sophist“ bezeichnet, dennoch ein Bestandteil der Philosophiegeschichte geblieben; er ist der einzige der genannten prominenten Sophisten, der einen Platz bei Diogenes Laertius findet.¹⁹

Nicht einmal die platonischen Vorgaben also sind so verlässlich, wie man meinen mag. Dies deutet bereits darauf hin, dass Aufstellungen wie die von Diels und Kranz ganz den historiographischen Konventionen geschuldet sind. Ein weiteres Phänomen unterstreicht dies: Obwohl die modernen Darstellungen einen Kernbestand von Sophisten erkennen lassen, kommt es sofort zu einer Entgrenzung, sobald die Üblichkeiten kritisch hinterfragt werden. Am deutlichsten zeigt sich dies an den wiederkehrenden Diskussionen zu der Frage, wie eine Trennlinie zwischen den Sophisten und *Sokrates* gezogen werden kann: Dabei wurde wiederholt auf die irritierende Tatsache verwiesen, dass Sokrates in einigen antiken Quellen, am markantesten in Aristophanes' *Wolken*, ebenfalls als Sophist gehandelt wird. Geht man solchen Hinweisen nach, erweist sich die sachliche Grenzziehung zwischen Sophistik und Sokratic oder Eristik und Dialektik als höchst schwierig.²⁰ Ein anderes Beispiel der Entgrenzung liefert Kerferd, der der Liste von Diels/Kranz, neben Sokrates und einigen kleinen Sophisten, noch die medizinischen Schriften des 5. Jahrhunderts hinzufügen will.²¹

So wird von Anfang an spürbar, dass das konkrete Bild, das sich die Philosophie von der Sophistik macht, auf einem sehr schwachen Fundament steht. Der Hauptvorgang scheint zunächst die Umdeutung der kulturgeschichtlichen Erscheinung berufsmäßiger Lehrer zu einer geistigen Bewegung zu sein, welche durch eine Handvoll von Figuren repräsentiert wird, die als Opponenten des Sokrates einen gewissen Bekanntheitsgrad erreicht haben. Diese Diagnose wird sich vertiefen lassen: Auch die Lehren der „berühmten Sophisten“ zeugen weder von einer einheitlichen Denkweise noch von einer antiphilosophischen Gesinnung. Um aber zu verstehen, warum sich die traditionelle Sichtweise bis in die jüngste Gegenwart hinein halten konnte, ist noch ein kurzer Blick auf das Bild der Sophistik in der modernen Philosophie nötig: Es wird oft gesagt, dass es seit Hegel und Grote zu einer „Rehabilitation“ der Sophistik gekommen ist, auch wenn hinzugefügt wird, dass

18 Die Stelle bei Platon ist *Menexenos* 236a, bei Xenophon *Memorabilia* I 6; zu den besonderen Schwierigkeiten bei Antiphon vgl. Gagarin, *Antiphon* (Anm. 11), bes. 40–44.

19 Vgl. Platon, *Protagoras* 314e–316a. – Die anderen der genannten Sophisten werden bei Diogenes Laertius nicht einmal dort erwähnt, wo er explizit auf das Thema eingeht: vgl. *Vitae philosophorum*, Prooemium 12; zu Protagoras ebd., IX, 8.

20 Vgl. z. B. Alexander Nehamas, „Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic. Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry“, in: *History of Philosophy Quarterly* 7/1 (1990), 3–16; für eine allgemeine Einordnung vgl. Paul Woodruff, „Socrates among the Sophists“, in: S. Ahbel-Rappe/R. Kamtekar (Hg.), *A Companion to Socrates*, Oxford 2006, 36–47.

21 Vgl. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Anm. 15), 42–58, bes. 57 f.

diese kein durchschlagender Erfolg war.²² Es spricht aber einiges dafür, dass gerade auch die Rede von der Rehabilitation die traditionelle Opposition von Philosophie und Sophistik zementiert hat.

III. Die „Rehabilitation“ der Sophistik seit Hegel

Wie bemerkenswert Hegels positive Bewertung der sophistischen Bewegung war, wird sichtbar, wenn man sie im Kontext ihrer Zeit betrachtet. Zwar hatte schon Tennemann dem Thema ein Kapitel in seiner Philosophiegeschichte gewidmet; dieses war jedoch noch ganz ungebrochen getragen von der Absicht, die Philosophie als Sache der Wissenschaft und uneigennütigen Wahrheitssuche von der Sophistik als Sache des Scheins und der Ruhmsucht abzuheben.²³ Vor diesem Hintergrund wird klarer, was Hegels Bemühung bedeutete, den „schlimmen Sinn“ der Sophistik aufzuheben und ihr Auftreten „von seiner *positiven*, eigentlich *wissenschaftlichen* Seite“ zu sehen.²⁴ Diese Seite erschließt sich Hegel zufolge vom Begriff der *Bildung* her: In den Lehren der Sophistik werde erstmals ein Standpunkt bezogen, von dem aus die Welt nicht als Vielfalt des Wissbaren, sondern unter dem einheitlichen Gesichtspunkt von „Geistesbildung überhaupt“ angeeignet werden kann.²⁵ Hegel zögert deswegen nicht, die Sophisten als „spekulative Philosophen“ und Denker der „Aufklärung“ zu charakterisieren.²⁶ Da er dabei generisch spricht, muss freilich auch er mit Protagoras und Gorgias zwei „berühmte“ Sophisten herausheben, um den geistigen Standpunkt dieser Bewegung bestimmen zu können:²⁷ Dabei tritt Platons Protagoras als Zeuge für das Bildungsanliegen auf – ein Umstand, der noch einmal den Sonderstatus zu unterstreichen scheint, den Protagoras seit Diogenes Laertius beansprucht. Erstaunlicher ist noch, dass Gorgias' berüchtigte Rede über das Nichtseiende, die bei Tennemann noch ein „Denkmal der Eitelkeit“ war, nun als „reine Dialektik“ gelobt und ausführlich behandelt wird.²⁸ Auch wenn Hegel zwei Hinsichten unterscheidet, nach denen die Sophisten

22 Vgl. etwa Barney (Anm. 8), 78.

23 Vgl. Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Leipzig 1798, 346: „Nicht reines Interesse für Wahrheit und Wissenschaft lag ihren Bestrebungen, Untersuchungen und Vorträgen zum Grunde, sondern alle ihre Geisteskräfte, Talente und Einsichten waren einem politischen Geiste des Eigennützes unterworfen. Dünkel, Großsprecherei, der Schein von untrüglichen Einsichten und von Wissenschaft, die Jagd auf Alleswisserei, dies waren die charakteristischen Züge, welche die Sophisten im Allgemeinen auszeichneten [...]“

24 Hegel (Anm. 3), 409.

25 Vgl. Hegel (Anm. 3), 409–415. – Zum Bildungsaspekt in der Sophistik vgl. auch Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Bd. 1, Berlin 1959 [1936], bes. 364–418.

26 Hegel (Anm. 3), 412 und 410.

27 Vgl. Hegel (Anm. 3), 427f.

28 Tennemann (Anm. 23), 373 und Hegel (Anm. 3), 435 und 436–441.

zur Philosophie gehören und „ebenso auch nicht“ zu ihr gehören,²⁹ so ist von einem Antagonismus von Sophistik und Philosophie bei ihm doch eigentlich nichts zu spüren.

Für die Neubewertung der Sophistik in George Grotes *History of Greece* sind die Aspekte der Bildung und der Aufklärung ebenfalls zentral; Grote betont außerdem die Bedeutung der Demokratisierung Griechenlands. Entscheidender aber ist, dass er nicht nur, wie Hegel, die Antagonismusannahme, sondern darüber hinaus auch die Einheitsannahme aufgibt: Die Sophistik wird als gesamtgesellschaftliche Erscheinung verstanden, die in den Kontext geschichtlicher Entwicklungen gestellt werden muss. So sei die Herausbildung von Rhetorik und Dialektik ein generelles Phänomen jener Zeit, das sich auch bei Empedokles, Zeno oder Parmenides beobachten lasse.³⁰ Grote warnt daher eindringlich davor, sich von der späteren Bedeutung von *sophistēs* irreführen zu lassen; die semantische Verschiebung des 4. Jahrhunderts dürfe nicht dazu verleiten, ein Phänomen in das 5. Jahrhundert hineinzu projizieren, das es so nie gegeben hat. Es resultiert schließlich die Auffassung, dass es generell problematisch ist, von „der Sophistik“ zu sprechen:

„It is impossible [...] to predicate anything concerning doctrines, methods, or tendencies common and peculiar to all the Sophists. There were none such; nor has the abstract word – ‚Die Sophistik‘ – a real meaning, except such qualities (whatever they may be) as are inseparable from the profession or occupation of public teaching.“³¹

Die beiden Vorstöße von Hegel und Grote bilden in Beiträgen zur Sophistik im 20. Jahrhundert eminent wichtige Bezugspunkte; und es ist üblich geworden, sie als Beginn einer „Rehabilitation“ der Sophistik zu werten. Dies sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Hegels entschieden apologetischer Ton keine wirkliche Fortsetzung findet.³² Noch weniger hat Grotes radikaler Zweifel daran, dass es sachlich gerechtfertigt ist, von einer einheitlichen Lehre der Sophistik zu sprechen, Akzeptanz gefunden; hier verdeckt die Rede von der „Rehabilitation“ sogar eine seiner zentralen Thesen. In der nach Hegel und Grote üblichen Versicherung, dass die Sophistik besser gewesen sei als ihr Ruf, wird ihre Ausgrenzung aus der Philosophie keineswegs aufgehoben, sondern oft gerade fortgeschrieben. Das Sophistik-

29 Hegel (Anm. 3), 427.

30 Vgl. George Grote, *A History of Greece. From the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary With Alexander the Great*, London 1907 [1846–1856], Bd. VII, 23–27.

31 Ebd., 53.

32 Dies gilt besonders für die angloamerikanische Diskussion, nachdem Kerferd in seiner einflussreichen Darstellung behauptet hat, die Sophisten repräsentierten bei Hegel nicht mehr als eine Phase des „Subjektivismus“: vgl. *The Sophistic Movement* (Anm. 15), 6–8. Obwohl sich diese Lesart nur sehr eingeschränkt mit dem übereinbringen lässt, was man bei Hegel findet, wird sie gern kritiklos übernommen, so z. B. bei Noburu Notomi, „The Sophists“, in: J. Warren/Fr. Sheffield (Hg.), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, New York 2014, 94–110, 97.

bild des 20. Jahrhunderts ist deutlich durch eine Ambivalenz geprägt: Die Sophistik wird zwar nicht mehr aus der *Geschichte* der Philosophie ausgeschieden, sie wird aber auch nicht wirklich als *Teil* der Philosophie verstanden. – Dies sei an einigen Stationen verdeutlicht.

Zeller betont den geistigen Fortschritt, den die Einsicht in den konventionellen Charakter von Sitten und Denkweisen bedeutete, ist aber davon überzeugt, dass diese Einsicht zuerst einen wissenschaftlichen und sittlichen Relativismus mit sich bringen musste, der erst mit Sokrates endet.³³ Die Sophistik wird so zum notwendigen Übel auf dem Weg zur Philosophie: Die Reflexion auf den menschlichen Geist, die sie von der alten Naturphilosophie unterscheidet, konnte nicht gleich „auf die rechte Art“ erfolgen; die Philosophie musste zwischenzeitlich „zur Sophistik“ werden.³⁴ Die Differenz zwischen dem einen und dem anderen ist dabei kategorisch scharf gefasst: Die *Philosophie* habe die *Natur* zum Gegenstand, bediene sich der *deduktiven* Methode und betrachte Erkenntnis als *Selbstzweck*; die *Sophistik* hingegen habe die *Kultur* zum Gegenstand, bediene sich der *induktiven* Methode und betrachte Erkenntnis als *Mittel*.³⁵ Diese Art der Abgrenzung wird in der Folge großen Einfluss gewinnen. So übernimmt Nestle diese Unterscheidungsprinzipien exakt.³⁶ Und beide – Zeller und Nestle – lieferten offenbar auch die Argumente für die Einteilung, die Diels und Kranz für ihre Fragmentsammlung gewählt haben, die bis heute die wichtigste Grundlage für die Arbeit an der vorsokratischen Philosophie ist. Jedenfalls sind die Hinweise auf die beiden Autoren die einzigen Antworten, die man findet, wenn man sich bei Diels und Kranz nach sachlichen Kriterien für ihre Einteilung umsieht.³⁷

Das bestätigt, dass die Stilisierung der Sophistik zur Antithese der Philosophie ganz auf dem Boden von Konventionen steht. Einher geht sie so gut wie immer mit der Meinung, die Sophisten hätten sich, anders als die Philosophen, primär für *Rhetorik* interessiert. Die Rhetorik liefert der Sophistik die vermeintliche Einheit, durch die sie sich in die Geschichte des Denkens eingliedern lässt; gleichzeitig liefert sie den Grund, sie aus der Philosophie auszuschneiden. Wie tief verwurzelt diese Anschauung ist, lässt sich gerade an den wohlwollendsten Behandlungen

33 Vgl. Zeller (Anm. 12), 1278–1291. – Für eine ganz ähnliche Erzählung vgl. B. A. G Fuller, *History of Greek Philosophy. The Sophists, Socrates, Plato*, Westport 1968 [1931], bes. 1–3.

34 Zeller (Anm. 12), 1286 und 1291.

35 Vgl. ebd., 1291–1295.

36 Vgl. Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1942 [1940], 262f. Es nimmt dem Antagonismus nichts von seiner Schärfe, wenn Nestle der Sophistik dennoch zugutehält, sie sei keine formale Überredungskunst gewesen, sondern eine „Quelle der Kulturforschung, der Staatsphilosophie, einer vielverzweigten Fachschriftstellerei, der Pädagogik und aller höheren Bildung, kurz der ‚Humanitas‘“ (ebd., 261).

37 Vgl. Diels/Kranz (Anm. 16), Bd. I (Vorrede zur 4. Aufl.), X und Bd. II (Nachtrag), 425.

zum Thema sehen. Guthrie erklärt 1969 in seiner Philosophiegeschichte, dass er seine ursprünglich auf fünf Bände geplante Darstellung auf sechs Bände erweitern musste, nachdem ihm aufgegangen war, dass die Sophisten und Sokrates gemeinsam Teil eines *Fifth-Century Enlightenment* waren; dies habe die Einbeziehung von „figures not usually reckoned as philosophers“ erforderlich gemacht.³⁸ Guthrie bezieht sich auf eine kulturelle Situation, die alle Denker dieser Zeit teilen und die durch ein wachsendes Interesse an praktischen Fragen sowie die Einsicht in die konventionelle Verfasstheit von Sitten und Gesetzen geprägt ist. Diese Situation bleibe ohne die Sophisten unverständlich. Damit ist Guthrie einer der wenigen, die die Sophisten nicht als Randphänomen der Philosophiegeschichte, sondern geradezu als Philosophen behandeln. Dennoch stellt er weder die generische Rede vom Sophisten in Frage, noch die Gewissheit, dass das Erkennungszeichen dieser Bewegung die Rhetorik sei:

„There was [...] one art which all the Sophists taught, namely rhetoric, and one epistemological standpoint which all shared, namely a scepticism according to which knowledge could only be relative to the perceiving subject. The two were more directly connected than one might think.“³⁹

Diese Festlegung bleibt auch andernorts verbindlich, wo sich die Philosophie den Sophisten eingehend widmet, und macht die wichtigste Klammer aus, die Einheit unter ihnen herstellt: Für Classen etwa steht fest, dass die Sophisten ihre Studien „for rhetorical purposes“ betrieben, und zwar „even at the expense of truth“, so dass es „more or less accidental“ gewesen sei, „when some of these investigations rendered philosophically important results“.⁴⁰ Auch in Jacqueline de Romilly wert-schätzender Behandlung bleibt gesetzt, dass die Bildungspraxis der Sophisten eine rhetorische Ausbildung war: Dabei interpretiert sie diese rein technisch und bestreitet jeden Zusammenhang mit späteren rhetorischen Bildungsprogrammen.⁴¹ Die Rhetorikannahme prägt bis in die jüngste Gegenwart hinein die Kompendien. So wird in der Neuausgabe des Ueberweg über die Sophisten zwar wohlwollend gesagt, man solle sich „hüten, ihre Verdienste um griechische Bildung und Wissenschaft zu unterschätzen“, aber gleichzeitig daran festgehalten, dass die Sophistik allein auf eine Redekunst zielte, „deren geschickte Ausübung vor allem politische Erfolge verbürgte: die Rhetorik“.⁴² Diese Form der Rehabilitation, bei der die intellektuelle Substanz „der Sophistik“ wie selbstverständlich an der Philosophie

38 W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. Vol. III: The Fifth Century Enlightenment*, Cambridge, Mass. 1969, xii.

39 Guthrie (Anm. 38), 50.

40 Carl Joachim Classen, „The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries“, in: ders. (Hg.), *Die Sophistik*, Darmstadt 1976, 215–247, hier 246f.

41 Vgl. de Romilly (Anm. 13), Kap. 3.

42 Hellmut Flashar (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie (Ueberweg). Die Philosophie der Antike*, Bd. 2/1, Basel 1998, 4.

gemessen wird und die stets dazu ermahnt, es mit der Wertschätzung nicht zu übertreiben, ist im 20. Jahrhundert weit verbreitet. Classens Plädoyer für eine abgewogene Bewertung der Sophisten, die ihre „positiven Seiten“ würdigt, aber ihre „negativen Seiten“ bloß nicht vergessen soll, darf als typisch dafür gelten.⁴³

Erst als Kerferd etwas später fragt, wie die Sophisten „at an integral rather than a trivial level“ in die Philosophiegeschichte aufgenommen werden können,⁴⁴ verlieren sich langsam zwei der Voraussetzungen, die die ganze Betrachtungsweise tragen: Nicht nur wird nun die alte Gewissheit in Frage gestellt, die Sophistik müsse etwas von der Philosophie grundlegend Verschiedenes sein. Es gerät nun überhaupt in Zweifel, dass es sich um ein einheitliches Phänomen handelt, was sich nicht zuletzt in der methodischen Forderung niederschlägt, die Untersuchung der Sophistik im Allgemeinen zugunsten von einzelnen Studien individueller Sophisten aufzugeben.⁴⁵ Zwar bleibt Kerferd in seiner 1981 erschienenen Monographie *The Sophistic Movement*, die häufig als solideste Gesamtdarstellung gilt, seiner eigenen methodischen Maxime nicht treu. Dennoch setzt sich der Perspektivwechsel fort: Die Verbannung der Sophistik aus der Philosophie, so zeigt Kerferd, ist durch nichts gerechtfertigt; sie ist vor allem deswegen so grundfalsch, weil es die Sophistik, nicht das vorsokratische Denken war, mit der die Methoden der klassischen Philosophie beginnen. Es gibt eine kontinuierliche Entwicklung von der Antilogik zur Dialektik, von Zenon von Elea und der sophistischen Zeit bis zu Sokrates und Platon.⁴⁶ „For Plato, though he does not like to say so, antilogic is the first step on the path that leads to dialectic.“⁴⁷ So deutet sich bei Kerferd an, dass sowohl die Annahme der Einheitlichkeit der Sophistik als auch die eines Antagonismus von Sophistik und Philosophie im Verschwinden begriffen ist. Kerferd geht dabei zwar weiter von einer rhetorischen Tätigkeit der Sophisten aus. Die stereotype Vorstellung von der sophistischen Überredungskunst aber hat bei ihm schon keinen Platz mehr.⁴⁸ In der Rhetorikforschung seit den 1990er Jahren wird sich diese Tendenz fortsetzen, indem auch die dritte der traditionellen Annahmen fragwürdig wird: dass die Sophistik eine Form der *Rhetorik* war.

43 Vgl. Carl Joachim Classen „Einleitung“ in: ders. (Hg.), *Die Sophistik*, Darmstadt 1976, 1–18, bes. 5–9.

44 George B. Kerferd, „The Future Direction of Sophistic Studies“, in: ders. (Hg.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden 1981, 1–6, hier 6.

45 Vgl. Kerferd, „The Future Direction of Sophistic Studies“ (Anm. 44), 3.

46 Vgl. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Anm. 15), 61–67 und 173–175.

47 Kerferd, *The Sophistic Movement* (Anm. 15), 67.

48 Vgl. insbesondere das 8. Kapitel von Kerferd, *The Sophistic Movement* (Anm. 15), 78–82.

IV. Revisionen der Rhetorikgeschichte seit den 1990er Jahren

Der traditionellen Version von den Anfängen der Rhetorik in Griechenland im 5. Jahrhundert v. Chr. steht inzwischen die Behauptung gegenüber, dass sich das, was wir bis heute „Rhetorik“ zu nennen gewohnt sind, nicht vor dem 4. Jahrhundert v. Chr. zu entwickeln begonnen hat. Vertreten haben diese Auffassung insbesondere Thomas Cole und Edward Schiappa.⁴⁹ Evident wird ihr Korrekturvorschlag dadurch, dass schlicht und einfach keine unabhängigen Belege zu finden sind, die die Standardversion vom Anfang der Redekunst wirklich stützen; für sie muss man stets auf spätere Quellen zurückgreifen – auf solche, die den platonischen und aristotelischen Einfluss bereits in sich aufgenommen haben. Schiappa listet akribisch auf, welche Annahmen er von dieser Beweislage betroffen sieht:⁵⁰ Die gesamte Geschichte von der Rhetorik als einer sizilianischen Erfindung, die in den Gerichtshöfen ihre ersten Erfolge feiert, lasse sich angesichts der Textbefunde nicht halten; der Mythos von den frühen Redelehrern Corax und Teisias stehe ebenso zur Kritik wie die so oft wiederholte Erzählung von den Handbüchern der Rhetorik, die in diesen Anfängen verfasst worden sein sollen. Schließlich muss auch die Annahme, die sophistischen Lehrer hätten „Rhetorik“ unterrichtet, zumal in dem Sinne, den man bei Platon findet, revidiert werden.

Der philologische Befund ist dabei recht eindeutig: Ein sprechendes Beispiel für die Beobachtungen von Cole und Schiappa ist der Umstand, dass das Wort *rhētorikē* seinen ersten Auftritt bei Platon hat. Die Stelle im *Gorgias*, an der Sokrates von „*tēn kaloumenēn rhētorikēn*“ spricht, von dem, was „die Redekunst genannt wird“, wird als erste Belegstelle behandelt.⁵¹ Man hätte die Formulierung entsprechend so zu hören, dass das Neue und Ungewohnte dieses Ausdrucks noch mitklingt. Für den Ausdruck *technē tōn logōn* gilt ganz ähnliches: Auch wenn er sich etwas früher nachweisen lässt als der Ausdruck *rhētorikē*, ist er den Repräsentanten der Sophistik noch nicht geläufig.⁵² Man darf folglich sagen, dass die Praxis der Rede im 5. Jahrhundert noch nicht als *technē* erläutert und nicht ausdrücklich als *technē* begriffen wurde. Dabei ist es sehr wahrscheinlich, dass eine Lehre, die darauf zielt, die gegebene Praxis der Rede auf der Basis eines Regelsystems zu elaborieren, als *technē* bezeichnet worden wäre: Dieses Wort ist in der zweiten

49 Vgl. Edward Schiappa, *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, 2. Aufl., Columbia 2003 [1991]; Thomas Cole, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore/London 1995 sowie Edward Schiappa, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven/London 1999.

50 Vgl. Schiappa, *Beginnings* (Anm. 49), 4–10.

51 Platon, *Gorgias* 448d; vgl. dazu Cole (Anm. 49), 2f. sowie Schiappa, *Beginnings* (Anm. 49), 14–23. Einige Evidenzen sprechen dafür, dass *rhētorikē* sogar eine Prägung von Platon selbst sein könnte; vgl. Edward Schiappa, „Did Plato Coin *Rhētorikē*?“, in: *American Journal of Philology* 120 (1989), 460–473.

52 Vgl. Schiappa, *Beginnings* (Anm. 49), 22f.

Hälfte des 5. Jahrhunderts die gängige Bezeichnung für eine systematische Kunstlehre; in den Medizindiskursen dieser Zeit ist es allgegenwärtig.

Cole und Schiappa argumentieren nachdrücklich dafür, dass das späte Erscheinen der *rhētorikē* keine Äußerlichkeit ist und es auch der Sache nach keine Kunstlehre der Rede vor dem 4. Jahrhundert gegeben hat. Man darf dies so verstehen, dass es beiden zufolge ein Fehler ist, die sophistischen Logoslehren *formal* auszulegen: Erstens gab es während der Zeit der Sophistik noch keine Redelehre im Sinne einer *Disziplin* der Rhetorik. Will man die Redepraxis dieser Zeit überhaupt als Rhetorik ansprechen, so hätte man von einer „vordisziplinären“ Rhetorik auszugehen.⁵³ Das beinhaltet auch, dass es noch kein Kontrastverhältnis zwischen der Rhetorik und „anderen Disziplinen“ wie der Philosophie geben konnte.⁵⁴ Zweitens setzt der formale Rhetorikbegriff *analytische Trennungen* voraus, die zur fraglichen Zeit so noch nicht gemacht wurden: Die für die rhetorischen Kunstlehren so wesentlichen Separierungen von „Stil und Inhalt“, „Zeichen und Gedanke“ oder „Wahrheit und Wahrheitsvermittlung“ bilden sich erst später heraus.⁵⁵ Eine von ihren Sachthemen abgehobene Betrachtung der bloßen Form der Rede ist den Denkern des 5. Jahrhunderts ebenso fremd wie die zergliedernde Betrachtung von Sprecher und Rede. Dies legt es drittens nahe, dass das distanzierte, *instrumentelle* Verhältnis zur Rede, das die Gegner der Sophisten seit je monieren, noch gar nicht ohne weiteres möglich war. Die Anschauung, dass diese die Rede als bloßes Mittel ansehen, das zu beliebigen Zwecken gebraucht werden kann, beruht ebenfalls auf der Überzeugung, die Sophistik habe ein formales Verhältnis zum rhetorischen Logos ausgebildet, in der die Praxis der Rede gedanklich objektiviert wird. Es lässt sich aber argumentieren, dass die Möglichkeit einer solchen Stellung zum Logos frühestens bei Platon klar zu Bewusstsein kommt.⁵⁶ Wenn die Rhetorik für Aristoteles später das Vermögen ist, das Glaubwürdige (*pithanon*) jeder Sache zu „erkennen“ (*theōrēsai*),⁵⁷ so definiert er sie schon durch eine uninteressierte Stellung zur Rede; diese Perspektive hat zur Zeit der Sophistik jedoch noch keinen Platz.

Welches *positive* Bild der Sophistik ist nun angesichts dieser Befunde zu zeichnen? Während sich ihre philologischen Befunde weitgehend decken, kommen Cole und Schiappa zu äußerst unterschiedlichen Bewertungen dieser Befunde: Cole liefert vor allem ein Beispiel dafür, welche Verlegenheit entstehen kann, wo die alte Deutung der sophistischen Redepraxis in sich zusammenfällt, ohne dass eine Alternative greifbar ist: Indem die Möglichkeit einer nichtformalen Redelehre

53 Für eine solche (vorsichtigere) Neudeutung vgl. Richard L. Enos, *Greek Rhetoric before Aristotle*, Prospect Heights 1993; zur Diskussion vgl. auch Michael Gagarin, „Background and Origins: Oratory and Rhetoric before the Sophists“, in: I. Worthington (Hg.), *A Companion to Rhetoric*, Malden, Mass. 2007, 27–36.

54 Vgl. Schiappa, *Beginnings* (Anm. 49), 23.

55 Vgl. Cole (Anm. 49), exemplarisch 11–13.

56 Vgl. ebd., 3.

57 Aristoteles, *Rhetorik* 1355b.

für Cole gar nicht erst in Frage kommt, zieht er den Schluss, dass die Sophistik, da sie nicht Rhetorik war, *gar keine* in irgendeiner Weise reflektierte Redepraxis gewesen sein kann. Das Geschäft jeder Rhetorik sei allein die Rationalisierung der Rede und der kalkulierte Transport von Inhalten, was eine strenge Trennung von Form und Inhalt voraussetzt.⁵⁸ Da das dafür nötige Abstraktionsniveau erst im 4. Jahrhundert erreicht wird, im Zuge der Entstehung der Philosophie, müssen Philosophie und Rhetorik Cole zufolge gleichzeitig beginnen: Platon und Aristoteles erweisen sich überraschenderweise als „the true founders of rhetoric as well as of philosophy“.⁵⁹ Die Sophistik hingegen fällt nun in eine ganz und gar vorrhetorische und das heißt hier: *vorreflexive* Zeit, die Cole als Zeit der Konventionen und unkritischen Sitten, der rituellen Wiederholungen und der unproblematisierten Kommunikation darstellt. Cole spricht der Sophistik mit dem rhetorischen Bewusstsein also gleichzeitig ihren aufklärerischen Charakter ab und interpretiert sie als bloße Weiterführung der mythopoetischen Tradition. In dieser Perspektive ist die Sophistik von Dichtung kaum noch unterscheidbar.⁶⁰

Während die Frage, worin das Eigentümliche der Sophistik liegt, bei Cole so gut wie keinen Raum hat, erlangt sie bei Schiappa neue Aktualität: Wenn sich das Denken der Sophisten nicht als *rhētorikē technē* bestimmen lässt, dann eröffnet sich das Untersuchungsfeld ganz neu. In dieser Sache plädiert Schiappa allerdings dafür, die alte Annahme, es gebe so etwas wie einen bestimmten sophistischen Standpunkt, endlich fallenzulassen. Dass die Rhetorikannahme aufzugeben ist, heißt nicht, dass eine neue Art der Einheit gefunden werden muss; es heißt, dass die Einheitsannahme ebenfalls aufzugeben ist:

„I believe that we should realize the difficulty of identifying a specific and distinct group known as ‚Sophists‘; understand that what the Sophists taught was broader than what is typically understood as Rhetoric; resist reducing the variety of theories, practices, and ideologies of the Older Sophists into *one* Sophistic Rhetoric and instead recognize their diversity [...]“⁶¹

58 In diesem Zusammenhang ist sogar von einer „absolute separability of a speaker’s message from the method used to transmit it“ die Rede: Cole (Anm. 49), 12.

59 Ebd., 29.

60 Cole zieht dabei eine scharfe Grenze zwischen einer traditionalistischen *oralen* Kultur und einer reflexiv gewordenen *skripturalen* Kultur. Damit knüpft er an eine These an, die ähnlich bereits Eric A. Havelock (*Preface to Plato*, Cambridge, Mass. 1963) vertreten hatte. Cole zufolge könne es im Rahmen einer mündlichen Überlieferung keine eigentliche Sprachreflexion geben; diese könne erst einsetzen, wo das Medium der Schrift bestimmend wird (vgl. Cole [Anm. 49], 44–46). Die Sophisten hätten daher bestenfalls Modellreden mit einem sekundären, „pädagogischen“ Wert hervorgebracht. Von solcher „Protorhetorik“ sagt Cole, dass sie keine theoretische Analyse von Kommunikation kannte, ausschließlich illustrieren konnte und keine Mittel gehabt habe, um zu ermitteln, wie kommunikative Ziele erreicht werden können (vgl. ebd., 91–93 oder 111 f.).

61 Schiappa, *Beginnings* (Anm. 49), 50.

Zwar wird man, wie Schiappa festhält, das Interesse für die Fragen des *logos* als ein typisches Merkmal der Denker ansehen dürfen, die als „Sophisten“ gelten.⁶² Dieses Interesse aber hat viel zu unterschiedliche konkrete Ausprägungen, als dass es eine *differentia specifica* sein könnte; am deutlichsten schlägt sich dies darin nieder, dass es die Denker derselben Zeit, die später als „Philosophen“ gelten, mindestens ebenso treffsicher kennzeichnet. Schiappas Empfehlung geht deshalb dahin, dass man von grundlegender Heterogenität ausgehen und die Repräsentanten der sophistischen Bewegung individuell untersuchen sollte; eine seiner zentralen methodischen Forderungen dafür ist die Voraussetzung, dass es so etwas wie einen Antagonismus von Philosophie und Sophistik im 5. Jahrhundert nicht gegeben hat.⁶³ Schiappa ist seiner Maxime treu geblieben, insbesondere indem er ausführliche Einzelstudien zu Protagoras und Gorgias vorgelegt hat, von denen später noch die Rede sein wird. Sein allgemeines Bild „der Sophistik“ hingegen bleibt so zurückhaltend, dass es nicht mehr enthält als das, was jede Beschreibung der kulturellen Gesamtsituation dieser Zeit ebenfalls enthalten würde. Blickt man auf die aktuellen einschlägigen Darstellungen zum Thema, drängt sich der Eindruck auf, dass dies in der Tat die Restsubstanz ist, die vom traditionellen Begriff der „Sophistik“ noch übrig ist. Dabei wendet sich der interessantere Teil der Sophistikforschung denen, die diese Bewegung seit je repräsentieren sollen, gesondert zu.

V. Das Verschwinden des sophistischen Standpunkts

Es ist sichtbar geworden, dass die drei Annahmen der *Einheit* des sophistischen Standpunkts, des *Antagonismus* von Sophistik und Philosophie sowie der Existenz einer sophistischen *Rhetorik*, die das Rückgrat der traditionellen Deutung bildeten, inzwischen erheblich an Glaubwürdigkeit eingebüßt haben. Blickt man unter diesem Gesichtspunkt nun auf die jüngsten Beiträge zum Thema, so wird deutlich, dass sich diese Entwicklung seit der Jahrtausendwende eher noch verstärkt hat. Zwar gibt es nach wie vor viele summarische Darstellungen der Sophistik; und so manche von ihnen bedient sich weiterhin des Verweises auf die Rhetorik, um die Einheit ihres Gegenstands herzustellen.⁶⁴ Aber zweierlei ist auffällig: Erstens hat die generische Rede vom Sophisten ihren bevorzugten Ort heute in philosophischen Handbüchern, in denen das Kapitel zur Sophistik nicht fehlen darf. Dabei ist zu beobachten, dass selbst hier noch eine deutliche Tendenz besteht, sich von der althergebrachten Vorstellung der „sophistischen Rhetorik“ und überhaupt von jeder

62 Vgl. ebd., 54: „The pivotal theoretical term or keyword found in the few surviving doctrinal fragments of the Sophists is *logos* – one of the most equivocal terms in the Greek language.“

63 Vgl. bes. ebd., 63–65.

64 Vgl. exemplarisch Patricia O’Grady, „What is a Sophist?“, in: dies. (Hg.), *The Sophists. An Introduction*, London/New York 2008, 9–20.

Einheitsannahme zu distanzieren. Zweitens gibt es längst eine ganze Reihe solider Einzelstudien zu den auf der Standardliste der berühmten Sophisten verzeichneten Denkern, in denen die drei Annahmen der Einheit, des Antagonismus und der sophistischen Rhetorik eigentlich keine Funktion mehr haben.

Zunächst seien exemplarisch einige Beiträge betrachtet, die das Thema summarisch behandeln: Richard Bett setzt in einem der äußerst seltenen Artikel zur Sophistik, die man in den einschlägigen Zeitschriften zur antiken Philosophie überhaupt findet, mit der generellen Skepsis daran ein, dass es sinnvoll ist, von den Sophisten als einer einheitlichen Gruppe zu sprechen:

„Yet the temptation to speak indiscriminately of ‚the Sophists‘ is one that still requires some effort to resist. Those who have resisted it have sometimes talked as if, on the contrary, the thinkers standardly referred to as Sophists have nothing important in common at all, except perhaps for the teaching of rhetoric. I think that this tendency is also mistaken.“⁶⁵

Betts Bemühungen richten sich dann aber noch einmal darauf, die Einheitlichkeit zu retten: Sein Vorschlag besteht darin, statt der Rhetorik die *ethische Grundhaltung* der üblicherweise als Sophisten klassifizierten Denker zum Merkmal zu machen; in diesen zeige sich „a certain style to think about ethics“.⁶⁶ Bett macht diesen Stil an den Prämissen der Relativität und Variabilität von ethischen Werten fest sowie an der Vermutung, dass sich das, was zunächst als Phänomen der Natur (*physis*) erscheint, bei näherer, empirisch gesättigter Betrachtung als Setzung (*nomos*) erweist. An diesen eher subtilen Merkmalen ließen sich so unterschiedliche Denker wie Protagoras, Gorgias, Prodikos, Hippias, Antiphon, Thrasymachos und die anonymen Sophisten sodann als Repräsentanten ein und derselben Denkweise begreifen.

Dieser Rettungsversuch ist interessant, weil er zeigt, wie dünn die Basis für eine einheitliche Bestimmung der Sophistik inzwischen geworden ist. Dies wird vor allem dann klar, wenn man sieht, dass Bett für seine Sophistikdeutung beinahe ausschließlich auf *platonische* Belege zurückgreift. Abgesehen von einem kurzen Blick auf Antiphon⁶⁷ macht sich Bett nicht die Mühe, seine Auffassung von der Sophistik an den Quellentexten selbst auszuweisen, und man fragt sich an einigen Stellen, wie er seine Deutungen – etwa von Prodikos oder Gorgias – an ihnen hätte ausweisen wollen. So führt sein Versuch nicht über die konventionelle, lose auf Platon beruhende Klassifizierung hinaus. Er zeigt, wie man auch sagen könnte, nur noch einmal, dass selbst Platon keine solide Basis bietet, um eine einheitliche Bestimmung der Sophistik zu gewinnen.

65 Richard Bett, „Is there a Sophistic Ethics?“, in: *Ancient Philosophy* 22/2 (2002), 235–262, hier 235.

66 Ebd., 236.

67 Vgl. ebd., 249.

Überblicksdarstellungen zur Sophistik, die sich ein von Platon unabhängiges Urteil bilden wollen und sich auf die Quellentexte einlassen, bestätigen den Eindruck: Typisch ist, dass der Sophistik bestenfalls eine sehr vage Kontur gegeben wird und die Einheit des Themas explizit in Frage gestellt wird. Gagarin und Woodruff etwa charakterisieren die Sophisten zwar durch eine Ähnlichkeit ihrer Interessen und durch einen gewissen traditionskritischen Zug, sind aber darüber hinaus vor allem von der Heterogenität der Sophistik überzeugt: Das praktische Interesse, das auf den ersten Blick typisch scheint, lässt sich an den überlieferten Texten nicht bestätigen, welche vielfach auf ein Interesse an abstrakten Fragen hindeuten; das Faible für die Rhetorik darf nur als typisch gelten, sofern man diese sehr weit versteht, als ein „inquiring into the nature of discourse or *logos*“;⁶⁸ beim *nomos-physis*-Problem besteht kein Konsens unter den Sophisten; und nicht einmal der Relativismus ist ein zuverlässiges Erkennungszeichen.⁶⁹

Im Überblicksartikel von Notomi im *Routledge Companion to Ancient Philosophy* von 2014 schwingt von Anfang an der Verdacht mit, die Sophistik könne „a mere label“ sein. Der Autor hilft sich schließlich, indem er die Kostenpflichtigkeit des sophistischen Unterrichts zum Unterscheidungsmerkmal macht.⁷⁰ Entgegen dieser Festlegung kann der Autor dann in seiner Darstellung allerdings auf die Annahme, die Sophisten hätten Rhetorik gelehrt, nicht verzichten: „One main skill they taught, the art of speech (*technē logōn*), came to be called the art of rhetoric.“⁷¹ So bleibt die Vorstellung von der Kunst der Überredung einmal mehr unverzichtbar; und solche auffälligen Inkonsistenzen in der Darstellung können den Eindruck erwecken, als sei hier die Einsicht in die sachliche Uneinheitlichkeit des Phänomens mit der Pflicht des Sophistikforschers in Konflikt geraten, einen einheitlichen Überblicksartikel zum Thema abzuliefern.

Zu Unstimmigkeiten kommt es auch dort, wo die Einheitsannahme gerettet und die Exklusion der Sophistik aus der Philosophie beibehalten werden soll: Barney ist sich zwar bewusst, dass eine Bestimmung der Sophistik äußerst schwierig ist. Obwohl das große Interesse für die soziale Welt, eine gewisse Erfahrungsfülle und die Beschäftigung mit Argumentationstechniken ins Auge fielen, seien die sophistischen Lehren doch denkbar unterschiedlich; der gemeinsame Nenner wie etwa die Rhetorik oder der Relativismus fehlt bei Barney.⁷² Dennoch will sie die Sophistik als ein einheitlich bestimmbares Phänomen beschreiben: „The sophistic movement has what we might call *dialectical* unity: the unity of a debate or tradi-

68 Vgl. Michael Gagarin/Paul Woodruff, „The Sophists“, in: P. Curd/D. W. Graham (Hg.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2008, 365–382, hier 370.

69 Vgl. Gagarin/Woodruff (Anm. 68), 373–75.

70 Dies lässt Kritias und Kallikles einmal mehr herausfallen: vgl. Notomi, „The Sophists“ (Anm. 32), 97–100.

71 Ebd., 99; der Autor verweist an dieser Stelle erstaunlicherweise auf Schiappa.

72 Vgl. Barney (Anm. 8), 87–89 und 90–94.

tion, with both the commonality and the diversity, indeed conflict, it implies."⁷³ Dass damit jedoch keine geistige Bewegung, sondern eine geistesgeschichtliche Atmosphäre bezeichnet ist, zeigt sich spätestens dort, wo die Nähe zur mündlichen Überlieferungstradition sowie ein agonistischer Zug als Kennzeichen der Sophistik angeführt werden.⁷⁴ Die Trennlinie zwischen Sophistik und Philosophie, auf die die Autorin einigen Wert legt, wird durch die konkrete Bestimmung des Phänomens eher unterminiert als gerechtfertigt.

Geht man von den Überblicksartikeln nun zu den Einzelstudien über, so gewinnt man einen Eindruck davon, welches Forschungsfeld jede generische Behandlung der Sophistik brach liegen lässt und was gewonnen ist, wenn man die Forderungen Kerferds und Schiappas nach Individualuntersuchungen ernst nimmt. Einige Studien zu den genannten „berühmten Sophisten“ seien hier betrachtet, wobei (a) Protagoras, (b) Gorgias, (c) Antiphon und (d) Prodikos im Mittelpunkt stehen müssen.⁷⁵ Wendet man sich diesen Denkern individuell zu, verliert die Idee, es habe so etwas wie eine generelle sophistische Gesinnung gegeben, auch noch den letzten Rest an Überzeugungskraft.

(a) Dass *Protagoras* eine Sonderstellung innerhalb der Gruppe der Sophisten einnimmt, ist häufig betont worden. Die Hinweise auf seine hohe Reputation, auf sein enges Verhältnis zu Perikles sowie auf Platons respektvolle Behandlung gehören zum festen Repertoire der Darstellungen. Reflektiert wird diese herausgehobene Stellung auch durch die Tatsache, dass er der einzige der fraglichen Denker ist, der bei Diogenes Laertius Berücksichtigung findet; dieser deutet überraschenderweise sogar an, dass es Protagoras war, der die sokratische Methode auf den Weg gebracht habe.⁷⁶ All dies ist nicht zuletzt deswegen erstaunlich, weil Protagoras gleichzeitig oft als „berühmtester“ Sophist oder „Vater der sophistischen Kunst“ gilt.

Wie schon angedeutet, hatte sich Schiappa vor dem Hintergrund seiner Kritik an der Rhetorikannahme in einer Einzelstudie von 1991 zuerst dem Protagoras gewidmet. Dabei war, wie der Titel *Protagoras and Logos* bereits anzeigt, die Frage zu

73 Ebd., 94.

74 Vgl. ebd., 82.

75 Hippias von Elis muss beiseitegelassen werden, da ihm von den berühmten Sophisten in der letzten Zeit am wenigsten Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Eine vereinzelte ältere Arbeit ist: Andreas Patzer, *Der Sophist Hippias als Literaturhistoriker*, Freiburg/München 1986. Darin wird Hippias' Schrift *Synagogē* als ein wichtiges Zwischenstück zwischen Vorsokratik und klassischer Philosophie dargestellt. Dass so Verbindungslinien zwischen Hippias und Protagoras, Heraklit, Xenophanes, Thales und Anaxagoras entstehen, zeigt an, dass die Klassifikation des Hippias als „Sophist“ auch hier schon außer Funktion gesetzt ist.

76 Vg. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* IX 8, 53, wo es über Protagoras heißt: „Dieser setzte auch die sokratische Art der Reden als erster in Gang (οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκίνησε).“ Die Übersetzungen scheuen sich oft, den einfachen Wortlaut dieses Satzes wiederzugeben.

klären, was das protagoräische Denken des *logos* war, wenn es keine formale Redetechnik war. Auf Basis einer gründlichen Untersuchung und Bewertung aller überlieferten Fragmente rekonstruiert Schiappa die Logospraxis des Protagoras als eine Praxis der Bildung, die im Zeichen einer „Demokratisierung der *aretē*“ steht und deren Ziel die staatsbürgerliche Tüchtigkeit ist.⁷⁷ Das Besondere dieser Bildungspraxis sei, dass sie zum ersten Mal auf einer systematischen Reflexion des Logos beruhe: „What made Protagoras revolutionary was his preference for a humanistic *logos* over traditional *mythoi*.“⁷⁸ So ist Schiappa weit davon entfernt, das protagoräische Programm als Gegenentwurf zur Philosophie zu beschreiben. Im Gegenteil ordnet er es in eine allgemeine vorsokratische Tendenz zur Rationalisierung ein: Protagoras suchte „a rational account of discourse, a *logos* of *logos*, and in that sense he was the parent of all subsequent study of language“.⁷⁹

Eine konkret greifbare Gestalt hat die protagoräische Bildungspraxis im Verfahren des *antilegein*. Die diesem Verfahren zugrunde liegende Idee, dass in jeder Sache zwei Reden einander widerstreiten, ist in traditionellen Deutungen ein üblicher Beleg für den relativistischen Unernst der Sophistik. Demgegenüber hatte allerdings bereits Kerferd das *antilegein*, wie gesehen, als solide Vorform der sokratischen Dialektik beschrieben. Ganz ähnlich betont Schiappa, dass die Gegenüberstellung der *logoi* von der Idee geleitet war, dass es stets einen *orthos logos* geben muss. Dass Protagoras bei Diogenes Laertius als Wegbereiter der sokratischen Methode gilt, ist nur solange erstaunlich, wie man nicht in Erwägung zieht, dass seine „antilogische“ Methode der Ermittlung eines *vorzugswürdigen Logos* diene.⁸⁰ Wie wenig diese Entwicklungsgeschichte noch immer gesehen wird, ist ein Beleg für die tiefgreifende Wirkung, die die Annahme des Antagonismus von Philosophie und Rhetorik bis heute hat.⁸¹

In dem 2013 von van Ophuijsen, van Raalte und Stork herausgegebenen Band *Protagoras of Abdera* wird sichtbar, dass die aktuelle Forschung zum Thema den von Kerferd und Schiappa eingeschlagenen Weg weiter fortsetzt.⁸² Mehrere der Beiträge bestätigen den Befund, dass Protagoras' Wirken auf eine staatsbürgerliche Erziehung zur Tugend gezielt und seine Redelehre in diesem Kontext gestan-

77 Vgl. Schiappa, *Protagoras and Logos* (Anm. 49), 168–170.

78 Ebd., 160.

79 Ebd., 162.

80 Vgl. ebd., 162f. – Gagarin bemerkt in *Antiphon* (Anm. 11), 25: „Only Aristophanes speaks of the weaker *logos* winning, and this outcome is clearly motivated by his plot.“

81 Kerferd schreibt dazu ganz treffend in *The Sophistic Movement* (Anm. 15), 34: „Once it is granted that sophists other than Socrates did use the question and answer method, and this surely we must grant, then the degree of Socrates' originality and the degree to which he was influenced by other sophists is both an unanswerable question, and also one of subordinate importance from almost every point of view other than that of Socratic partisanship.“

82 Vgl. Johannes M. van Ophuijsen/Marlein van Raalte/Peter Stork (Hg.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure* (Philosophia Antiqua 134), Leiden/Boston 2013.

den haben muss; sie war eine Kunst, den „richtigen Logos“ zu finden.⁸³ Die Motive der Rhetorik im Sinne einer Kunstlehre der Überredung dienen dabei ebenso wenig zur Erklärung wie die Trennlinie von Philosophie und Sophistik. Noburu Notomi macht in seinem Beitrag geltend, dass Platon diese Trennlinie vor allem deswegen zieht, um den Relativismus, für den Protagoras stehen soll, rigoros aus den Optionen der Philosophie auszuschließen.⁸⁴ In anderen Beiträgen wird erneut darauf hingewiesen, wie heikel es ist, Protagoras überhaupt einen Relativismus zuzuschreiben: So macht Tazuko van Berkel mit Blick auf den *homo-mensura*-Satz darauf aufmerksam, dass das griechische *métron* eine wesentlich weitere Bedeutung hatte, als seine formale Interpretation als „Kriterium der Wahrheit“ abbildet.⁸⁵ Dass die protagoräische Position bestenfalls in einem eingeschränkten Sinn ein Relativismus war, darf inzwischen als weithin akzeptiert gelten.⁸⁶

(b) Im Falle des *Gorgias* könnte man optimistischer sein, dass sich das Stereotyp des Sophisten bestätigen lässt. Im Kontext der traditionellen Interpretation war Gorgias nicht selten das Paradigma des formalen Redekünstlers und Überredungstechnikers. Dieses Bild ist auch in den ersten Detailstudien, mit denen das neuere Interesse an Gorgias einsetzt, noch deutlich präsent.⁸⁷ Selbst Gagarin, der der alt-eingesessenen Rhetorikannahme skeptisch gegenübersteht, bemerkt, Gorgias sei von den Sophisten „the only one whose primary interest may have been the art of speaking“.⁸⁸ Nun muss insbesondere die Lobrede der Helena fraglos als Beleg gelten, dass die Macht der Rede ein zentrales Thema im gorgianischen Denken ist. So ist die zentrale Frage wiederum, was seine Lehre des *logos* genau war, wenn sie noch nicht formale Rhetorik sein konnte.

Thomas Buchheim, der bereits 1989 eine erneuerte und ausführlich kommentierte Studienausgabe zum Thema vorgelegt hat, schreibt Gorgias die Absicht zu, „alle praktischen Möglichkeiten des Menschen in der Sprache zu konzentrieren und zu raffinieren und Sprache so zu einer Art universellem Wirkungsorgan des Men-

83 Vgl. Michele Corradi, „Τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν: Aristotle, Plato, and the ἐπάγγελμα of Protagoras“, in: van Ophuijsen/van Raalte/Stork (Anm. 82), 69–86; Adrian Rademaker, „The Most Correct Account: Protagoras on Language“, in: ebd., 87–111; Paul Woodruff, „Euboulia as the Skill Protagoras Taught“, in: ebd., 179–193.

84 Vgl. Noburu Notomi, „A Protagonist of the Sophistic Movement? Protagoras in Historiography“, in: van Ophuijsen/van Raalte/Stork (Anm. 83), 11–36.

85 Vgl. Tazuko A. van Berkel, „Made to Measure: Protagoras' *metron*“, in: van Ophuijsen/van Raalte/Stork (Anm. 83), 37–67.

86 Vgl. exemplarisch Paul Woodruff, „Rhetoric and relativism. Protagoras and Gorgias“, in: A. A. Long (Hg.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, 290–310.

87 Vgl. Charles P. Segal, „Gorgias and the Psychology of the Logos“, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 66 (1962), 99–155; für eine aktuelle Lektüre vgl. Jonathan Pratt, „On the Threshold of Rhetoric. Gorgias' Encomium of Helen“, in: *Classical Antiquity* 34/1 (2015), 163–182.

88 Gagarin, *Antiphon* (Anm. 11), 23.

schen auszubilden“.⁸⁹ Man versteht diese Absicht jedoch falsch, wenn man die sittliche Verankerung der gorgianischen Redelehre aus den Augen verliert: Die Praxis der Rede steht hier im engen Zusammenhang mit der Idee einer rednerischen *aretē*, die mit der politisch-ethischen *aretē* aufs engste verbunden ist. Der Dreh- und Angelpunkt dieser Redepraxis ist das Gebot, in jeder Situation „das Lobenswerte zu loben und das Tadelswerte zu tadeln“, welches Buchheim auf Pindar zurückführt.⁹⁰ Auch wenn sich diese Ethik durch ihre Situativität von jeder prinzipienorientierten Ethik deutlich unterscheidet, ist sie doch von klaren Vorstellungen davon getragen, was tugendhaft ist und was nicht. So erweist sich auch die gorgianische Redepraxis als ethische Bildungspraxis.

In dieser Perspektive geht der bei Platon erhobene Vorwurf, dass Gorgias über keine *technē* verfüge, dann auf eigentümliche Weise an der Sache vorbei: Die Fähigkeit, *situative* Gebote zu erkennen, ist, wie Buchheim schreibt, „eine Kunst für sich“, die „allein durch Übung zu erwerben ist“.⁹¹ Gorgias' Unternehmen erweist sich gerade dann als Bildungsprogramm, wenn man sieht, dass er *keine* bloße Kunstlehre der Rede entwickeln will. Dies fügt sich in die allgemeine Diagnose, dass die Sophisten nicht auf Überredung zielten, die Gagarin im Ausgang von Gorgias entwickelt.⁹² Sie lässt sich dahingehend vertiefen, dass sich beim historischen Gorgias sogar ein Misstrauen gegenüber einer möglichen *technē logōn* abzeichnet.⁹³ Man hat daher davon auszugehen, dass es auch für Gorgias darauf ankam, jeweils den richtigen *logos* zu finden. Obwohl sich das Verständnis von *alētheia*, das sich bei ihm abzeichnet, vom geläufigen Wahrheitsverständnis deutlich unterscheidet, ist es doch keineswegs auf eine sekundäre ästhetische Qualität reduzierbar.⁹⁴ Und obwohl er offenbar eine „antifundamentalistische Epistemologie“ vertritt, wie Scott Consigny in seiner 2001 publizierte Monographie betont,⁹⁵

89 Thomas Buchheim, „Einleitung“, in: ders. (Hg.), *Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonien*, gr.-dt., Hamburg 2012 [1989], IXf.

90 Vgl. ebd., bes. XXVI–XXXI.

91 Ebd., XXXII.

92 Vgl. Michael Gagarin, „Did the Sophists Aim to Persuade?“, in: *Rhetorica* 19 (2001), 275–291, z. B. 290: „For the most part the Sophists treated persuasion as ineffective or harmful, and they distanced themselves and their *logoi* from it.“

93 Vgl. dazu Andrew Ford, „Sophists without Rhetoric: The Arts of Speech in Fifth-Century Athens“, in: Y.L. Too (Hg.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden 2001, 85–109, bes. 95f. sowie auch Verf. „Die Praxis der wahren Rede nach Gorgias. Zur Rekonstruktion des sophistischen Ethos“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 39/2 (2014), 109–131, bes. 112–114.

94 Vgl. dazu Vessela Valiavitcharska, „Correct Logos and Truth in Gorgias' Encomium of Helen“, in: *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 24/2 (2006), 147–161, etwa 155: „For Gorgias then, correctness of speech goes beyond the effectiveness of language and is perhaps best described as a kind of ethical speech.“

95 Vgl. Scott Consigny, *Gorgias. Sophist and Artist*, Columbia 2001.

so wäre es doch ein Irrtum zu glauben, dass der gorgianische Logos keine Maßstäbe kennt.

So wäre auch Gorgias in die allgemeine Entwicklung des 5. Jahrhunderts v. Chr. einzuordnen, in der die Idee einer Bildung zur *aretē* mit Mitteln des Diskursiven Verbreitung findet. Er gehört in ein Logosdenken, das noch keine Formalisierung der Rede betreibt, aber auch nicht mehr Dichtung ist. Schiappa hatte Gorgias in seiner Einzelstudie als einen *Prosa-Rhapsoden* charakterisiert, als Übergangsfigur zwischen der alten Kultur der Dichter und späteren Formen der Rationalität.⁹⁶ Gorgias' Nähe zur Poesie war schon immer aufgefallen, galt allerdings eher als Beweis dafür, dass ihm der Ernst des Philosophischen fehlt.⁹⁷ Die Überzeugung, ein Denken müsse *entweder* Poesie *oder* Theorie sein, entweder *emotional* oder *rational*, tut sich schwer mit Zwischenformen. Macht man sich jedoch klar, dass dies für Gorgias noch gar keine Frage war, so öffnet sich der Blick für seine Beiträge zur philosophischen Theoriebildung. Man sieht dann z. B., dass Gorgias in seinen Reden eine Vielzahl von Argumentationsfiguren entwickelt, die später in das Repertoire der informellen Logik eingehen.⁹⁸ Gleichzeitig öffnet sich der Blick für die spezifische Rationalität der *epideiktischen* Rede. Trennt man die aus moderner Sicht so verwirrende Symbiose von Dichtung und Argument gleich von der Philosophie ab, so wird dieser Rationalitätstypus und sein weiteres Fortbestehen in der antiken Philosophie unzugänglich.

(c) Passt *Antiphon* bei näherer Betrachtung in das generische Bild „des Sophisten“? Mit Pendricks Edition liegt seit 2002 eine Arbeitsgrundlage vor, die die bei Diels und Kranz angebotene Textbasis erweitert und durch ausführliche Kommentare ergänzt; im selben Jahr erschien Gagarins Monographie *Antiphon the Athenian*.⁹⁹ Beide betonen das Spekulative ihrer Ausführungen und sind über weite Strecken mit der Sicherung der Textbestände und der Klärung der Identität Antiphons befasst: Über Antiphon gibt es nur wenige zuverlässige Informationen; er ist außerdem der einzige berühmte Sophist, der keinen Auftritt bei Platon hat. Während Pendrick Partei für die oft vertretene Auffassung ergreift, es habe zwei Personen namens Antiphon gegeben – „Antiphon den Sophisten“ und „Antiphon von Rhamnus“ –, erscheint Gagarin die Basis solide genug, um eine einheitliche Deutung aller überlieferten Fragmente zu wagen. Für ihn wird Antiphon so zu einem „pivotal link between the intellectual activity of fifth-century Sophists and the pu-

96 Vgl. Schiappa, *Beginnings* (Anm. 49), bes. 101 f. und 118 f.

97 Vgl. noch Segal (Anm. 87), 129: „Gorgias would seem to have regarded himself as in the poetic tradition, as a creator of *terpsis*, not a moral philosopher; he is an artist concerned with *poiesis* and the techniques of *peitho* rather than an ethical theorist.“

98 Vgl. Dimos G. Spatharas, „Patterns of Argumentation in Gorgias“, in: *Mnemoyne* 54/4 (2001), 393–408.

99 Gerard J. Pendrick (Hg.), *Antiphon the Sophist. The Fragments*, Cambridge/New York 2002 und Gagarin, *Antiphon* (Anm. 11).

blic oratory of fourth-century politicians and logographers“.¹⁰⁰ Diese Gesamtwürdigung muss allerdings unter Vorbehalt stehen. Woodruff macht zu Recht darauf aufmerksam, dass die Frage, ob es zwei Antiphone oder nur einen gegeben hat, letztlich unentscheidbar sei.¹⁰¹

Beschränkt man sich fürs Erste auf die Papyrus-Fragmente aus *peri alētheias*, die sich mit der Frage von *nomos* und *physis* befassen, so bietet sich das folgende Bild: Die Schrift darf als „most extensive surviving discussion of the *nomos-physis*-antithesis in the fifth-century literature“ gelten;¹⁰² sie ist damit ein wichtiger Beitrag zu einem klassischen Thema der antiken Philosophie. Pendrick arbeitet heraus, dass dieser Beitrag äußerst „detached and theoretical“ ausfällt; insbesondere lässt er keine sophistische Gesinnung erkennen, bei der etwa die Natur gegenüber der Setzung den Vorzug hätte oder umgekehrt.¹⁰³ Gagarin legt Wert darauf, dass es dem Autor von *peri alētheias* gar nicht darum geht, irgend eine Art der Priorität des *nomos* gegenüber der *physis* oder der *physis* gegenüber dem *nomos* zu behaupten.¹⁰⁴ Es handelt sich vielmehr um den Versuch, das *Zusammenspiel* dieser beiden Seiten zu verstehen, wie es dort zum Tragen kommt, wo natürliche Gegebenheiten auf besondere Weise geformt werden. In den Fragmenten deutet sich an, dass der Autor ein „rather complex assessment of the advantages and disadvantages of *nomos* and its relation to *physis*“¹⁰⁵ im Sinn hatte und Prozesse der Gestaltung des Natürlichen verständlicher machen will. Dies deckt sich mit der Deutung Woodruffs, der zufolge Antiphon überzeugt war, dass die Natur einer Sache durch ihre konventionelle Ausformung nicht neutralisiert werden kann. Nach Woodruff resultiert daraus u. a., dass es eine gänzlich der Natur angemessene Gerechtigkeit (*dikaioσynē*) für Antiphon nicht geben konnte: Da Gerechtigkeit immer eine Sache des *nomos* sei, ist sie „not truly (i. e., not by the necessity of nature) either advantageous or harmful, since it leads to life in some cases and death in others“, sie ist immer „just in some ways and unjust in others“.¹⁰⁶ Das gemeinsame Ergebnis all dieser Lektüren ist, dass der Antiphon von *peri alētheias* damit befasst ist, Differenzierungen herauszuarbeiten, wie sie in eine reflektierte Gestaltung des menschlichen Lebens einfließen können, in die Praxis der Formung der *physis* durch konventionelle *nomoi*.

100 Gagarin, *Antiphon* (Anm. 11), 182; dabei ist ein nicht-formales Rhetorikverständnis vorausgesetzt: vgl. ebd., 6.

101 Vgl. Paul Woodruff, „Antiphons, Sophist and Athenian“, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26 (2004), 323–336, etwa 329: „Suspended judgement is the best course, I think, though the balance of evidence swings slightly in favour of the unitarian position.“

102 Pendrick (Anm. 99), 59.

103 Vgl. Ebd., 59–91.

104 Vgl. Gagarin, *Antiphon* (Anm. 11), 65–73.

105 Ebd., 73.

106 Woodruff, „Antiphons, Sophist and Athenian“ (Anm. 101), 336.

(d) Mit der von Robert Mayhew herausgegebenen Edition liegt zu *Prodikos* seit 2011 ebenfalls eine aktualisierte Grundlage der Forschung vor, die über die bei Diels/Kranz aufgeführten Fragmente ein gutes Stück weit hinausgeht, die Fragmente in ihrem jeweiligen Kontext greifbar zu machen sucht und ausführlich kommentiert. In einem einleitenden Kurzporträt wird der Facettenreichtum betont, der Prodikos' Denken auszeichnet: Neben den verhältnismäßig gut bezeugten Arbeiten zur linguistischen Analyse und „Richtigkeit der Namen“ (*onomatōn orthotēs*) lassen sich auch Positionen zur Kosmologie, Religion und Ethik rekonstruieren.¹⁰⁷ Prägend für letztere sei eine naturalistische Haltung, die die traditionellen Kosmogonien durch Kausalerklärungen und die traditionellen Theogonien durch psychologische Erklärungen des religiösen Glaubens ersetzt. Mayhew geht davon aus, dass diese Bereiche im Zusammenhang betrachtet werden müssen: Die Sprachanalyse ist kein formales Unternehmen, sondern leitend für die Frage nach der wahren Referenz der Rede über die Götter.

Auch die Ethik des Prodikos, die in der berühmten Erzählung über Herakles am Scheideweg Ausdruck findet,¹⁰⁸ kann vor diesem Hintergrund gedeutet werden: Herakles, der von den zwei Göttinnen der Tugend (*Aretē*) und der Schlechtigkeit (*Kakia*) vor die Wahl gestellt wird, wie er sein restliches Leben leben will, steht Mayhew zufolge vor einer echten Alternative: „[...] the speech does not only contain a rational defense of the life of virtue, but [...] it also implies that this is not the sole rational choice – and herein lies its sophistic character.“¹⁰⁹ Die Rationalisierung der Tugend bringt es mit sich, dass auch das schlechte Leben eine Rechtfertigung hat. Mayhew lässt indes eine Tendenz erkennen, den „sophistischen“ Charakter dieser Ethik eher von Prodikos' Ruf als „Sophist“ herzuleiten, anstatt ihn umgekehrt vom Text her zu entwickeln. Aber dennoch – oder gerade deswegen – kommt er zu dem Ergebnis, dass Prodikos ein sehr *gemäßigter* Sophist sei: „Prodicus was a reluctant sophist: that is, I believe he accepted all these beliefs in some form, but that [...] he did more reluctantly or with less enthusiasm than his fellow sophists.“¹¹⁰ Der Relativismus und Amoralismus, den Mayhew bei anderen Sophisten wie Gorgias und Protagoras weiterhin vermutet, lasse sich so bei Prodikos gar nicht finden: Dieser Sophist ist eine Ausnahme.

Geht man etwas unvoreingenommener vor und richtet sich nach den Textbefunden, so kann die Revision noch entschiedener ausfallen: So arbeitet David Corey heraus, dass Prodikos bei Platon hohen Respekt genießt, als ein Lehrer des Sokrates gilt und mit seiner Lehre von der *onomatōn orthotēs* offensichtlich maßgebliche

107 Vgl. Robert Mayhew (Hg.), *Prodicus the Sophist. Texts, Translations, and Commentary*, Oxford 2011, xiii–xxiii.

108 Vgl. Xenophon, *Memorabilia* II 1, 21–34. – Zur Einordnung dieses Fragments vgl. David Sansone, „Heracles at the Y“, in: *The Journal of Hellenic Studies*, 124 (2004), 125–142.

109 Mayhew, *Prodicus* (Anm. 107), xix.

110 Ebd., xxv.

Impulse für Platons *dihairesis* liefert.¹¹¹ Die Integrität des Prodikos als Lehrer der Tugend gerät vor diesem Hintergrund dann ebenfalls nicht mehr in Zweifel: In der Erzählung von Herakles ist die *Kakia* eindeutig die weniger attraktive Option. Interessanterweise bedeutet all dies allerdings auch für Corey, dass Prodikos damit eine Ausnahmerecheinung darstellt: Dieser Sophist war „somehow different“, sein Fall „clearly an exception“.¹¹² Wie gesehen, ist Prodikos damit nicht der einzige der berühmten Sophisten, auf den die generische Rede nicht recht passen will. Er ist eine Ausnahme unter Ausnahmen.

VI. Ausblick: Die Philosophie ohne ihren Erzrivalen

Was bleibt von der Erzählung vom Sophisten als Erzrivalen der Philosophie? Der Blick auf den Stand der Forschung legt nahe, dass es, außer einem kleinen Kern an kulturhistorischer Wahrheit, eigentlich nichts mehr gibt, was das traditionelle Bild noch wirklich stützt. Weder verkörpert die Sophistik eine bestimmte denkerische Position, noch sind die einzelnen Sophisten Antipoden der Philosophie. Die alte Erzählung von „der Sophistik“, die die Selbstdarstellung der Philosophie so wirkmächtig beeinflusst hat, ist ohne Substanz. Sie ist ein Mythos.

Vor diesem Hintergrund erscheinen zwei Vorschläge sinnvoll: *Erstens* könnte es Klarheit schaffen, wenn das Wort „Sophist“ im Zusammenhang mit den Begebenheiten der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts allein gebraucht wird, um das neue Phänomen des professionellen Lehrers zu bezeichnen. Vermengt man diese Perspektive mit der anderen, in der zwei geistige Standpunkte namens „Philosophie“ und „Sophistik“ unterschieden werden, geraten die Dinge durcheinander. Dabei wäre zu beachten, dass die Rhetorik kein geeignetes Modell liefert, um dem kulturgeschichtlichen Gehalt der real existierenden sophistischen Praxis auf die Spur zu kommen. *Zweitens* muss die Untersuchung der „berühmten Sophisten“ individuell erfolgen; hier ist man vielleicht am besten beraten, wenn man das irreführende Etikett „Sophist“ ganz aus dem Spiel lässt. Denker wie Protagoras, Antiphon, Gorgias, Prodikos oder Hippias sollten als Teil der Geschichte der Philosophie behandelt werden wie andere Vorsokratiker auch. Im günstigsten Fall könnte dies zu einem besseren Verständnis der Entstehungsphase dessen beitragen, was später „Philosophie“ heißt – ein Ergebnis, das wesentlich höher zu bewerten wäre als jede noch so wohlwollende „Rehabilitation“ der Sophistik.

Die konventionelle Klassifikation erschwert das Verständnis; in sachlicher Hinsicht wäre sie besser aufzugeben. Gelegentlich wird darauf in einschlägigen Handbüchern sogar explizit aufmerksam gemacht: So legt David Sedley ganz

111 Vgl. David Corey, „Prodicus. Diplomat, Sophist and Teacher of Socrates“, in: *History of Political Thought* 29/1 (2008), 1–26.

112 Vgl. ebd., 2.

unbefangen offen, dass die Epocheneinteilung des von ihm herausgegebenen Compendiums zur antiken Philosophie auf reiner Fiktion beruht. Ganz so, als wäre es eine bloße Äußerlichkeit, schreibt Sedley, dass die Einteilung in (a) die Vorsokratiker, (b) die Sophisten und (c) Sokrates

„was in effect invented by (d), Plato, and represents very much his own perspective; yet so dominant has been Plato's influence on the history of Western philosophy [...] that however hard we may try to manage without Plato's divisions we usually end up coming back to them. Because history is written by the winners, Plato can be said to have *made* these divisions true.“¹¹³

Als Diagnose ist dies sicher völlig richtig; wer einen Leitfaden für die philosophische Forschung sucht, wird sich mit dieser Beschreibung aber kaum zufriedengeben können. Grundunterscheidungen sind äußerst wirksam; es ist keine Äußerlichkeit, wenn sie irreführend gewählt sind. Will man die Entwicklungen im 5. Jahrhundert v. Chr. besser verstehen, wird man sich nach alternativen Einteilungen umschaun müssen. Ein guter erster Schritt dabei könnte es sein, die generische Rede vom Sophisten endlich ganz zu verabschieden. Zu vieles spricht dafür, dass „*der Sophist*“ vor allem eines ist: eine literarische Leistung ersten Ranges.

Dr. Lars Leeten, University of Oslo, Department of Philosophy, Classics, History of Art and Ideas, P. O. box 1020 Blindern, N-0316 Oslo, Norwegen;
E-Mail: lars.leeten@ifikk.uio.no

113 David Sedley, „Introduction“, in: ders. (Hg.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge 2003, 1–19, hier 9.