

**Die sophistische Rechtsphilosophie in den platonischen
Dialogen *Protagoras*, *Theaitetos* und *Gorgias***

- Protagoras, Hippias von Elis, Gorgias, Polos, Kallikles -

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des akademischen Grades eines
Doktors der Philosophie der Universität Mannheim

Vorgelegt von

Hangyoo Lee
aus Seoul, Korea

Mannheim, 2005.

Zum Druck genehmigt am 17. 02. 2005

Der Dekan Professor Dr. Thomas Klinkert

Berichterstatter Professor Dr. Ursula Wolf

und Professor Dr. Lothar Kreimendahl

Gliederung

Einleitung	4
1. Rechtsphilosophie des Protagoras im „Protagoras“	16
1.1. Rechtstheorien des Protagoras in der „sog. großen Rede“	18
1.1.1. „εὐβουλία“ als Unterrichtsgegenstand des Protagoras	20
1.1.2. Gliederung der „sog. großen Rede“	27
1.1.3. Teil des Mythos – die Antworten auf den ersten Einwand des Sokrates	32
1.1.3.1. Differenzierung zwischen ἔντεχνος σοφία und πολιτική σοφία	32
1.1.3.2. Vorpoltischer Zustand des Menschengeschlechtes und Notwendigkeit der πολιτική τέχνη	37
1.1.3.3. αἰδώς und δίκη	47
1.1.3.4. Die Lehrbarkeit der πολιτική τέχνη	53
1.1.4. Die protagoreischen Erwägungen der Paideia der Führungsleute	64
1.1.5. Die protagoreische Paideia zur ἀρετή und Demokratie	68
1.2. Der „Homo-Mensura-Satz“ und seine politische Bedeutung im „Theaitetos“	74
2. Nomos-Physis-Antithese bei Hippias von Elis im „Protagoras“	83
2.1. „νόμος βασιλεύς“ im „Protagoras“	86
2.2. Die Vorgeschichte des Begriffspaares Nomos-Physis	95
2.3. „ἄγραφοι νόμοι“ in den xenophonischen „Memorabilia“	105
2.4. „τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ συγγενές“ im „Protagoras“	111
3. Die Naturrechtslehre vom Recht des Stärkeren bei Kallikles in „Gorgias“	117
3.1. Die Vorsituation des Gespräches zwischen Sokrates und Kallikles	121
3.2. Die Rhetorik des Gorgias	124
3.3. Die These des Polos: „Unrechtleiden ist schlechter (κάκιον) als Unrechttun“	138
3.4. Die Lehre vom Recht des Stärkeren bei Kallikles	147
3.4.1. Antithese Nomos-Physis	147
3.4.2. Das Naturrecht des Stärkeren	158
Literaturverzeichnis	177

Einleitung

Die moderne Forschung über die Sophistik ist nicht auf einem oder auf mehreren sich klar abzeichnenden Wegen fortgeschritten.¹ Einige Darstellungen vertreten eine negative Ansicht über die Sophisten, wie Goethe Mephistopheles einen Sophisten schimpft, der sich als solcher durch Lügen auszeichne: „Du bist und bleibst ein Lügner, ein Sophiste“.² Sie bezeichnet die „Sophistik“ in abschätzigem Sinne als „Wortverdreherei, rednirischer Spiegelfechtereier, die es nicht auf Wahrheit und Recht, sondern allein auf die Überredung oder Überlistung des Gegners mit allen Mitteln und Kunstgriffen der Dialektik und Rhetorik ankommt.“³ Diese modernen Abschätzungen der

¹ Einen umfangreichen Forschungsbericht über die Sophistik gibt Classen in der Einleitung der „Sophistik“. Classen, C.J. (Hrsg.), *Sophistik*, Darmstadt 1976, S. 5. Hoffmann schildert die moderne Forschung über das sophistische Rechtsdenken; Hoffmann, K. F., *Das Recht im Denken der Sophistik*, Stuttgart/Leipzig 1997, S. 5.

² Goethe, J. W., *Faust I*, V. 3050.

³ Metzke, E., *Handbuch der Philosophie*, Heidelberg 1949, S. 275. Vgl. Kiste, S., *Die Sophistik: Entstehung, Gestalt und Folgeprobleme des Gegensatzes von Naturrecht und positivem Recht*, Stuttgart 2002, S. 7. Die Sophisten werden in düsteren Bildern als Protagonisten des Niedergangs der griechischen Poliswelt gezeichnet, taumelnd zwischen Relativismus, Agnostizismus, Skeptizismus, Individualismus, Nihilismus und Positivismus. Sie seien radikale Rechtspositivisten, indem sie die Erscheinungen hinterfragten, Relativisten, weil für sie nicht die Wahrheit, sondern die Kritik absolut sei, und Skeptiker, weil am Ende der Zweifel stehe. Sidgwick, H., „The Sophistic“, *Journal of Philology* 4, 1872 (zitiert nach Kerferd, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981, S. 6): “The old view of the Sophists was that they were a set of charlatans who appeared in Greece in the fifth century, and earned ample livelihood by imposing on public credulity: professing to teach virtue, they really taught the art of fallacious discourse, and meanwhile propagated immoral practical doctrines. ... they were there met and overthrown by Socrates, who exposed the hollowness of their

Sophisten beruhen auf den platonischen Darstellungen über die Sophistik. Diese Position nennt Roßner als die „verbreitete, fast sakrosankte Platongläubigkeit“.⁴

Wenn Platon seine Darstellungen einzelner Sophisten wie etwa Protagoras, Gorgias oder Hippias und vor allem mit seinen Definitionen des Sophisten im gleichnamigen Dialog anführt, bringt er den Sophisten keinerlei Wohlwollen entgegen. Platon zeigt überall Kritik und Polemik gegen den Sophisten, sodass sich der Eindruck festsetzt, die Sophisten seien im Wesentlichen geistig wenig hochstehende, eitle und geldgierige Männer gewesen, die Wissen zu vermitteln nur vorgäben, um Scheinwissen zu verkaufen.⁵

Im „Sophistes“ (268 c-d) definiert Platon die Sophistik schließlich als das genaue Gegenbild des wahren Philosophen: „Also die Nachahmerei in der zum Widerspruch bringenden Kunst des verstellerischen Teiles des Dünkels, welche in der trügerischen Art von der bildnerischen Kunst her nicht als die

rhetoric, turned their quibbles inside out, and triumphantly defended sound ethical principles against their plausible pernicious sophistries. That they thus, after a brief success, fell into well-merited contempt, so that their name became a byword for succeeding generations”.

⁴ Roßner, C., *Recht und Moral bei den griechischen Sophisten*, München 1998, S. 12. Patzer nennt die Position als „Opfer Platons“. Vgl. Patzer, A., *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker*, Freiburg-München, 1986, S. 12.

⁵ Vgl. Kerferd, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981, S. 5. Patzer, 1986, S. 12. Rubel, A., *Stadt in Angst; Religion und Politik in Athen während des Peloponnesischen Krieges*, Darmstadt 2000, S. 61. Jöel meint dagegen, dass Platon ausdrücklich gegen die Sophisten in seinen Dialogen kritisiert, „jene vier (d.h. Protagoras, Gorgias, Prodikos, Hippias) ganz zurücktreten“. Jöel, K., *Geschichte der antiken Philosophie I*, Tübingen 1921, S. 640. Roßner meint wie Jöel, dass sich die immer schärfer werdenden Angriffe nicht mehr auf die alten Sophisten wie Protagoras, Gorgias, Hippias und Prodikos beziehen, sondern auf eine neue Generation wie Euthydemos und Dionysodoros, die die Kunst der Eristik ausübten. Roßner, 1998, S. 13.

göttliche, sondern als die menschliche, tausendkünstlerische Seite der Hervorbringung in Reden abgesondert ist; wer von diesem Geschlecht und Blute den wahrhaften Sophisten abstammen läßt, der wird, wie es scheint, das richtigste sagen“. Dieser negative Aspekt ist den Sophisten insgesamt im Urteil der Nachwelt erhalten geblieben und klingt bis heute im Wort „Sophist“ mit an.

Andere Darstellungen dagegen, die in Hinblick auf das innovative Denken die Sophistik würdigen, halten die Sophistik für eine Aufklärung des Altertums.⁶ „Jene ganze Zeit war von einem Geist der Umwälzung und des Fortschritts durchdrungen, und keine von den bestehenden Mächten war imstande, ihn zu bannen“.⁷ Obwohl solche Forschungen oft entweder durch Verkennen oder Übertreibung oder Einseitigkeit geleitet werden, erwachsen trotzdem

⁶ Nestle weist der Sophistik eine wichtige Stellung in der Entfaltung des griechischen rationalen Denkens zu und bezeichnet ihre Vertreter als „Propagandisten und Enzyklopädisten der von der ionischen Philosophie entfachten Aufklärung.“ Nestle, W., Vom Mythos zum Logos, Stuttgart 1942, S. 261. Wolf, E., Griechisches Rechtsdenken 2, Frankfurt/M. 1952, S. 12. Verdross-Drossberg, A., Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie, Wien 1948², S. 40ff. Solmsen, F., Intellectual Experiments of Greek Enlightenment, London 1975, S. 3. Müller, R., Das Menschenbild der sophistischen Aufklärung, in: Der Mensch als Maß aller Dinge. Studien zum griechischen Menschenbild in der Zeit der Blüte und Krise der Polis, Berlin 1976, S. 239ff. Man muss aber berücksichtigen, auf die Unterschiede zwischen moderner und antiker „Aufklärung“ hingewiesen wird. Die Sophistik habe sich weder gegen eine kirchliche bzw. eine sich auf das Gottesgnadentum berufende königliche Herrschaft erhoben, noch sei sie aus dem Bestreben erwachsen, Metaphysik durch Erkenntniskritik zu ersetzen. Vgl. Taureck, B.H.F., Die Sophisten zur Einführung, Hamburg 1995, S. 38. Die Sophistik begründete im Gegensatz zu der modernen Aufklärung nicht grundsätzlich naturrechtlich die Gleichheit der Menschen, sondern gerade auch die gegenteilige Behauptung, die Menschen seien von Natur aus nicht gleich (das Naturrecht des Stärkeren bei Kallikles). Vgl. Hoffmann, K.F., Das Recht im Denken der Sophistik, Stuttgart-Leipzig 1997, S. 7.

⁷ Zeller, E., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1920, S. 1288.

Möglichkeiten in unserer Zeit, die Sophistik noch angemessener und nüchterner darzustellen und zu würdigen.⁸ Diese gegensätzlichen und unversöhnlichen Einschätzungen über die Sophistik beruhen grundsätzlich auf den Interpretationen von den Darstellungen des Platon über die Sophistik. Der Zugang führt nämlich zu den Sophisten über Platon. Ein Umweg ist nicht möglich, da es an von Platon unabhängigen Quellen fehlt.

Wenn wir aber wissen wollen, was der eigentliche Inhalt der Auseinandersetzung Platons mit den Sophisten ist, sollten wir allerdings nicht vergessen, dass es Platon als Autor nicht primär um eine getreue oder objektive Wiedergabe sophistischer Lehrmeinungen, sondern um die Entwicklung seiner eigenen Gedanken geht.⁹

Die vorliegende Studie versucht, die Rechtsphilosophie einzelner Sophisten¹⁰, Protagoras, Gorgias, Hippias von Elis, Polos und Kallikles in platonischen Dialogen „Protagoras“, „Gorgias“ und „Theaitetos“ als Hauptquellen zu

⁸ Vgl. Classen, 1976, S. 9-10.

⁹ Patzer meint; „so unzweifelhaft nun aber Platon gute philosophische, psychologische, kulturmoralische und auch literarische Gründe für seine Auffassung der Sophistik gehabt haben mag, so unzweifelhaft ist diese Auffassung historisch einseitig und ad malam partem verzerrt, auch wenn es die moderne Forschung erhebliche Anstrengungen gekostet hat und noch kosten wird, sich von Platons übermächtiger Autorität zu emanzipieren“; Patzer, 1986, S. 13.

¹⁰ Wenn man die Philosophie nur als eine theoretisch-deduktive Vorgehensweise, ein Anerkennen absoluten Seins, der Dinge an sich, einer außermenschlichen Ideenwelt definieren will, gibt es keine Möglichkeit, in einer Geschichte der Philosophie einen Platz zu finden. Wenn man aber die Philosophie so versteht wie Wolf, dass „Thema und Methode der Philosophie eng mit dem Motiv der Suche nach dem sinnvollen Leben und mit dem Bedürfnis nach praktischer Orientierung verknüpft sind und dass die Philosophie der gesellschaftlichen Kritik nicht wird standhalten können, wenn sie nicht ihr Verhältnis zu der wichtigsten Frage neu zu klären und weiterzubestimmen versucht“, wird die Sophistik eine Philosophie. Wolf, U., Die Suche nach dem guten Leben; Platons Frühdialog, Hamburg 1996, S. 13.

rehabilitieren. Die sophistische Rechtsphilosophie ist keine einheitliche.¹¹ Das bedeutet, dass jeder Sophist die Rechtsphilosophie in Bezug auf seine eigenen Interessen ergriffen hat, während Platon seine Rechtsidee mit dem Wissen (ἐπιστήμη) einheitlich konstruiert hat. Diese Studien über die Rechtsphilosophie einzelner Sophisten bieten allerdings keinen Überblick über die sophistische Rechtsphilosophie überhaupt, weil sie von vornherein darauf abzielen, die Philosophie einzelner Sophisten zu untersuchen bzw. bestimmte Fragen zu Einzelproblemen der Sophisten zu beantworten.¹²

Um die Rechtsphilosophie der einzelnen Sophisten gebührend zu rekonstruieren, ist es zuerst erforderlich, Verallgemeinerungen bei der Würdigung der Darstellungen von Platon als Quellen zu vermeiden und im Einzelfall eine differenzierte Prüfung vorzunehmen.¹³ Diese Studie versucht methodisch die platonische Auseinandersetzung und die Kritik gegen jede sophistische Rechtsauffassung kritisch nachzuprüfen, indem zu allen zeitgenössischen bekannten Wissensgebieten Zitate aus der gesamten

¹¹ Wolf, E., Griechisches Rechtsdenken 2, Frankfurt am Main, 1952, S.17. Er behauptet, dass die Sophistik in verschiedenen Stufen die Lehre eines φύσει δίκαιον entwickelte. Aber seine Auffassung ist ziemlich unwahrscheinlich. Zum Beispiel ist die Rechtsauffassung des Protagoras aus der relativistischen konventionellen Position gegen die Naturrechtsauffassung von Kallikles. Vgl. Sprute, J., Vertragstheoretische Ansätze in der antiken Rechts- und Staatsphilosophie: Die Konzeptionen der Sophisten und der Epikureer, Göttingen 1989, S. 18.

¹² Classen kritisiert die Forschungen, die sich aus einem begrenzten Interesse auf Teilaspekte beschränken. „Zu solcher, die Fachgebundenheit der einzelnen Gelehrten bedingten Zersplitterung der Forschung tritt noch eine ganz allgemeine Unsicherheit, die sich sowohl in der Beurteilung der von anderen erzielten Ergebnisse spiegelt wie vor allem in der Bewertung der Quellen, in der Definition der Sophistik und der Einordnung der einzelnen Sophisten wie in der Würdigung ihrer Leistung“. Classen, 1976, S. 11. Dagegen behauptet Hoffmann, ein solches Unterfangen sei gerechtfertigt. Vgl. Hoffmann, 1997, S. 1ff.

¹³ Vgl. Guthrie, W. K. C., A History of Greek Philosophy III, Cambridge 1969, Vorwort S. XV.

literarischen Überlieferung zusammengetragen und nach thematischen Stichworten angeordnet wurden.

Darüber hinaus werfen die in den folgenden Einzelkapiteln besprochenen Texte nach wie vor Fragen auf, die in der Studie kontrovers diskutiert werden.

1. Protagoras redet in der sog. ‚große Rede‘ in „Protagoras“ über „αἰδώς“ und „δίκη“, die Zeus gegeben hat. Die von dem Gott gegebenen beiden sind nach Protagoras lebensnotwendig, weil die Menschen ohne sie zugrunde gehen könnten.¹⁴ Andererseits sind beide allen Menschen gemeinsam, „denn es könnten keine Staaten bestehen, wenn auch hieran nur wenige Anteil hätten, wie an anderen Künsten.“¹⁵ Protagoras betrachtet die beiden als die „πολιτική τέχνη“, die, anders als alle anderen τέχναι, allen Menschen zukommt. Die πολιτική τέχνη beruht deswegen auf der Gleichheit der Menschen.¹⁶

Die Gerechtigkeit besteht nach Platon in der naturgemäßen Zuordnung verschiedener Individuen zu den verschiedenen Geschäften oder Berufen des arbeitsteiligen Gemeinwesens der Polis. „Dass zuerst jeder einzelne dem andern nicht gar ähnlich geartet ist; sondern von Natur verschieden auch jeder zu einem andern Geschäft geeignet“.¹⁷ sei, ist die Voraussetzung der Gerechtigkeit, welcher die „Politeia“ untersucht. Platon aber versteht auf

¹⁴ Platon, Protagoras, 322 c 1.

¹⁵ Platon, Protagoras, 322 d 3-5.

¹⁶ Nach Hoffmann, 1997, leistet Protagoras sicherlich der Behauptung, alle Menschen seien gleich, insofern Vorschub, als er mit seinem ‚Homo-Mensura-Satz‘ den Menschen als solchen und zugleich unterschiedslos jeden einzelnen Menschen zum Maßstab aller Wahrnehmungen und Zwecke erhebt; S. 413.

¹⁷ Platon, Politeia, 370 a-b.

jeden Fall die Gerechtigkeit zusammen mit der Gleichheit. Jedoch beruht die platonische Gerechtigkeit nicht auf der numerischen Gleichheit wie bei Protagoras, sondern auf der proportionalen Gleichheit.¹⁸ Platon hält eine die Verschiedenheit berücksichtigende Gerechtigkeit für notwendig, weil es die politische Aufgabe der Gerechtigkeit ist, jedem den ihm zukommenden Platz in der Gesellschaft zu vermitteln und so die Polis optimal zusammenzufügen. Von der proportionalen Gleichheit, auf der diese Gerechtigkeit beruht, sagt Platon, sie sei „die Scheidung des Zeus, und den Menschen steht sie immer nur in geringem Maß zu Gebote, alles aber, was davon etwa den Staaten oder auch einzelnen erreichbar ist, bewirkt alles Gute.“¹⁹

Während die Behauptung von Platon und Protagoras übereinstimmt, dass die ‚πολιτική τέχνη‘ notwendig für die Gemeinschaft sei, haben sie gegenseitige Vorstellungen im Zusammenhang mit der Gleichheit. Aufgrund dessen werden die Begriffen von Protagoras ‚αἰδώς‘ und ‚δίκη‘ hinsichtlich der politischen Kunst (πολιτική τέχνη) analysiert.

2. Zudem handelt es sich mit Protagoras um die Frage danach, ob man die Gerechtigkeit von der Physis aus definieren kann. Platons Auseinandersetzung mit Protagoras in ‚Theaitetos‘ bezieht sich darauf. Obwohl die Behauptung des Protagoras ist, Gerechtigkeit als νόμος-Gehorsam zu bestimmen und das δίκαιον mit dem νομίμον gleichzusetzen²⁰, weichen die einzelnen Poleis in ihren jeweiligen Auffassungen erheblich voneinander ab. Deswegen ist es nach Protagoras nicht mehr möglich, ‚Gerechteres‘ von ‚weniger Gerechtem‘ zu unterscheiden.

¹⁸ Platon, Nomoi, 757a-e, und Gorgias, 508a.

¹⁹ Platon, Nomoi, 757b.

²⁰ Platon, Theaitetos, 167c4-6.

Dieser relativistische Gerechtigkeitsbegriff besteht in dem Wahrheitsbegriff des Protagoras, dem sog. „Homo-Mensura-Satz“.²¹

Platon versucht dagegen, hinsichtlich der Richtigkeit der Benennungen in „Kratylos“ die Dinge an sich zu definieren.

„jegliches Ding habe seine von Natur ihm zukommende richtige Benennung,²² ..., (weil) die Dinge an und für sich ihr eigenes, bestehendes Wesen haben, und nicht nur, je nachdem wir sind, oder von uns hin und her gezogen nach unserer Einbildung, sondern für sich bestehend, je nach ihrem eigenen Wesen seiend, wie sie geartet sind.“²³

Die Bedeutung der Passage ist, sich die Gerechtigkeit im praktisch-politischen Bereich wie im wissenschaftlichen an sich selbst definieren zu lassen.

In dem Gegensatz zu der platonischen naturwüchsigen Gerechtigkeit behauptet Protagoras die relativistische und konventionelle Gerechtigkeit. Es wird also untersucht, welche Folgerungen sich aus dem „Homo-Mensura-Satz“ für dessen Rechtsphilosophie von Protagoras ergeben.

3. Hippias von Elis versteht νόμος im „Protagoras“ (337 c) als τύραννος in Entgegensetzung zu Pindars Wort „νόμος βασιλεύς“ im Fragment 169, der selbst die Götter bindet. Hiermit stellt er die Antithese Nomos und Physis auf. Er gilt als Befürworter der Natur. Nomos bedeutet bei ihm nicht Gesetz nur im engen Verständnis, sondern im Sinne jeder Konvention. Er unterdrückt die Vielfältigkeit und Veränderlichkeit der Natur und erzwingt vieles gegen sie.

²¹ Platon, Theaitetos, 167c. und 172a.

²² Platon, Kratylos, 383 a 4-5.

²³ Platon, Kratylos, 386 e 1-2.

Aber andererseits anerkennt er Nomos in den xenophonischen „Memorabilia“ (IV 4, 5ff.) sowohl als menschliche Satzung als auch als „ungeschriebene Gesetze“ (ἀγραφοὶ νόμοι), die überall gleichen Inhalt haben (ἐν πάσῃ χώρᾳ κατὰ ταῦτὰ νομιζομένους) und die von den Göttern stammen sollen. Folglich ist zu untersuchen, wie sich die relevanten Zeugnisse zueinander verhalten: Ergänzen sie einander, oder sind sie in ihrem Quellenwert unterschiedlich einzuschätzen?²⁴

Er tritt nach dem Wort „τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ συγγενές“ in „Protagoras“ 337 d. für den Vorrang der Natur gegenüber dem Nomos ein. Er setzt den Gemeinschaften, die durch Nomos gebildet wurden, die natürliche Verwandtschaft der Gleichen entgegen, womit die Zugehörigkeit zur weiter gefassten Gemeinschaft gegeben ist. Mit diesem Wort gibt es einander entgegengestellte Gelehrte, von denen einige Hippias als dem Kosmopolitismus, andere als dem Panhellenismus zugehörig anerkennen wollen. Folglich ist das Wort zu untersuchen.

4. Schließlich verdienen auch die rechtsphilosophischen Ansichten von Gorgias und seinen Schülern Polos und Kallikles im „Gorgias“ Beachtung.

Gorgias zeigt als ein Meister den Logos (δημιουργὸν)²⁵ als „die Kunst (τέχνη) der Rhetorik (τῆς ῥητορικῆς)“ und ihre Wirkung auf den politischen Bereich. Die Rhetorik kann nach Gorgias den bedeutendsten und vornehmsten Angelegenheiten der Menschen als „das größte Gut“ (summum bonum) dienen, das somit die Habe eines Vermögens ist, das einerseits die Freiheit desjenigen, der über es verfügt, und andererseits die Herrschaft über andere bewirken kann. Er vermag also „zu überzeugen mit Reden sowohl in

²⁴ Vgl. Hoffmann, 1997, S. 2.

²⁵ Platon, Gorgias, 452 d.

der Gerichtsversammlung die Richter als auch in der Ratsversammlung die Ratsherren als auch in der Volksversammlung die Teilnehmer an der Volksversammlung als auch in allen anderen Versammlungen, solange es eine politische Versammlung bleibt“.²⁶

Sokrates versucht die Rhetorik nicht als τέχνη, sondern bloß als „Schmeichelei“ (τὸ κεφάλαιον) zu definieren.²⁷ Die wahre philosophische τέχνη ist bei Sokrates ein Wissen, welches auf der Erkenntnis der wahren Natur ihres Gegenstandes beruht. Er enthüllt angesichts der wahren τέχνη den inneren Widerspruch in der Gedankenführung des Gorgias. Es ist zu untersuchen, ob die rhetorische τέχνη und die rhetorische Macht unter der Demokratie in Athen abgeschätzt werden muss.

Sokrates debattiert mit Polos über den Nutzen der Ungerechtigkeit. Polos wehrt die niedrige Abschätzung der Rhetorik dadurch mit dem faktischen Hinweis ab, dass die Rhetoriker wie Tyrannis im öffentlichen Leben eine große Macht ausüben können. Gleichzeitig behauptet er im Widerspruch dazu „Unrecht tun sei besser, aber auch schändlicher als Unrecht leiden“.²⁸ Es ist also eine Frage zu stellen, ob er in der Tat ein Immoralist ist.

Kallikles übernimmt die Lehre von seinem Lehrer Gorgias „φύσει δίκαιον der Stärkeren“ in dem Fragment 11 „Lobpreis der Helena“. Seine Auffassung des Naturrechts bietet inhaltlich das Recht des Stärkeren zur Herrschaft über die Schwächeren. Eine solche Gerechtigkeitsauffassung besteht darin, dass sie die herkömmlichen Begriffe νόμος und φύσις überwinden und Nomos und Physis einander entgegenstellen. Er versteht Nomos als willkürliche

²⁶ Platon, Gorgias, 452 e.

²⁷ Platon, Gorgias, 462 c – 463 b.

²⁸ Platon, Gorgias, 474 c.

menschliche Satzung, die teils ohne Rücksicht auf, teils sogar gegen die Interessen einzelner Menschen oder gar der Physis überhaupt erlassen werde. Die Gesetze sind von den Schwachen und der großen Masse gemacht. Man nennt Unrecht das tun, mehr haben zu wollen (πλεονεξία) als die Menge. Die Natur dagegen beweist selbst, dass es gerecht ist, wenn der Bessere mehr hat (πλεονεξία) als der Geringere, der Stärkere mehr als der Schwächere.²⁹ Deswegen ist es nach Kallikles gerecht, dass die Menschen dem Naturgesetz der Stärkeren zur Herrschaft über die Schwächeren gehorchen und das Unrecht-Leiden meiden.

Platon war leidenschaftlich bemüht, das sophistische Naturrecht durch eine überzeugende theoretische Leistung zu widerlegen. Während die Naturrechtstheorie zu den einzelnen Interessen und Nutzen begründet wird, führt Platon die Gerechtigkeitsauffassung zum glücklichen Leben aller Bürger aus.³⁰ Platon hält von Natur aus die Harmonie für gerecht.³¹ Die Harmonie ist, dass einerseits in der Dreiteilung der Seele das λογιστικὸν die Herrschaft über die anderen Seelenteile (ἐπιθυμητικὸν und θυμοειδής) ausübt und andererseits in der politischen Ordnung die vernünftigen, die um die politische Kunst wissen, über die anderen herrschen.

Platon erforscht umfangreich die konventionellen Verfassungen in der Poleis in „Politeia“ Buch 8-9 und diagnostiziert die Ursache des Verderbs der Poleis. Der Verderb der Poleis beruht nach dem platonischen Ergebnis auf der zerstörten Harmonie, besonders der innerlichen Zerstörung der Harmonie der

²⁹ Platon, Gorgias, 483 b-d. In `Politeia` führen Thrasymachos (Platon, Politeia, 388 c 1) und Glaukon, der präziser noch als Kallikles in seiner Rolle als advocatus diaboli die Kritik am konventionalistischen Nomos-Begriff fasst (Platon, Politeia 358 e 3-4), das Naturrecht aus, das auf Pleonexia wie das Naturrecht von Kallikles beruht.

³⁰ Platon, Politeia, 420 b 4.

³¹ Platon, Politeia, 443 c 9-d 6.

Herrschenden durch das Streben nach der Pleonexia. Die Pleonexia führt jeden Menschen innerlich und äußerlich zu Konflikten und Unzufriedenheit. Also ermöglicht die auf dem Pleonexia-Prinzip beruhende sophistische Forderung auf das Naturrecht nach Platon nicht das „gemeinschaftliche Zusammenleben“, sondern führt zur Spaltung der Polis.

Man kann mit Pleonexia (πλεονεξία) sowohl die menschliche Natur als auch das Gute verstehen. Die Pleonexia (πλεονεξία) wird dank der Sophisten ein neues politisches Prinzip. Die Sophisten kritisieren den konventionellen Pleonexia-Begriff, weil er nichts anderes als eine Ideologie zu der Erhaltung der konservativen Herrschaftsordnung sei. Die Forderung des neuen Prinzips nach Pleonexia ist die Destruktion der alten Ordnung und ein neues Machtverhältnis und eine neue Verteilung der Güter den Fähigkeiten und Fertigkeiten der einzelnen Menschen gemäß, i. e. naturgemäß. Das Naturrecht und der Hedonismus von Kallikles ist zu rekonstruieren.

1. Rechtsphilosophie des Protagoras im „Protagoras“

Die einzigen Zeugnisse über die Rechtstheorien des Protagoras finden wir in den platonischen Dialogen „Protagoras“ und „Theaitetos“. Dabei ist zwar zu beachten, dass sich Platons Darstellung nicht einfach mit der Lehre des historischen Protagoras identifizieren lässt. Diogenes Laertios (9. 55) führt unter den überlieferten Schriften des Protagoras zwei Titel „Über den Urzustand (Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως)“ und „Über die Staatsverfassung (Περὶ πολιτείας)“ auf, die bezeugen, dass Protagoras sich um Staats- und Rechtstheorien bemüht hat. Der Bericht von Diogenes Laertios wenigstens unterstützt die Annahme, dass die Rechtstheorien des Protagoras in Platons Dialog „Protagoras“ in wesentlichen Zügen den historischen Protagoras enthalten.³²

³² Nach den Ergebnissen der philologischen Forschung kann man wohl davon ausgehen, dass Platon die Rechtstheorien des Protagoras in den wesentlichen Punkten richtig wiedergegeben hat. Vgl. Dümmler, F., Prolegomena zu Platons Staat und der platonischen und aristotelischen Staatslehre, Basel 1891, S. 28, n. 1: „Möglich ist, dass dies auch die eigentliche Ansicht des Protagoras war, auch wenn wir, wie ich überzeugt bin, in dem Prometheusmythos des Platonischen Dialoges eine inhaltlich getreue Wiedergabe von Protagoras Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως besitzen“. Menzel, A., Beiträge zur Geschichte der Staatslehre, Wien und Leipzig 1929, S. 183f; Dietz, K. M., Protagoras von Abdera, Bonn 1976, S. 115f; Sprute, J., Vertragstheoretische Ansätze in der antiken Rechts- und Staatsphilosophie: Die Konzeptionen der Sophisten und der Epikureer, Göttingen 1989, S. 8; Dreher, M., Sophistik und Polisentwicklung, Frankfurt am Main/Bern 1983, S. 103, n. 1; Manuwald bezweifelt, dass der Inhalt der ganzen Rede unverändert vom historischen Protagoras stammen kann: „Während es also für den Mythos Anhaltspunkte gibt, die für Form und Inhalt auf den historischen Protagoras weisen, lässt sich, sieht man vom mehrfach wiederholten Kernsatz des Mythos ab, für die übrigen Teile der Rede weniger sicher ausmachen, ob Platon lediglich im Geiste des Protagoras argumentiert oder ob einzelne Argumente inhaltlich tatsächlich auf Protagoras zurückgehen.“ Manuwald, B., Platon oder Protagoras? Zur

Im Folgenden werden die Staats- und Rechtstheorien des Protagoras unter der Annahme ihrer richtigen Wiedergabe durch Platon erörtert, ohne die Echtheitsfrage weiter zu diskutieren.

großen Rede des Protagoras (Plat. Prot. 320 c 8-328 d 2), in: Lenaika. (Hrsg. von Mueller-Goldingen, C. und Sier, K.) Stuttgart/ Leipzig 1996, S. 129. Einwände gegen die oben genannten Argumente s. Dietz, 1976, S. 116.

1-1. Rechtstheorien des Protagoras in der „sog. großen Rede“

Platon stellte Protagoras in seinem Dialog „Protagoras“ die Frage, wie die politischen Angelegenheiten, wie z. B. die Staatsverwaltung in Athen, festgelegt werden. Es heißt, dass die Athener bei der Beratung spezieller Sachfragen (z. B. wie ein Haus oder ein Schiff am besten gebaut wird) nur die Experten zu Wort kommen ließen, bei der Beratung politischer Fragen dagegen ohne Unterschied jeden (Prot. 319 b 5-d 6). Der Hintergrund der platonischen Frage setzt eine kritische Auffassung der damaligen griechischen Demokratie voraus. Platon versucht in seinem Dialog „Politeia“ durch das Gleichnis von der Kunst des Steuermanns die demokratischen Angelegenheiten in Athen zu kritisieren.³³ Der Grund der Kritik an der Demokratie in Athen bezieht sich auf die platonische These von der Einheit zwischen ἐπιστήμη und ἀρετή.

Dagegen behauptet Protagoras mit „der Lehrbarkeit der ἀρετή“, dass alle Bürger grundsätzlich die Fähigkeit besitzen, die praktischen Angelegenheiten ausüben zu können. „So habe ich dir, Sokrates, also durch einen Logos und einen Mythos bewiesen, dass die ἀρετή lehrbar ist und dass die Athener sie dafür halten“.³⁴ Die Lehrbarkeit der ἀρετή, nämlich der politischen ἀρετή, bezeichnet Protagoras grundsätzlich als die grundlegende menschliche Eigenschaft, die alle, nicht nur die herausragenden Bürger, haben müssen. Ohne diese Eigenschaft können die Menschen keine Gemeinschaft gründen und nicht miteinander leben (Prot. 322 b).

³³ Vgl. Platon, Politeia, 488 b 6-8.

³⁴ Vgl. Platon, Protagoras, 328 c. Bei der deutschen Wiedergabe von Zitaten aus dem Protagoras wurde die Übersetzung von B. Manuwald benutzt (Platon, Protagoras: Übersetzung und Kommentar, Göttingen 1999).

Da Protagoras die politische ἀρετή in der doppelten Bedeutung als Lehrgegenstand „εὐβουλία“ und als „grundlegende Eigenschaft der Menschen“ begreift, scheint es nicht widersprüchlich, sondern eine „positive Legitimationstheorie“ der Demokratie zu sein. Protagoras wollte jedoch die Demokratie in den politischen Eigenschaften (πολιτική τέχνη) jedes Bürgers gründen. Im Folgenden wird die Legitimationstheorie des Protagoras aus dem Dialog „Protagoras“ herausgearbeitet. Dazu wird mit einer Analyse der ‚εὐβουλία‘ und der ‚sog. großen Rede‘ begonnen. Zweitens werden die Zusammenhänge der Legitimationstheorie des Protagoras mit der Demokratie in Athen erörtert.

1-1-1. „εὐβουλία“ als Unterrichtsgegenstand des Protagoras

In Platons Dialog „Protagoras“ bezeichnet Protagoras als seinen Unterrichtsgegenstand (τὸ μάθημα): „Gut-Beraten-Sein (εὐβουλία) in häuslichen Angelegenheiten, wie man am besten sein eigenes Haus verwalten könne, und in öffentlichen, wie man bei Angelegenheiten des Gemeinwesens im Handeln wie im Reden möglichst geschickt sei.“³⁵ Der von Protagoras angeführte Unterrichtsgegenstand enthält hinsichtlich der Formel „in häuslichen Angelegenheiten – in öffentlichen (περὶ τῶν οἰκείων – περὶ τῶν τῆς πόλεως)“ keine typische Deutung, sondern wurzelt im Herkommen. εὐβουλία umfasst zwar die gesamte Betätigung eines Bürgers, einerseits die fachgerechte Verwaltung des eigenen Hauses, andererseits die aktive Betätigung im öffentlichen Leben der Polis.

Protagoras hat die Zweiteilung in Verwaltung des Hauses und des Staates aufgenommen und systematisch weiter entwickelt. Platon legte die sophistische Werbung über den Lehrgegenstand so dar, „dieser (Menon), o Anytos, sagt schon lange zu mir, es verlange ihn nach derjenigen Weisheit und Tugend, vermöge der die Menschen ihr Hauswesen und ihren Staat gut verwalten“³⁶ und „Protagoras, der Abderit und der Keische Prodikos sollten durch ihren Umgang ihre Zeitgenossen zu dem Glauben haben bringen können, dass sie weder ihr Hauswesen noch ihren Staat gut zu verwalten würden

³⁵ Platon, Protagoras, 318 e 5-319 a 1, „εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἶη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.“

³⁶ Platon, Menon, 91 a. „ὅτι ἐπιθυμεῖ ταύτης τῆς σοφίας καὶ ἀρετῆς ἣ οἱ ἄνθρωποι τὰς τε οἰκίας καὶ τὰς πόλεις καλῶς διοικοῦσι.“

imstande sein, wenn nicht sie ihre Bildung leiteten und diese zwar werden solcher Weisheit halber so sehr geliebt.“³⁷

Das Wort εὐβουλία gebraucht nur Protagoras jedoch von allen anderen Vorsokratikern und anderen zeitgenössischen Sophisten.³⁸ Über Protagoras hinaus besteht die sonstige Verwendung in zeitgenössischer Literatur, Drama, Geschichtsschreibung und Rede. Ein besonderes Zeugnis für die Einschätzung der εὐβουλία im 5. Jahrhundert sind die Reden des Thukydides.³⁹ Beispiele der Verwendungen der εὐβουλία bei Thukydides sind:

1. Ziel der εὐβουλία ist „das Beste (τὰ ἄριστα)“ oder „das Nützliche (τὸ συμφέρον)“ in Hinsicht auf die Verwirklichung des Zweckdienlichen. (Thuk. 1, 43, 4; 4, 68, 6; 4, 74, 2; 3, 44, 4; 6, 93, 2)
2. Die εὐβουλία ist die praktische Nutzbarmachung des Wissens und der Einsicht, die Ausrichtung auf ein zu erreichendes Ziel in den Bereich der Lebenspraxis und des Handelns, d. h. in dem „Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen in Familie und Hausverwaltung, Staatsführung und Krieg.“⁴⁰ (Thuk. 1, 78, 4; 1, 84, 3)

³⁷ Platon, Politeia, 600 c-d. „ὁ Ἀβδηρίτης καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ ἄλλοι πάμπολλοι δύνανται τοῖς ἐφ’ ἑαυτῶν παριστάναι ἰδίᾳ συγγιγνόμενοι ὡς οὔτε οἰκίαν οὔτε πόλιν τὴν αὐτῶν διοικεῖν οἷοί τ’ ἔσονται.“

³⁸ Vgl. Dietz, 1976, S. 16.

³⁹ Vgl. Nestle, Vom Mythos zum Logos, Stuttgart 1942, S. 267, n. 14 und Müller, C. W., Die Kurzdialoge der Appendix Platonica: Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik, München 1975, S. 76, n. 4.

⁴⁰ Vgl. Müller, 1975, S. 75.

3. Die εὐβουλία ist der Gegensatz zum vorschnellen, unüberlegten Handeln. Schnelligkeit und Zorn sind feindlich für die εὐβουλία bei Entscheidungen. (Thuk. 1, 78, 4; 3, 42, 1; 5, 63, 2)
4. Die εὐβουλία setzt Einsicht, Erfahrung und Intelligenz voraus. (Thuk. 2, 97, 6; 3, 42, 2)

Aus den genannten Verwendungen des Wortes kann man annehmen, dass die εὐβουλία darin besteht, das Wirkungsfeld des Zufalls einzuschränken, seine Unberechenbarkeit nach Möglichkeit berechenbar werden zu lassen und dem politischen Kalkül zu unterwerfen.⁴¹

Der genuin platonische Begriff der εὐβουλία begegnet uns in „Politeia“ 428 b-d. Die Stadt, die im Vorhergehenden in ihrem inneren Aufbau dargestellt wurde, wird auf Grund ihrer εὐβουλία als „σοφός“ bezeichnet. Ihre εὐβουλία wird als „ἐπιστήμη τίς“ bestimmt. Unter ἐπιστήμη versteht Sokrates das den Wächtern zugeordnete Wissen, das deutlich von den anderen, technischen ἐπιστήμαι abgesetzt wird. Außerdem bezieht Sokrates grundsätzlich die ἐπιστήμη auf die ethische Besserung der Bürger gerichtete wahre πολιτική τέχνη, die Platon fast als Einziger betreibt.⁴²

Es ist klar, dass diese platonische Bestimmung der εὐβουλία als ἐπιστήμη τίς im Verlauf des 5. Jahrhunderts sehr ungewöhnlich ist. Jedoch wusste Platon deutlich von der zeitgenössischen konventionellen Verwendung der εὐβουλία. Das Wort war ihm „als Schlagwort zu sehr im Sinne eines

⁴¹ Vgl. Müller, 1975, S. 76.

⁴² Platon, Gorgias, 521d. “Οἶμαι μετ’ ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν”; vgl. Manuwald, 1999, S. 154.

vordergründigen Utilitarismus" festgelegt.⁴³ Platon spielte auf die Vorstellungen der sophistisch überkommenen εὐβουλία kritisch an.

Protagoras hat dagegen das Wort übernommen und damit seinen eigenen Lehrgegenstand systematisch entwickelt. Trotzdem er die Formel „in häuslichen Angelegenheiten – in öffentlichen (περὶ τῶν οἰκείων – περὶ τῶν τῆς πόλεως)“ als Lehrbereiche vorlegt hat, hielt er „περὶ τῶν τῆς πόλεως“ für noch wichtiger als „περὶ τῶν οἰκείων“. Für Protagoras ist die εὐβουλία das einzige angemessene μάθημα dessen, der in der πολιτικὴ τέχνη unterwiesen werden will. Als Sokrates die εὐβουλία als die πολιτικὴ τέχνη und die Schaffung tüchtiger Männer (ἀγαθοὺς πολίτας) wiedergegeben hat, hat Protagoras die Umformung des Sokrates anerkannt.⁴⁴ Im Vergleich mit der ursprünglichen Aussage des Protagoras entfällt die Verwaltung des Hauses bei der Umformung des Sokrates. Daraus geht hervor, dass Platon wie Protagoras die εὐβουλία im politischen Sinn anwenden will.

Dass Protagoras εὐβουλία auf den politischen Bereich anwendet, hängt eng mit der athenischen Demokratie im 5. Jahrhundert zusammen. Die Demokratisierung der athenischen Politik machte den Erfolg des einzelnen Bürgers wesentlich nicht von seiner Herkunft, sondern von seinem persönlichen Auftreten abhängig. Unter den Bedingungen der zunehmenden sozialen und politischen Mobilität strebten die athenischen Bürger nach einem Weg zur erfolgreichen und aktiven Teilnahme an den staatlichen Angelegenheiten.

Daraus resultiert, dass man zum Erfolg im Leben, besonders im politischen Leben, der führenden nutzbaren Dinge (ἄσκησις, ἐπιμέλεια, διδασχὴ)

⁴³ Müller, 1975, S. 83; vgl. Platon, Protagoras, 333 d 6; Platon, Politeia, 348 d-e; Platon, Menon, 80 b 5.

⁴⁴ Vgl. Platon, Protagoras, 318 e 5-319 a 5.

bedarf. Die Bedürfnisse der Bevölkerung in Athen mussten in der protagoreischen Lehre der εὐβουλία entsprechen. Denn das Ziel der πολιτική τέχνη, die Protagoras lehren wollte, war nicht die gewöhnliche Ausübung der Rechte und Pflichten eines Bürgers, die jedem athenischen Bürger ohne besondere eigene Leistungen zukamen, sondern die politische geschickte Fähigkeit und die Kompetenz des Bürgers, einen Einfluss in öffentlichen Angelegenheiten bzw. in der Demokratie in Athen auszuüben.⁴⁵

1. Sokrates bezweifelte die Lehrbarkeit dessen, was Protagoras zu lehren beansprucht. Dafür nannte er zwei Gründe, die aus rein empirischer Beobachtung der klugen Athener und des Verhaltens ihrer führenden Leute gewonnen werden.⁴⁶

2. Während die Athener in Fachfragen nur die entsprechenden Fachleute in der Volksversammlung anhörten, ließen sie in politischen Angelegenheiten jeden zu Wort kommen, also auch diejenigen, die die politischen Angelegenheiten bei niemandem gelernt hatten.⁴⁷

⁴⁵ Über den Zusammenhang zwischen der sophistischen Erziehung und der athenischen Demokratie s. Flasher, H. (Hrsg.), Grundriss der Geschichte der Philosophie; Die Philosophie der Antike, Band 2/1, Basel 1998, S.12ff.

⁴⁶ Nach Müller hat Platon seine Einwände gegen die Lehrbarkeit der ἀρετή vom Argument der δισσοὶ λόγοι übernommen. Das 2. Argument der δισσοὶ λόγοι (es gebe keine anerkannten Lehrer der ἀρετή, folglich könne diese nicht lehrbar sein) findet sich auch in Plat. Men. 95 b-96 c. Das 3. Argument (die σοφοὶ ἄνδρες, die es in Griechenland gebe, hätten ihr Arete-Wissen, wenn es lehrbar wäre, an ihre ‚Freunde‘ weitergegeben) wird ebenfalls von Platon im „Menon“ adaptiert (93 b-94 e; vgl. auch Prot. 319 e-320 a [gegen Protagoras gerichtet!]). Vgl. Müller, 1975, S. 226, n. 2.

⁴⁷ Nach Gigon erscheint dieser Schluss bei näherer Betrachtung etwas kurz: „Denn es schiene doch weniger darauf anzukommen, dass es für die politischen Dinge keine Lehrer gebe, als darauf, dass jedermann von Natur in ihnen Bescheid wisse. Die positive Folgerung fehlt. Dies offenbar darum, weil die zwei Abschnitte der Sokratesrede nicht nur nach κοινὰ: ἴδια gegliedert sind, sondern überdies noch nach

Leute wie Perikles, die zu den geschiestesten und tüchtigsten Bürgern zählen, vertrauten ihre Söhne in allen erlernbaren Fächern entsprechenden Fachlehrern an, aber in der ἀρετή ließen sie sie weder von anderen unterweisen, noch erzögen sie sie selbst.⁴⁸

Durch die Umformung stellt Platon ein neues Wort ἀρετή (319 e 2) als Lehrgegenstand an die Stelle der εὐβουλία heraus. Der Hintergrund des Wegfalls der εὐβουλία im verlaufenden Dialog liegt wahrscheinlich darin, dass Platon im Zusammenhang mit der Thematik des ganzen Dialoges, bei der es sich um die Lehrbarkeit der ἀρετή überhaupt, nicht um die Lehrbarkeit der εὐβουλία handeln muss, die εὐβουλία nur für einen Übergangspunkt hält. Und noch wichtiger ist es meiner Ansicht nach, dass Platon den zeitgenössischen Wortgebrauch der εὐβουλία negativ angesehen hat.

Die oben genannte πολιτική τέχνη und ἀγαθοὺς πολίτας (319 a 4 - 5) werden zu der ἀρετή verschmolzen. Die ἀρετή verstehen Sokrates und Protagoras hier als den bei der πολιτική τέχνη implizierten Qualitätsaspekt (vgl. ἄριστα, δυνατώτατος, 318 e 6. σοφώτατοι καὶ ἄριστοι 319 e 6).

⁴⁹ Sokrates wendete den Begriff der ἀρετή auf Perikles an, der vorgestellt

dem aus dem Laches 185 e ff. bekannten Schema: Wer kompetent heißen will, muss entweder gute Lehrer gehabt haben oder tüchtige Schüler vorzeigen können.“ Gigon, O., Studien zur antiken Philosophie, Berlin-New York 1972, S. 125.

⁴⁸ Vgl. Platon, Protagoras 319 a 8- 320 c 1.

⁴⁹ Nach Taylor ist ein tüchtiger Bürger in Athen nicht nur durch die äußerlich-politische ἀρετή, sondern auch durch die innerlich-ethische ἀρετή ausgezeichnet. „The formulation and execution of policy is at best one of the functions of a citizen in a participatory democracy, a function which requires special gifts of intellect such as judgement and breadth of vision, and of character such as courage and determination, together with attributes such as skill in negotiation and the ability to influence others. Those other functions of the citizen which may be summed up as the acceptance of

wurde, die πολιτική τέχνη zu haben und einer von den ἀγαθούς πολίτας zu sein. Sokrates hat die Doppelbedeutung der ἀρετή ausdrücklich herausgestellt. Einerseits ist die ἀρετή (319 e 3) nicht allgemeine, sondern eindeutig spezifische ἀρετή, die von dem protagoreischen Lehrgegenstand der πολιτική τέχνη ausgegangen ist.

Andererseits hielt Sokrates die ἀρετή (320 b 5) für allgemein. Wenn Sokrates ein Problem der Erziehung von Alkibiades' Bruder Kleinias, den sein Vormund Perikles dem schlechten Einfluss von Alkibiades entziehen wollte, erwähnte (320 a 6 – 320 b 3),⁵⁰ wollte er wahrscheinlich im Dialog „Protagoras“ einen allgemeinen Begriff der ἀρετή untersuchen. Der Einwand des Sokrates gegen die Lehrbarkeit der ἀρετή bezieht sich also nicht auf den eingeschränkten Gebrauch der ἀρετή bei Protagoras. Vielmehr bemühte sich Sokrates mit seinem Einwand um die allgemeine ἀρετή, sowohl wie man die ἀρετή lehren kann, als auch, was die ἀρετή ist. Deswegen ist die folgende Rede des Protagoras unabhängig vom Leitgedanken des Sokrates.⁵¹

general obligations possess such moral qualities as loyalty, public-spiritedness, and a sense of fairness.” Taylor, C. C. W., Plato, Protagoras, Oxford 1976, S. 72.

⁵⁰ Über einen Zusammenhang der Funktion des Kleinias-Beispiels und des ganz allgemeinen ἀρετή-Begriff des Sokrates, vgl. Manuwald, 1996, S. 108, n. 12.

⁵¹ Der Begriff der ἀρετή geht im Dialog gar nicht auf Protagoras zurück. Vgl. Dietz, 1976, S. 17.

1-1-2. Gliederung der „sog. großen Rede“

Protagoras trägt ausführlich die „sog. große Rede“ vor, um sich gegen die beiden sokratischen Einwände der Lehrbarkeit der ἀρετή zu verteidigen. Bevor Protagoras seine Rede beginnt, stellt er die Frage, ob sie die Form eines Mythos oder die Form eines Logos haben solle. Als ihm viele der Anwesenden freie Hand lassen, wählt er als reizvollere die Form des Mythos, wie ihn ein Älterer Jüngeren erzähle (320 c 2-7). Die Form des Mythos ist für Protagoras nicht sachabhängig, sondern etwas Beliebiges, das je nach dem erwarteten oder erstrebten Effekt auf die Zuhörer gewählt werden kann.⁵²

Dabei entspricht der Mythos dem ersten Einwand des Sokrates gegen die Lehrbarkeit der ἀρετή nur teilweise, insofern er sich lediglich auf die Voraussetzungen des Einwandes, das Verhalten der Athener in der Volksversammlung, bezieht. Wenn man die sokratische Frage nach der Lehrbarkeit der ἀρετή im „Protagoras“ und im „Menon“ (93 c – 94 d) vergleicht, dann wird klar, dass Platon im Zusammenhang mit der Frage der Lehrbarkeit der ἀρετή das Volksversamlungsargument nur im „Protagoras“ verwendet, während im „Menon“ bei der Frage der Lehrbarkeit der ἀρετή lediglich der zweite Einwand erscheint.

Damit Staats- und Rechtstheorien des Protagoras aus der „sog. großen Rede“ erleichternd herausgehoben werden, werden beide Teile, Mythos und Logos, schematisiert.

⁵² Manuwald sieht gerade bei dem mythischen Teil einen historischen protagoreischen Anteil. „Wenn Platon also Protagoras einerseits souverän über die Form der Darbietung verfügen lässt, ihn andererseits gerade dadurch implizit kritisiert, dann ergibt dieses Verfahren nur einen Sinn, wenn sich auch der historische Protagoras der mythischen Form bedienen konnte.“ Manuwald, 1996, S. 109.

Die Einwände der Sokrates gegen die Lehrbarkeit der Protagoras (319 a 8- 320 c 1)	Die Vorträge des Protagoras gegen die Einwände der Sokrates (die sog. große Rede) (320 c 8– 328 d)		
1. Die Athener lassen in Fachfragen nur Fachleute zur Beratung zu, in politischen Fragen aber jedermann.	Zu 1) der erste Vortrag durch den Mythos (320 c 8 – 324 d 1)	1-1) der Mythos (320 c 8 – 322 d 5)	<p>der Mensch kann nur mit Hilfe von Kulturtechniken existieren. (320 c 8 – 322 a 2)</p> <p>1-1-2) Zeus gab jedem Menschen Fähigkeiten zum Gemeinschaftsleben, ohne die sich die Menschen gegenseitig vernichteten und zugrunde gingen. (322 a 3 – 322 d 5)</p>
		1-2) seine Auswertung (322 d 5 – 324 d 1)	1-2-1) die unterschiedliche Verteilung der fachlichen und politischen Fähigkeiten ist der Grund für 1. (322 d 5 – 323 a 4)
			<p>1-2-2) dafür, dass man der Ansicht ist, nimmt als Beweis hinzu.</p> <p>1-2-3) darüber hinaus sind die politischen Fähigkeiten für das Gemeinschaftsleben notwendig und lehrbar. (323 a 5 – 324 d 1)</p>
2. Die führenden Leute könnten im Staate ihre Tüchtigkeit nicht weitergeben.	Zu 2) der zweite Vortrag durch einen Logos (324 d 2 – 328 c 2)	2-1) es gibt nicht das Problem über 2, weil das ganze Leben lang eine entsprechend Erziehung stattfindet. (324 d 2 – 326 e 5)	<p>2-2) das Phänomen, dass tüchtige Väter oft Söhne haben, die nichts taugen, erklärt sich wie bei den spezifischen Berufen. (326 e 6 – 327 e 1)</p> <p>2-3) alle sind Lehrer der ἀρετή, sodass man zufrieden sein muss, wenn einer über die allgemeine Erziehung hinaus auch nur geringe Fortschritte bewirken kann. (327 e 1 – 328 c 2)</p>

1-1-1) Nach dem Mythos bildeten die Götter im Inneren der Erde aus Erde und Feuer eigenschaftslose Urformen der Tiere und des Menschen. Epimetheus – mit seinem Bruder Prometheus gemeinsam beauftragt, diese Urformen mit Eigenschaften auszustatten – wünschte, das allein zu tun, und verlieh allen Tieren Fähigkeiten nach den Prinzipien von Nutzen und Gleichgewicht: So verlieh er z. B. den einen Stärke ohne Schnelligkeit, den anderen Schnelligkeit ohne Stärke, gab den schwachen Tieren reiche, den starken geringe Nachkommenschaft, schützte sie gegen Witterung und gab ihnen jeweils angemessene Nahrung. Er vergaß jedoch, für den Menschen Eigenschaften aufzuheben. Prometheus versuchte, diesem Mangel abzuhelfen, indem er Hephaistos und Athene die ἔντεχνος σοφία und das Feuer stahl und beides dem Menschen schenkte. Obwohl Prometheus ihnen auch noch die πολιτική σοφία, die sich bei Zeus auf dem Olymp befand, geben wollte, gelang ihm dies nicht, denn er konnte den Olymp nicht mehr betreten.

1-1-2) Die immerhin mit der ἔντεχνος σοφία begabten Menschen entwickelten nun zwar Götterverehrung, Sprache und lebensnotwendige Fertigkeiten, doch sie wurden, weil sie einzeln lebten, von den ihnen in allem überlegenen Tieren gefressen und konnten sich gegen diese auch nicht gemeinsam wehren, weil alle Versuche, sich zusammenzufinden und Städte zu gründen, damit endeten, dass sie einander schadeten. Aus Furcht, das Menschengeschlecht könnte gänzlich zugrunde gehen, beauftragte Zeus den Hermes, den Menschen ‚Respektierung des anderen‘ (αἰδώς) und ‚rechtliches Verhalten‘ (δίκη) zu bringen, diese aber nicht individuell verschieden zu verteilen, wie die einzelnen τέχναι verteilt seien, sondern so, dass alle an ihnen teilhaben sollten. Wer dazu nicht fähig sei, der solle eliminiert werden.

1-2-1) Die unterschiedliche Verteilung der fachlichen und politischen ἀρετῶν ist der Grund dafür, dass die Bürger anderer Städte und vor allem die Athener der Ansicht sind, in Fachfragen nur wenige Fachleute, in einer Angelegenheit des Gemeinwesens (πολιτική ἀρετή), was auf αἰδώς und

δίκη beruhen muss, aber alle als Berater zuzulassen, weil an dieser Form der ἀρετή jedermann teilhaben könne, sonst könnten Städte nicht bestehen.

1-2-2) Dass man der Ansicht ist, jeder habe Teil an rechtlichem Verhalten und der sonstigen Haltung eines guten Bürgers, zeigt auch folgender Beweis: Wer fälschlich vortäuscht, Fachkenntnis zu haben, den hält man für verrückt, umgekehrt aber den nicht, der zugibt, ungerecht zu sein. Denn notwendig müsse jeder irgendwie daran teilhaben, sonst könne er kein Mitglied der menschlichen Gemeinschaft sein.

1-2-3) Darüber hinaus hält man die für die menschliche Gemeinschaft notwendigen Eigenschaften (πολιτική ἀρετή) für lehrbar und nicht für von Natur aus oder von selbst vorhanden. Dafür zeigt sich folgender Beweis: Wer irgendwelche natürlichen oder zufälligen Mängel hat, z. B. der Hässliche oder Kleinwüchsige oder Schwache, mit dem hat man Mitleid, den Ungerechten und Gottlosen und was sonst noch der Haltung eines guten Bürgers entgegengesetzt ist aber weist man zurecht und bestraft ihn, damit er und andere vor unrechten Taten abgeschreckt werden.

2-1) Der zweite Einwand des Sokrates, warum die führenden und tüchtigen Persönlichkeiten auf den übrigen Gebieten, für die es Lehrer gibt, ihre Söhne unterrichten und bilden lassen, aber sie ihre Söhne nicht in den Fähigkeiten, über die sie selbst verfügen, voranbringen, existiert so nicht. In Wirklichkeit findet das ganze Leben lang eine entsprechende Erziehung statt. In der frühesten Kindheit wird ein Kind von Amme, Betreuer und Eltern, danach von den Lehrern in der Schule erzogen. Wenn es dann die Schule beendet hat, ist es das Gemeinwesen, das es nötigt, sich mit den Gesetzen vertraut zu machen und ihnen gemäß zu leben.

2-2) Das Phänomen, dass tüchtige Väter oft Söhne haben, die nichts taugen, erklärt sich wie bei den spezifischen Berufen; z. B. Schalmeienspieler: Die einen sind dafür begabt, die anderen nicht. Immer aber ist der Ausgebildete,

erscheint er auch noch so schlecht, besser als der überhaupt nicht Ausgebildete.

2-3) In Wirklichkeit ist jeder Lehrer des Gut-Seins, sodass man zufrieden sein muss, wenn es jemanden gibt, der auch nur ein wenig besser als die übrigen Fortschritte zum Gut-Sein hin bewirken kann. Ein derart Befähigter beansprucht Protagoras zu sein.

1-1-3. Teil des Mythos – die Antworten auf den ersten Einwand des Sokrates

1-1-3.1. Differenzierung zwischen ἔντεχνος σοφία und πολιτική σοφία

Der eigentliche Mythos (320 c 8 – 322 d 5) verteilt die Entwicklung des Menschengeschlechts auf zwei Stufen. Während auf der ersten Stufe die Menschen von Prometheus die ἔντεχνος σοφία erhalten, mit deren Hilfe sie nur überleben können, und darauf zwar Religion, Sprache und lebensnotwendige Fertigkeiten entwickeln, bleiben die Menschen aber unfähig, Gemeinschaften zu bilden. Auf der zweiten Stufe erhalten die Menschen die πολιτική τέχνη von Zeus, um Gemeinschaften bilden zu können.

Es gibt umfangreiche Forschungsergebnisse über den Zeit-Faktor in dieser Passage. Einerseits hält man den zeitlichen Ablauf der Entwicklungen des Menschengeschlechts für die echte Zeit. Ein Beispiel dafür ist, dass Dreher in seiner Forschung über den Mythos des Protagoras die beiden Stufen des Mythos als eine historische Polisentwicklungstheorie des Protagoras erklärt.⁵³ Andererseits gilt es nur als ein darstellerisches Mittel, um die

⁵³ Dreher gliedert so, „während die von den Menschen zu ihrem Schutz gegründeten Poleis als ‚Siedlung‘ zu verstehen waren, ergibt sich aus der neuen, eben staatlichen Qualität, welche sie durch die göttliche Entstehung von Aidos und Dike gewannen, die Übersetzung von Poleis als ‚Staat‘ “. Dreher, 1983, S. 13; vgl. Taylor, 1976, S. 80; Nestle, 1942, S. 283.

ἐντεχνος σοφία und die πολιτική τέχνη zu differenzieren und die Bedeutung der πολιτική τέχνη zu betonen.⁵⁴ Darüber gibt es aber auch noch eine andere Ansicht. Sihvola z. B. will den Mythos zwar nicht historisch deuten, trennt aber dennoch chronologisch zwischen der technischen und der politischen Entwicklung des Menschen.⁵⁵

Wenn man beide Stufen trennt und den zeitlichen Ablauf der Entwicklungen des Menschengeschlechts als tatsächliche Zeit, d. h. als „Kulturentstehungstheorie“ des Protagoras, wie in einer Interpretation von Nestle, ansehen will,⁵⁶ gerät man in Widersprüche. Dafür gibt es drei Gründe:

1. Der erste Grund betrifft Religion und Sprache (322 a 3-8). Ich möchte die Frage stellen, ob der Mensch Religion und Sprache entwickeln kann, ohne bereits in einer Gemeinschaft zu leben? Taylor bezeichnet σποράδην (322 b 1) nicht als „isolated individuals“, sondern als „living in small scattered groups“, weil die Entwicklung von Religion und Sprache wenigstens eine

⁵⁴ Vgl. Döring, K., Die politische Theorie des Protagoras, in: The Sophists and their Legacy (Hrsg. Kerferd, G. B.), Wiesbaden 1981, S.110; Manuwald, 1996, S. 113, n. 23; Hoffmann, K. F., Das Recht im Denken der Sophistik, Stuttgart-Leipzig 1997, S. 44.

⁵⁵ Vgl. Sihvola, J., Decay, Progress, the Good Life? Hesiod and Protagoras on the Development of Culture, Helsinki 1989, S. 99: “The historical scheme of the myth is used to express illustrative insights into the present human condition, not the real history of humankind. ... But although the main function of Protagoras’ myth is to be a means for outlining a general theory of human nature, why cannot it simultaneously be an account of the historical origins of the characteristic human capabilities? That it cannot will be evident to us as we compare the Protagorean story to the fragments of the fifth-century anthropologies. In the anthropological speculations the essential point is that the emergence of man’s technical skills as well as his social qualities and institution is a gradual historical process.”

⁵⁶ Nestle, 1942, S. 282: „Protagoras unterbaut seine Theorie über die Entstehung der menschlichen Kultur mit einer Darlegung darüber, wie er sich die Entstehung der lebenden Wesen und die Stellung des Menschen unter ihnen denkt.“

rudimentäre Form von Gemeinschaft voraussetze.⁵⁷ Diese Annahme Taylors ist aber unhaltbar, weil es für diese kleinen Gruppen schon vor der Gabe des Zeus rudimentäre Formen sozialer Tugenden gegeben haben müsste, die das Zusammenleben in diesen Gemeinschaften erklären können.⁵⁸ Sihvola warnt davor, den Mythos als „account of the historical origins of the characteristic human capabilities“ aufzufassen.⁵⁹ Vielmehr zeigt Protagoras die Bedeutung der ἔντεχνος σοφία, indem er hypothetisch beschreibt, in welche Lage die Menschen gerieten, wenn sie zwar alle kulturellen Fertigkeiten erwürben, aber nicht in Gemeinschaft leben könnten.

Trotzdem lässt Protagoras tatsächlich um der Form des fiktiven Mythos willen Religion und Sprache aus der ἔντεχνος σοφία entstehen, gibt dafür aber keinen Beweis, dass er im Unterschied zu anderen antiken Autoren Religion und Sprache nicht als Leistung der Gemeinschaft deutet.⁶⁰ Vielmehr scheint es Protagoras nicht nötig zu sein, die Entwicklung der Religion und der Sprache als eine Gemeinschaft voraussetzende Leistung der Menschen zu erklären.

⁵⁷ Vgl. Taylor, 1976, S. 81.

⁵⁸ Vgl. Manuwald, 1996, S. 114, n. 29; Hoffmann übt Kritik an der Annahme von Taylor. Vgl. Hoffmann, 1997, S. 48, n. 85.

⁵⁹ Vgl. Sihvola, 1989, S. 109; Manuwald, 1996, S. 115; Hoffmann, 1997, S. 47.

⁶⁰ Vgl. Hoffmann, 1997, S. 46, n. 75. und n. 79, und Manuwald, 1996, S. 114: „Die Bemerkung über die göttliche Verwandtschaft des Menschen, seinen Götterglauben und den Kult, die man vor allem in früherer Literatur bei dem Agnostiker Protagoras als Problem empfand, stellen in Wirklichkeit keines dar. Es handelt sich ja um eine mythische Umsetzung der Anschauungen des Protagoras (oder was Platon dafür hielt). ‚Verwandt‘ ist der Mensch mit den Göttern, weil er die ἔντεχνος σοφία der Athena und des Hephaistos bekommen hat, d. h. entmythologisiert, dass er sich grundsätzlich von den Tieren unterscheidet. Gleiches besagt der Kult, dessen evidente gesellschaftliche Existenz auch ein Agnostiker erklären musste.“

2. Der zweite Grund betrifft das Gespräch zwischen Hermes und Zeus über die Verteilungsweise der πολιτική τέχνη. Der Widerspruch ist hier noch deutlicher. Hermes fragt Zeus, auf welche Weise er αἰδώς und δίκη verteilen solle, wie die einzelnen τέχνηαι, da z. B. ein Einziger, der die Heilkunst beherrscht, ausreichend für viele ist (322 c 5), oder ob er sie unter allen verteilen solle. Bei der Frage nach der Verteilungsweise setzt Hermes die Arbeitsteilung bereits voraus. Am Gedanken der Arbeitsteilung kann man darlegen, dass eine menschliche Gemeinschaft bereits vorhanden sein muss.

Die Arbeitsteilung muss sich auf den Tausch der Güter beziehen. Nach Aristoteles bestehe die Gemeinschaft nicht aus zwei Ärzten, sondern aus Arzt und Bauer und überhaupt aus Verschiedenen und Ungleichen, d. h. aus den Arbeitsteilungen. Es gibt Arbeitsteilungen und den Tausch der von Arbeitsteilungen hergestellten Güter als eine Voraussetzung für eine Gemeinschaft. Darüber hinaus, obwohl die Arbeit rein zu der ἔντεχνος σοφία gehört, muss die Arbeitsteilung sich nicht auf die ἔντεχνος σοφία, sondern wenigstens auf die rudimentäre πολιτική τέχνη beziehen.

Deswegen lösen sich diese Widersprüche, wenn man die zeitliche Abfolge zweier Entwicklungsstufen, die der Mythos bietet, nicht als tatsächliche chronologische Entwicklung deutet, sondern als künstliche Trennung erklärt, die Protagoras vornahm, um die Bedeutung der πολιτική τέχνη zu betonen.

Indem Protagoras die menschliche Vernunft in die beide Vernunftbereiche, die ἔντεχνος σοφία und die πολιτική σοφία (321 d 5), trennt und die beiden Vernunftbereiche in der Zeitfolge erklärt, möchte er vermutlich den vorpolitischen Zustand des Menschengeschlechtes und die wichtigere Rolle der πολιτική τέχνη leicht und entsprechend darlegen.⁶¹ Außerdem scheint

⁶¹ Manuwald, 1996, S. 119, n. 40: „Die Unterscheidung zwischen technischen Fertigkeiten und der πολιτική τέχνη ist in der Argumentation des Mythos (der Sache nach nicht unbedingt in der Terminologie) grundlegend und von der Gesamtaussage

die künstliche Trennung der σοφία insofern möglich, als Protagoras nur in der Form des Mythos sein Argument der πολιτική τέχνη bzw. ἀρετή angeführt hat.⁶²

nicht abtrennbar. Sie führt, wenn man den Mythos nicht als historischen Bericht missversteht, auch nicht zu Widersprüchen.“ Die Annahme, dass Protagoras die πολιτική τέχνη für wichtiger als die ἔντεχνος σοφία hielt, könnte von den zwei Arten von Belehrung im Griechischen herrühren. Es gab nach Gigon in Athen zwei verschiedene Arten von Belehrung, „die eine ἐπὶ τέχνῃ, um Handwerker zu werden, die andere ἐπὶ παιδείᾳ, so wie es sich für einen ἐλεύθερος schicke. Zu der zweiten Gruppe gehört neben dem Sprach-, Musik- und Turnlehrer auch der Sophist (Protagoras)“, der im „Protagoras“ 312 b behauptet: „Ein Gegensatz, der als solcher bestanden hatte, seitdem es Herren und arbeitendes Volk gab, wird hier ausdrücklich formuliert. Es gibt die Berufsausbildung mit dem Ziel, als δημιουργός eine spezialistische Arbeit zum Nutzen des Volkes... ausüben zu können, und es gibt die Jugendbildung, durch die man sich als ἰδιώτης das Wissen und Können erwirbt, das zu besitzen schicklich ist.“ Durch die historische Untersuchung von Gigon über das Erziehungssystem der Athener kann man dem Lehrgegenstand des Protagoras näher kommen. Weiter erklärt Gigon die Versuchung des Protagoras in 325 e – 326 c, dass Protagoras „seine in allen Bildungskünsten schon latent vorhandene politische Kunst als völlig unentbehrlich für den Bestand der menschlichen Gemeinschaft, der Politeia, erweist.“ Wenn man hinsichtlich des Erziehungsziels des Protagoras die genannte Annahme berücksichtigt, die Betonung der πολιτική τέχνη, ist es nicht schwer, zuzustimmen. Vgl. Gigon, 1972, S. 109ff.

⁶² Die mythische Form erleichtert es, technische und gesellschaftliche Entwicklungen als sukzessive Phasen darzustellen und damit überhaupt getrennt zu behandeln, was in einer nicht mythisch verhüllten Realität so nicht gewesen sein kann. Vgl. Manuwald, 1999, S. 179.

1-1-3.2. Vorphilosophischer Zustand des Menschengeschlechtes und Notwendigkeit der πολιτική τέχνη

Bevor ich mich um die eigene protagoreische Deutung der πολιτική τέχνη im Mythos bemühe, ist es nötig, die Vorstellung des vorpolitischen Zustands des Menschengeschlechtes vorzubringen. Denn Protagoras zeigt in der ersten Stufe (320 c 8 – 322 a 2), in welche Situation das Menschengeschlecht geraten musste, wenn die Menschen die πολιτική τέχνη nicht ausüben konnten.

Protagoras unterschied das Menschengeschlecht prinzipiell von den anderen Lebewesen. Das Menschengeschlecht ist gegenüber den anderen Lebewesen physisch benachteiligt, wird aber vor den ἄλογα⁶³ (den vernunftlosen Lebewesen) (321 c 1) dadurch ausgezeichnet, dass es die ἔντεχνος σοφία erhält, die ihm das Überleben bzw. die Lebenserhaltung seiner Art ermöglichen kann. Diese σοφία gehört zu den Göttern. Also sind die das Menschengeschlecht von den Tieren unterscheidenden Eigenschaften göttlich, und wegen dieser Verwandtschaft mit den Göttern ist der Mensch das einzige Lebewesen, das an Götter glaubt und sie verehrt (322 a 3-5).

Was diese Passage betrifft, so scheint es freilich unwahrscheinlich, dass ein Atheist von dem Glauben an die Götter und der Verwandtschaft mit den Göttern gesprochen hätte. Wenn man aber den Gedanken der mythologischen Form ‚entmythologisiert‘ und ihn ‚anthropozentrisch‘ versteht, so bleibt die Relation der Verwandtschaft bestehen, nur verkehrt sich der Aspekt. Der Mensch wird nun zum „Maß“, an dem die Götter gemessen werden, während Platon dagegen nicht den Menschen, sondern die Gottheit als das Maß aller

⁶³ Der Begriff begegnet schon bei Demokrit (VS 68 B I 64) und kann darum auch für den historischen Protagoras angenommen werden. Vgl. Manuwald, 1996, S.111, n. 18, und Gigon, 1972, S. 130.

Dinge angesehen haben will.⁶⁴ Verwandtschaft zwischen Gott und Menschen heißt nichts anderes, als dass „die Vorstellung des Götterglaubens Projektionen oder Spiegelungen des Menschlichen sind. Erkennt man, dass es sich bei Platon nur um die mythische Transposition der Anwendung des „Homo-mensura-Satzes“ (VS 80 B 1) auf die Götterwelt handelt, so werden die Einwände, die man gegen die protagoreische Provenienz von Prot. 322 a geltend gemacht hat, gegenstandslos.⁶⁵ Es ist offenbar, dass Protagoras im Zusammenhang mit der Verwandtschaft mit den Göttern den Menschen als ein vernunftbegabtes Tier von den anderen vernunftlosen Tieren unterschieden hat.

Bei der protagoreischen Erzählung über die menschliche Verwandtschaft mit den Göttern scheint es mir noch wichtiger zu sein als die Verschiedenheit der Menschen von den ἄλογα, dass die Gaben von Göttern, d. h. die ἔντεχνος σοφία von Prometheus und die πολιτική τέχνη von Zeus, nicht nur unterschiedlich sondern auch hierarchisch sind. Mit Prometheus als Wohltäter der Menschheit steht Protagoras in der durch Hesiod verkörperten Tradition, doch gibt es wichtige Unterschiede zwischen dem Prometheusmythos des Protagoras und dem des Hesiod.⁶⁶

Während der Prometheus Hesiods das Feuer den bereits existierenden und notleidenden Menschen verschafft, gibt der Prometheus des Protagoras den

⁶⁴ Platon, Nomoi, 716 c 4, „ὅτι τῶ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη“.

⁶⁵ Vgl. Müller, 1975, S. 317.

⁶⁶ Wenn man die aischyleische Prometheus-Tragödie (231ff.) und den Prometheusmythos Hesiods (erg. 49-52; Theog. 565-567) mit dem protagoreischen Prometheus vergleicht, wird deutlich, dass Protagoras die Höherwertigkeit der πολιτική τέχνη gegenüber der ἔντεχνος σοφία bzw. τέχνη deutlich hervorgehoben hat. Vgl. Manuwald, 1999, S.177.

Menschen die ἔντεχνος σοφία zusammen mit dem Feuer als Grundlage für die lebenserhaltenden Techniken gleich von vornherein (321 d 2). Entwickeln im Protagorasmythos die Menschen folgerichtig aufgrund der Gabe des Prometheus die ἔντεχνος σοφία dann selbstständig, ist die Prometheus-Tragödie in diesem Punkt im Einzelnen unausgeglichen.

Einerseits gibt Prometheus den Menschen das Feuer als Ausgangspunkt und Lehrmeister der technischen Entwicklung, andererseits macht er die Menschen auch darüber hinaus verständig, indem er sie Kulturtechniken unmittelbar lehrt. Und während in der Prometheus-Tragödie diejenigen Fähigkeiten, die das menschliche Zusammenleben gewährleisten, gar nicht erst in den Blick kommen, verschafft zwar auch der protagoreische Prometheus den Menschen nur die technischen Voraussetzungen, aber in unfreiwilliger Beschränkung, weil die πολιτική τέχνη, die für das menschliche Gemeinschaftsleben wichtigen Voraussetzungen und Fähigkeiten, in der Obhut des Zeus und für Prometheus unerreichbar sind. Protagoras zeigt wahrscheinlich die Höherwertigkeit der πολιτική τέχνη dadurch, dass Prometheus, der den Menschen nur die ἔντεχνος σοφία geben konnte, die zum Zeus gehörende πολιτική τέχνη nicht erringen kann (321 d 6-8).

Der Mensch kann bei Protagoras trotz anfänglicher Hilfe der ἔντεχνος σοφία und ihrer weiteren Umsetzung (δημιουργική τέχνη) (322 b 3), die ausdrücklich zum menschlichen Überleben gegeben wurde, nicht weiter überleben. Als Grund dafür nennt Protagoras, dass der Mensch über die Fähigkeit nicht verfügte, sich gemeinschaftlich zu organisieren (322 b 6). Der Mensch ist aufgrund seiner relativen physischen Schwäche durch wilde Tiere bedroht. Die ἔντεχνος σοφία ist bei den Menschen unzureichend, damit die Menschen im Kampf gegen diese Tiere überlegen sind (322 b 1-3). Um zu überleben, muss der Mensch eine andere und höhere Fähigkeit haben. Protagoras musste also wahrscheinlich das Wesentliche der menschlichen

Fähigkeiten zum Überleben nicht als die ἔντεχνος σοφία, sondern als die πολιτική τέχνη erklären.

Protagoras sonderte die πολιτική τέχνη in zwei Teile, deren einer Teil, die πολεμική (322 b 6), sich auf das Tier bezieht, deren anderer Teil, αἰδώς und δίκη (322 c 2), die Beziehung der Menschen untereinander regelt. Dieser Gedanke des Protagoras, dass es Krieg offenbar nur gegen die Tiere gibt, ist sehr ungewöhnlich. Krieg beruht nach Platon auf dem menschlichen Begehren (Mehr-haben-wollen). Deswegen besteht Krieg zwischen den Menschen. Diese platonische Erörterung des Krieges liegt realitätsnäher als die des Protagoras. Aber Protagoras möchte möglicherweise einen anfänglichen Versuch des menschlichen Zusammenschlusses zum bloßen Überleben der Menschen herausarbeiten, indem er die Kriegskunst auf die πολιτική τέχνη gegen wilde Tiere bezieht (322 b 7).⁶⁷

Obgleich die Menschen immer wieder einen Zusammenschluss versuchten, scheiterten ihre Versuche immer wieder, weil sie nicht über den zweiten Teil der πολιτική τέχνη verfügten und sich daher jedes Mal gegeneinander schädigten, sodass der versuchte Zusammenschluss immer wieder aufgegeben werden musste und die Menschen im Leben wieder getrennt waren (322 b 1-8).

Der anfängliche Versuch des menschlichen Zusammenschlusses bei Protagoras ist wahrscheinlich die Abwendung der Lebensgefahren im vorstaatlichen Zustand. Die Menschen versuchen immer weiter, ein Mittel zur Abwendung der Gefahren, nämlich zum Schutz vor den wilden Tieren, zu finden. Dieses Mittel ist der Zusammenschluss der Menschen zur Gründung eines Staates. Zwar ist die σοφία zur Gründung des Staates geeignet, aber sie

⁶⁷ Nach Gigon impliziert dieser Gedanke des Protagoras, dass es Krieg gegen die Tiere gibt, wogegen das Verhältnis zum Menschen nicht durch Krieg, sondern durch ἀρετή bestimmt werden muss. Vgl. Gigon, 1972, S. 132.

reicht für Protagoras allein zur Erfindung der sozialen Regeln für das Zusammenleben miteinander in einem Staat nicht aus. Denn infolge des Unrechts, das die Menschen geneigt sind einander anzutun, könnte ein egoistisch motivierter Zusammenschluss zu einer politischen Gemeinschaft niemals von Dauer sein, insofern das konfliktfreie Zusammenleben ausschließlich durch die vernünftige Einsicht in dessen Notwendigkeit gewährleistet werden soll.

Es muss daher noch einen Grund dafür geben, dass die Menschen ein Bewusstsein und ein Verhalten gegeneinander einwickelt haben, das Züge einer besonderen Kunst des politisch-sozialen Lebens zeigt, wodurch die Ungerechtigkeiten auf ein für den Bestand der Gemeinschaft ungefährliches Maß beschränkt werden. Protagoras bezeichnet ausdrücklich diese Kunst als πολιτική τέχνη.

Die Höherwertigkeit der πολιτική τέχνη bei Protagoras liegt näher bei der politischen Philosophie von Platon und Aristoteles. Protagoras bezeichnete die Menschen als Wesen, die ohne Staat nicht überleben können (Prot. 322 c 1-4). Diese protagoreische Auffassung ist nahe verwandt der Anschauung, die in den Fragmenten des sogenannten „Anonymus Iamblichi“ ausgesprochen ist. Das staatliche Leben verdankt danach einem Notstande seine Entstehung. Die Menschen waren nicht imstande, einzeln für sich zu leben, sondern vereinigten sich untereinander, der Notwendigkeit gehorchend. Für den Menschen ist die ἔντεχνος σοφία nicht ausreichend, um die Lebenserhaltung zu gewährleisten.

Die ἔντεχνος σοφία gilt Protagoras ebenso als eine Ausrüstung, wie die anderen Lebewesen mit den bestimmten Mitteln zum Leben ausgerüstet sind. Alle Lebewesen haben durch die Gaben der Götter genug eigene Fähigkeiten. Nur der Mensch soll über andere, aber noch höhere Fähigkeiten zum Leben verfügen. Die Unvollständigkeit der ἔντεχνος σοφία und darüber hinaus die Betonung der menschlichen politischen Fähigkeiten zum Zusammenleben

konnten die politische Philosophie des Platon und des Aristoteles beeinflussen, so wie das Grundwort der Politik des Aristoteles lautet, dass „der Mensch von Natur aus ein politisches Lebewesen ist“ (ὁ ἄνθρωπον φύσει πολιτικὸν ζῶον).⁶⁸ Ohne Zweifel behaupten Platon und Aristoteles, dass der Mensch zu jenen Wesen gehört, die nicht als Einzelgänger, sondern in Gemeinschaft oder Gesellschaft leben (Politeia, 369 b 7-9).⁶⁹

Indem ich das Modell des vorpolitischen menschlichen Zustandes bei Protagoras mit dem platonischen Modell des Vorpolitischen im Dialog „Politeia“ (369 b 5 – 372 d 6) vergleiche, möchte ich die protagoreische Staatstheorie klarmachen.⁷⁰

Im Dialog Politeia 369 b 7 – 9 begründete Platon die Genese der Polis aus der Unselbstständigkeit oder der Hilfsbedürftigkeit des Menschen, zu deren

⁶⁸ Vgl. Aristoteles, Politik, I 2 und 1253 a 2f; Nikomachische Ethik, I 5, 1097 b 11. Nach Gigon ist die spätere Philosophie die Erbin der Sophistik. „Der Anriss der Selbstempfehlung der politischen Techne im Protagoras lässt sich mühelos übertragen auf die Selbstempfehlungen der Philosophie. Auch sie musste nachweisen, dass ohne sie menschliches Leben nicht möglich sei, dass faktisch alle Menschen gezwungen seien, sie auszuüben und dass sie seit jeher unter wechselnder äußerer Gestalt ausgeübt wurde.“ Gigon, 1972, S. 128.

⁶⁹ Platon, Politeia, 369 b 7 – 9. „πόλις, ὡς ἐγῶμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν <ῶν> ἐνδεής.“

⁷⁰ Ausführlichere Auseinandersetzungen über den platonischen Urstaat findet man in: Cross, C. / Woosley, A. D., Plato's Republic; A Philosophical Commentary, London 1964, S. 75-92; Guthrie, W. K. C., A History of Greek Philosophy, Cambridge 1975, S. 445-449; Gigon, O., Gegenwartigkeit und Utopie, Zürich/München 1976, S. 143-169; Annas, J., An Introduction to Plato's Republic, Oxford 1981, S. 73-79; Höffe, O., Politische Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1987, S. 222-260; Höffe, O., 4. Zur Analogie von Individuum und Polis, in: Politeia (Hrsg. Höffe), Berlin 1997, S. 69-93; Seeck, G. A., Platons „Schweinestaat“ (Politeia 369 b 5-372 d 6), in: Gymnasium 101, 1994, S. 97-111.

Befriedigung er sich auf die Mitmenschen angewiesen sieht. Die Bedürfnisse, auf die sich Platon als Erstes beruft, also die nach Nahrung, Wohnung und Kleidung (Polit. 369 d), sind lebensnotwendig. Aus den lebensnotwendigen Bedürfnissen hebt Platon allein die biologischen Bedürfnisse hervor. Und in ihrem Rahmen konzentriert er sich auf jene Bedürfnisse, zu deren Befriedigung es Güter braucht, die dem Menschen nicht von allein hinreichend zuwachsen und die er sich deshalb durch Arbeit und Arbeitsteilung zu beschaffen hat. Platon wird im Allgemeinen so verstanden, als ob er die Arbeitsteilung als Grund des Zusammenschlusses ansetze.

Platon geht von einer Vielzahl von Bedürfnissen aus. Diese Bedürfnisse erfüllen sich jedoch nicht von selbst, sie müssen durch eine Vielzahl von Arbeiten erfüllt werden. Jede Arbeit ist die Antwort auf ein Bedürfnis. Die Arbeitsteilung wird nach Platon „gemäß eines natürlichen Umstandes des Menschen“ (κατὰ φύσιν) gefördert, nämlich gemäß der unterschiedlichen Begabung der Menschen.⁷¹

Die Legitimation einer Gemeinschaft bei Platon besteht also aus der Arbeitsteilung, die die natürliche unterschiedliche Begabung der Menschen und die Arbeit für Mitmenschen voraussetzt. Platon betrachtet eine solche Stadt als „die naturgemäß eingerichtete Stadt“ (κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις).⁷²

Im Urstaat des Platon braucht man noch nicht die Normativität, weil die Menschen in dieser Stufe „friedlich“ miteinander zusammenleben konnten, nämlich ohne gegenseitigen Konflikt (Polit.372 b 6-d 3). Höffe betrachtet den

⁷¹ Platon, Politeia, 370 a 8 – b 2. Εκ δὴ τούτων πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾶον, ὅταν εἴς ἓν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττη.

⁷² Vgl. Platon, Politeia, 428 e 10.

platonischen Urstaat als „das friedliche Leben durch Zufriedenheit“. Die Bürger des Urstaates müssen sich ihren Lebensbedarf beschaffen und sind klug genug, dies gemeinsam zu tun, womit sie sich des Vorteils jeder Arbeitsteilung und Spezialisierung erfreuen. Damit die Bürger tatsächlich friedlich leben, setzt Platon voraus, dass es ihnen rundum wohl ergeht. Seine politische Philosophie ist nicht nur metaphysisch, weil seine politische Philosophie an der Notwendigkeit der Menschen zum Leben oder Überleben anfangen muss.⁷³

Dagegen ist es bei Protagoras grundsätzlich unmöglich, dass die Menschen in dem Naturzustand einen Staat einrichten, weil ihre natürlichen Umstände sehr egoistisch sind, denn die Menschen schädigen sich immer wieder gegenseitig (Prot. 322 b 8). Die Menschen interessieren sich anfänglich nur für ihr eigenes Überleben bzw. Wohlergehen. Vernünftige Überlegungen des Eigeninteresses können den Menschen den Zusammenschluss zu einem Staat zwar nahe legen, aber der bloße Egoismus vermag noch nicht die erforderliche staatsbürgerliche Haltung hervorzubringen, dass für das Zusammenleben das gegenseitige Unrecht tun weitgehend vermieden wird. Zur Vermeidung des Unrecht tuns und zur Konstitution der für das Leben in einem Staat erforderlichen Haltung bedarf es des „Ethischen“. Protagoras fordert ausdrücklich die „ethischen Fähigkeiten“, d. h. die *πολιτική τέχνη*, damit die Menschen miteinander friedlich zusammenleben können.

⁷³ Der Kern der Platonischen Polislegitimation besteht nach Höffe aus einer Vermittlung der normativen mit der deskriptiven Seite. „In Platons Argument laufen jedoch zweierlei Teilargumente zusammen, und nur ihre Verbindung kann die Polis rechtfertigen. Im Gegensatz zu einem bloßen Moralismus stützt sich Platon auf erfahrbare Grundbedingungen des Menschseins; im Unterschied zu einer naturalistischen Anthropologie beruft er sich zusätzlich auf einen normativen Aspekt. In seiner Kooperationstheorie folgt Platon dem Legitimationsmuster, das grundsätzlich schlüssig ist.“ Höffe, 1987, S. 233; ähnlich wie Gigon, 1976, S. 146-147: „Sicherlich ist auch bei Platon des Staates die Eudaimonie aller Bürger; doch was zur Konstitution des Staates führt, ist nicht der Ausblick auf dieses Ziel, sondern die elementare Notwendigkeit, für das Überleben jedes Einzelnen die zweckmäßigsten Bedingungen herzustellen.“

Das Wesen und die Wurzel der antiken Ethik werden so verstanden, dass Ethik nur da entstehen kann, wo eine Mehrzahl von Menschen aufeinander angewiesen ist, wo eine Gemeinschaft besteht und der Einzelne nicht tun und lassen kann, was er will. Damit steht sie ihrem Wesen nach stets im bestimmten Verhältnis zum Staat oder dem, was die Stelle des Staates ausfüllt.⁷⁴ Die protagoreische politische Grundlinie stimmt mit der ethisch-politischen Überlieferung überein.

Obwohl diese Fähigkeit aus dem Bedürfnis des Zusammenschlusses des Mitmenschen hervorbringen kann, inwiefern die Motive des Zusammenschlusses bloß auf ein Befriedigen des eigenen Interesses und die Gewährleistung der Sicherheit des Lebens erfolgen, scheint die vernünftige Überlegung und die darauf aufbauende ethische Anforderung bei Protagoras „utilitaristisch“ oder „nützlich“ orientiert.

Die moderne politische Theorie geht von den Bedürfnissen des einzelnen Menschen aus, wobei die Gemeinschaft nur als Mittel betrachtet wird, das zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse erforderlich oder nützlich ist. Die moderne utilitaristische Staatslehre ist ähnlich wie Protagoras' Staatslehre, insofern Protagoras das Motiv oder die Grundlage des Zusammenschlusses aus einzelnen Interessen herleitet.⁷⁵

⁷⁴ Vgl. Schwartz, E. (Hrsg. Richter, W.), Ethik der Griechen, Stuttgart 1951, S. 13ff.

⁷⁵ Vgl. Sprute, 1989, S. 6; Kaerst bezeichnet die protagoreische πολιτική τέχνη als „individualistische“: „Der Staat entsteht durch einen auf vernünftiger Berechnung beruhenden Willensakt der einzelnen Individuen. Er dient ihren individuellen Lebenszwecken. Die gemeinsame staatliche Ordnung bringt die übereinstimmenden Interessen der einzelnen Individuen zum Ausdruck. Sie gilt nur solange und soweit, als diese wesentliche Übereinstimmung der im Staate vereinigten Individuen oder ihrer Mehrheit besteht“. Vgl. Kaerst, J., Geschichte des Hellenismus; Die Grundlegung des Hellenismus, Darmstadt 1968, S.63.

Er vertritt noch keinen extremen Individualismus. Die Notwendigkeit des gemeinschaftlichen Zusammenlebens erfordert die Paideia der πολιτική τέχνη, die die gegenseitige Verpflichtung der Menschen zum Ausdruck bringen. Ohne αἰδώς und δίκη ist die Vereinigung der Menschen, ist das Bestehen einer gesetzlichen Ordnung, die die gegenseitigen Beziehungen der in Gemeinschaften vereinigten Bürger regelt, nicht denkbar.

1-1-3.3. αἰδώς und δίκη⁷⁶

Was ist mit αἰδώς und δίκη (322 c 2) inhaltlich gemeint? Die Verbindung der αἰδώς mit δίκη, die sich bei Hesiod (Erga, 192) in der Beschreibung des eisernen Zeitalters findet, lässt Platon im protagoreischen Mythos gleichfalls wiedergeben.⁷⁷

Protagoras erklärte αἰδώς und δίκη ausdrücklich, die später als σωφροσύνη und δικαιοσύνη (323 a 1) interpretiert wurden, als „πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί (die Ordnung der Städte und freundschaftsstiftende Bande)“ (322 c 3). Die protagoreische Anforderung der αἰδώς und δίκη als πολιτική τέχνη kommt zu einer Handlungsbasis, die die einzelnen Menschen für den Zusammenschluss haben müssen. Dann ist zuerst die notwendige Bedingung der Möglichkeit eines gesellschaftlichen Lebens gemeint.⁷⁸ Aber es ist noch offen, wie αἰδώς und δίκη verstanden werden können.

⁷⁶ Die Wahl der Ausdrücke αἰδώς und δίκη statt σωφροσύνη und δικαιοσύνη ist durch den poetisch gefärbten Stil des Mythos bedingt. Vgl. Taylor, 1976, S. 85; Manuwald, 1999, S. 197.

⁷⁷ Weitere Wiedergaben der Verbindung der αἰδώς mit δίκη bei Platon s. Schmidt, L., Ethik der alten Griechen (Bd. I), Berlin 1882, S. 179: Im zwölften Buch der Gesetze (943 e) nennt Platon bei Erwähnung der Rechtspflege Aidos und Gerechtigkeit als Feind der Lüge zusammen; im vierten Buch derselben Schrift (713 e) preist er die Dämonen als Verleiher von Frieden und Aidos und Wohlgesetzlichkeit und Fülle der Gerechtigkeit an die Menschen; die gleiche Erinnerung ist auch darin erkennbar, dass er bei der sehr freien Wiedergabe eines homerischen Gedankens im Anfange des Sophistes (216 b) die rechtschaffenen Menschen als solche umschreibt, die an gerechter Aidos Teil haben.

⁷⁸ Manuwald betrachte αἰδώς und δίκη als „condicio sine qua non für ein Leben in der Gemeinschaft“. Manuwald, 1996, S. 117.

Die überlieferten Bedeutungen von αἰδώς und δίκη richteten sich auf die politischen Bereiche. Für Hesiod ist „δίκη“ die Grundlage seines politischen Denkens.⁷⁹ In Erga 275 ff. stellt Hesiod dar, dass das Gemeinschaftsleben der Tiere durch die Gewalt (βίη) geregelt wird. Sie fressen sich gegenseitig. Aber das Recht (δίκη) ist die von Zeus geschenkte Ordnung für die Menschen, die sich darin von den Raubtieren unterscheiden. Hesiod bezeichnet hier die Gewalt (βίη) als das Gegenteil von „δίκη“. Genauso wie δίκη betont Hesiod „αἰδώς“ in Zusammenhang mit der zwischenmenschlichen Beziehung.

In Erga 317 – 335 soll man nicht eine zufällige Überlegenheit ausnützen, keine hilflosen Fremden schädigen, nicht die Ehe brechen oder Waisen misshandeln. Man soll also alles das unterlassen, was man aufgrund eigener Stärke (βίη) tun könnte, was aber gegen die Rechtlichkeit verstößt. Gegen dies alles wird die Vergeltung des Zeus angedroht. Hier wird αἰδώς als gleicher Begriff der δίκη verwendet.

Auch die Einführung αἰδώς und δίκη wird also von Protagoras einem Zustand entgegengesetzt, in dem die Menschen sich gegenseitig ἀδικεῖν taten, in dem keine δίκη herrschte. Protagoras wird sich hier den Gebrauch von δίκη, die den Zustand des ἀδικεῖν beendet, gestatten können, weil er die allgemeinsten Grundsätze dessen, was δίκη und ἀδικεῖν ausmachen, voraussetzen kann. Aus dem Zusammenhang konnte man auswerten, dass die protagoreische δίκη die Existenz der Individuen gewährleisten soll, indem δίκη die Übergriffe des bis zur gegenseitigen Ermordung reichenden ἀδικεῖν verhindern.

⁷⁹ Vgl. Erffa, C. E., „Aidos“ und Verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit, in: Philologus 30, 1937, S. 53.

Protagoras bestimmt αἰδώς und δίκη als gesetzliche oder staatliche Ordnung (πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ), nämlich die Normative. Damit wird die Interpretation von αἰδώς und δίκη, dass es um persönliche, innerliche und gefühlsmäßige Eigenschaften gehen könne, beseitigt.

Harpf zufolge hat Protagoras als Beispiel seine Ethik auf eine Art moralisches Gefühl gegründet.⁸⁰ Ein eigenes Seelenvermögen sei dem Menschen von Natur gegeben und befähige ihn, das Gute zu tun, und das Böse zu meiden, wodurch allein der Bestand der menschlichen Gemeinschaft möglich wird. Daraus geht hervor, dass die πολιτική τέχνη von Protagoras als ein moralisches Gefühl mit dem „moral sense“ von Hutcheson⁸¹ und dem „Gewissen“ bei Kant identifiziert wird.⁸² „Sofern nun die Empfindung selbst,

⁸⁰ Vgl. Harpf, A., Die Ethik des Protagoras und deren zweifache Moralbegründung, Heidelberg 1884, S. 14-18.

⁸¹ Nach Hutcheson können die Moral und das Moralbewusstsein nicht ausschließlich durch die Aktivität der menschlichen Vernunft erklärt werden. Bestimmte Einsichten der Vernunft sind konstitutiv für das moralische Bewusstsein, sie entspringen aber moralischen Gefühlen, deren Ursprung Hutcheson dem „moral sense“ im Menschen zugeschrieben hat. Wie die Moralphilosophie von Hutcheson hält Harpf die πολιτική τέχνη für die menschlichen Anlagen oder ein menschliches „Potenzial“. Er meint aber weiter, dass der „moral sense“ trotz des Angeborensseins dennoch einer Entwicklung und Fortbildung fähig sei, wie die übrigen Sinne. Es kommt nur darauf an, dass der Inhalt, der den Sinnen zur Auffassung geboten wird, ein stetig feinerer, besserer werde. Hutcheson, A., A system of moral philosophy, London 1755, Vol. I. B. 1. S. 59: „As some others of our immediate perceptive power are capable of culture and improvement, so is this moral sense, without presupposing any reference to a superior power of reason to which their perceptions are to be referred“.

⁸² „Das Gewissen ist bei Kant eine ursprüngliche, intellektuelle und moralische, unverlierbare Anlage. Er definiert und beschreibt es folgendermaßen: es ist der Glaube, Recht zu haben, die dem Menschen seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende, praktische Vernunft, das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes, vor welchem sich die Gedanken verklagen, oder entschuldigen, ein innerer Richter.“ Harpf, 1884, S. 15 n. 19.

die Impression gewissermassen, deren Idee die Aidos ist, nach verübter böser Tat sich als Nemesis, als Rache, in oder außer dem handelnden Subjekte, als Gewissensbiss oder als Strafe an dem Täter äußert, haben wir auch die bedeutendste emotionale Funktion des Gewissens, als eines verurteilenden und strafenden Richters – wie Kant das Gewissen definiert - gegeben“.⁸³

Die protagoreische Ethik ist nach Harpf auf ein dem Menschen von Natur gegebenes Gefühl, einen natürlichen Rechtssinn, auf eine Art Gewissen gegründet. Aufgrund einer natürlichen Beschaffenheit seines Geistes und seiner Seele fühlt der Mensch das Gute mehr, als dass er es unmittelbar erkennt. Die Auslegungen von Harpf, dass die protagoreische πολιτική ἀρετή „ein von Natur aus gegebenes moralisches Gefühl“ sei, übernimmt Sprute. Er versteht die πολιτική ἀρετή als einen affektiven Faktor, der in der Entfaltung von αἰδώς und δίκη, den natürlichen Anlagen zur politischen Tugend, besteht.⁸⁴

Im Allgemeinen bedeutet das Wort αἰδώς „Scheu, Sitte und Respekt“. Die Übersetzung von αἰδώς legt den Begriff auf die individuell-psychologische Ebene fest. So muss αἰδώς, vor allem in der Entgegensetzung zum Zustand des Unrechts, als Scheu des Menschen vor seinem eigenen Unrecht aufgefasst werden. Wenn Harpf αἰδώς als „Gewissen“ oder als „moral sense“ versteht, geht seine Auslegung von αἰδώς in diese Richtung. Aber der protagoreische Sinn von αἰδώς ist noch viel elementarer: Es geht nicht nur um die individuell-innerlichen Gefühle, sondern um die menschliche Existenz, insofern nach Protagoras αἰδώς und δίκη als staatliche Ordnung und freundschaftsstiftende Bande die grundlegende Voraussetzung für die dauernde menschliche Existenz ist. Dann

⁸³ Vgl. Harpf, 1884, S.14-15.

⁸⁴ Vgl. Sprute, 1989, S. 50.

bestehen αἰδώς und δίκη nicht nur in der Fähigkeit, in der Gemeinschaft zu leben. Vielmehr wird „Nomos“ bestimmt.⁸⁵

Protagoras geht also hier nicht über die überlieferte Bedeutung von αἰδώς und δίκη hinaus. Neu ist gegenüber der überlieferten Bedeutung der protagoreische Aspekt der Lehrbarkeit. Aber diese Fähigkeit entsteht nämlich bei αἰδώς und δίκη bei Protagoras nicht von der menschlichen „φύσις“. Der Mensch ist nach Protagoras von seiner φύσις her unfähig, menschliche Gemeinschaften zu bilden, und bedarf infolgedessen der Hilfe eines Eingriffes von Zeus. Diese Fähigkeit entspricht also weit eher dem von Protagoras beanspruchten Bildungsziel. Der Grund liegt in der grundsätzlichen Differenz zwischen den technischen und den sozial-politischen Bereichen.

Im technischen Bereich erhalten die Menschen die ἔντεχνος σοφία (321 d 1) und erfinden die einzelnen τέχνηαι selbst, im sozialen und politischen Bereich dagegen werden die Menschen durch αἰδώς und δίκη bereits mit konkreten Fähigkeiten und nicht nur mit der Befähigung, sie zu entwickeln, ausgestattet. Aber αἰδώς und δίκη sind deswegen in der entmythologisierten Bedeutung als solche ebenso wenig Naturanlagen wie die einzelnen technischen Fähigkeiten, denn sie müssen erlernt werden.

Aber noch bleibt uns die Frage, wie der Mensch die politische Fähigkeit (πολιτική τέχνη) ohne Natur (φύσει) ausüben kann.⁸⁶

⁸⁵ Dreher interpretiert αἰδώς und δίκη als staatlichen Nomos, der als allgemeine Gewalt oder als politische Herrschaft bestimmt ist. „Dass diese Ordnung zugleich Fessel ist, d. h. die Einzelnen in ihrem bisherigen Verhalten einschränkt, deutet schon auf den Zwangscharakter des Staates hin, der ab 322 d 4 näher ausgeführt wird, und bestimmt sie als allgemeine Gewalt, d. h. als politische Herrschaft. Aidos und Dike sind daher nichts anderes als die gesetzliche oder staatliche Ordnung.“ Dreher, 1983, S. 15.

⁸⁶ In seiner etymologischen Grundbedeutung wird „φύσις“ als das Wachsen einer Sache bezeichnet und dies in dreifachem Sinne: Als Ursprung, als Entwicklung und als Ergebnis einer Entwicklung. Da es zudem ein natürliches Werden bzw. Gewordensein bezeichnet, das menschlichen Zutuns nicht bedarf, steht sein Sinn seit jeher dem Echten und Unverfälschten nahe, und dieser Sinn ist als Wesen in den drei genannten Bedeutungen erkennbar. Die vorsokratischen Philosophen und die Sophisten entfalten nun die genannten Bedeutungen der φύσις in ‚kosmische All-Natur‘, ‚menschliche Natur‘, ‚das Wesen jeder Sache‘. Mit den beiden φύσις-Begriffen, kosmische All-Natur und das Wesen jeder Sache, setzen sich die Sophisten entweder wertneutral auseinander – etwa aus wissenschaftlichem Interesse –, oder aber sie berufen sich auf sie als zuverlässige Maßstäbe. Insofern ich hier nur die protagoreische Rechtsphilosophie im Mythos berücksichtigen möchte, verstehe ich den protagoreischen φύσις-Begriff als ‚menschliche Natur‘ oder menschliches Wesen. Er sei jedoch dem φύσις-Begriff als ‚Maßstab‘ auf jeden Fall fremd. Vgl. Hoffmann, 1997, S. 368ff. Mit den umfangreichen Auslegungen über die sophistischen Auseinandersetzungen von ‚Nomos und Physis‘ beschäftige ich mich später.

1-1-3.4. Die Lehrbarkeit der πολιτική τέχνη

Kerferd hat seine Kritik gegen das Argument, dass die πολιτική τέχνη von der menschlichen natürlichen Anlage ausgeht, bereits im Jahr 1953 gemacht.⁸⁷ Nach dem „φύσις-Argument“ werden αἰδώς und δίκη als eine menschliche natürliche Anlage verstanden. Die Anhaltspunkte des φύσις-Arguments sind folgende:

1. αἰδώς und δίκη werden dem Menschen von Zeus gegeben (322 c 1-4: “Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην”), wie die Ausstattung durch Prometheus, wird gefordert, gehöre auch dieses Geschenk, weil es göttlich sei, zur natürlichen Anlage des Menschen.

2. Der Satz (322 d 2; „Ἐπὶ πάντας, ἔφη ὁ Ζεὺς, καὶ πάντες μετεχόντων“) konnte von dem „φύσις-Argument“ überzeugen. Diese Anordnung des Zeus, dass allen Menschen Anteil an αἰδώς und δίκη zu geben sei, impliziert, dass αἰδώς und δίκη in den menschlichen natürlichen Eigenschaften bestehen.

Protagoras gibt die πολιτική τέχνη bzw. ἀρετή etwas anders als die ἔντεχνος σοφία in seinem Mythos an. Während die ἔντεχνος σοφία die menschliche natürliche Anlage zur Selbstentwicklung ist, identifiziert Protagoras die πολιτική τέχνη unmittelbar mit αἰδώς und δίκη. Das bedeutet, dass αἰδώς und δίκη nicht ihrer Veränderung oder Entwicklung, sondern ihrer richtigen und entsprechenden Anwendung bedürfen, die zu ihrer Erhaltung notwendigen Maßnahmen zu treffen. Aus diesem Grund kritisierte

⁸⁷ Kerferd, G. B., Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the 'Protagoras' of Plato, JHS 73, 1953, S. 42-45.

Kerferd das φύσις-Argument 1. “Aidos and Dike are for Protagoras the same as political virtue, and what Hermes brings to man is not the rudiments or materials for political virtue, but political virtue itself.”

Kerferd kritisierte das Argument 2 weiter. Während die Menschen die Gaben des Prometheus vor ihrer irdischen Existenz erhalten, ist den Gaben des Zeus nicht nur die menschliche Existenz als solche, sondern sogar eine gewisse Dauer derselben mit näher bezeichneten Handlungen und Erfahrungen vorausgesetzt. Also die natürliche Ausstattung der Menschen war vor den Gaben des Zeus längst abgeschlossen.⁸⁸

Obwohl man die Passage 322 d 1f. so versteht, dass lediglich durch diese Anordnung des Zeus alle Menschen bereits tatsächlich Anteil an αἰδώς und δίκη hätten, würde noch nicht daraus folgen, dass sie den Anteil von Natur aus hätten.⁸⁹ Die Art des Anteilerhalts wäre damit noch offen, und es könnte aufgrund der weiteren Ausführungen des Protagoras im Logos-Teil (323 c 5 ff.), wie die entmythologisierten Aussagen über die Erziehung, angesetzt werden.

Der Beweis für die Unrichtigkeit des φύσις-Argumentes besteht in dem an die eben genannte Stelle (322 d 2) anschließenden Gesetz des Zeus, dass „man jeden, der nicht in der Lage ist, an αἰδώς und δίκη teilzuhaben, töten soll als ein Unheil für die Stadt“ (νόμον γε θῆς παρ’ ἑμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον

⁸⁸ Aber diese Kritik wird nur gerechtfertigt, insofern man zwei Stufen des Mythos als eine historische Polisentwicklungstheorie des Protagoras verstehen muss. „It seems clear that the powers of the animals are regarded as being by nature, and it is possible that the skill in crafts is so possessed by human beings. It was given to mankind before they began their life on this earth, and it is to man what the powers are to the animals. But Aidos and Dike are in a different position – they are something got after man has been living in the world.” Vgl. Kerferd, 1953, S. 43.

⁸⁹ Vgl. Kerferd, 1953, S. 43.

αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως).⁹⁰ Das Gesetz des Zeus wendet sich wahrscheinlich gegen diejenigen, die es nicht über sich bringen, am Staat teilzunehmen, die sich also der von Protagoras so heftig geforderten Einsicht in die Notwendigkeit des Staates verschließen. Der eigentliche Zweck des Gesetzes besteht in seiner erzieherischen Wirkung, alle zur Teilnahme am Staat zu zwingen. Die Bedingung, wenn nicht Teilnahme, dann Tod, muss zu dem Schluss führen, dass man teilnimmt.⁹¹

Es ist also gerechtfertigt, was Kerferd gemeint hat: „Protagoras is supposed to be saying that a proof that all men possess justice lies in the fact that when they don't have it, they ought not to say that they do not have it. ... Once these assumptions are dropped, no difficulty arises. What Protagoras is saying is that when men act unjustly in any respect, they must not profess it. As all men have a share in justice, they could and ought to have acted justly on this particular occasion. Accordingly, they must expect blame not sympathy if they admit to injustice.”⁹²

Der evidenteste Beweis dafür, dass es widersprüchlich ist, αἰδώς und δίκη unmittelbar als die menschliche Naturanlage zu betrachten, besteht in der Stelle 323 c 5 – 324 a 5, in der Protagoras ausdrücklich die Eigenschaften der αἰδώς und δίκη nicht der Naturanlage zugeschrieben hat. αἰδώς und δίκη sind „nicht von Natur aus vorhanden und ergeben sich auch nicht von selbst, sondern seien etwas Lehrbares und werden jedem durch Bemühung zuteil, wenn sie ihm zuteil werden. ... Wer wäre so töricht, dass er versuchte, z. B.

⁹⁰ Platon, Protagoras, 322 d 5f.

⁹¹ Vgl. Dreher, 1983, S. 19; Manuwald, 1996, S. 120: „Die Forderung, unheilbare Fälle aus der Gemeinschaft auszuschließen, gibt dann einen Sinn, wenn die Menschen nicht notwendig die sozialen Fähigkeiten von vornherein voll ausgebildet besitzen, sondern erst dazu erzogen werden können und müssen.“

⁹² Vgl. Kerferd, 1953, S. 44.

den Hässlichen oder Kleinwüchsigen oder Schwachen eine von diesen Maßnahmen zu ergreifen? Dass nämlich diese Dinge, d. h., was eine ansehnliche Erscheinung ausmacht und das Gegenteil davon, für den Menschen von Natur aus und durch Fügung des Geschicks zustande kommen, das weiß man, wie ich glaube. Dagegen all die guten Eigenschaften, von denen man meint, sie würden den Menschen durch Bemühung, Übung und Lehre zu eigen. ... Das ist das Gebiet, auf dem jeder über den anderen aufgebracht ist und ihn zurechtweist, selbstverständlich, weil man der Meinung ist, das gute Verhalten könne durch Bemühung und Lehren erworben werden.⁹³

Trotzdem allerdings besagt das nicht, dass man nun den Wert der Naturanlage für die protagoreische Lehrbarkeit der πολιτική τέχνη gänzlich in Abrede stellte.⁹⁴ Der historische Protagoras anerkennt die zwei Elemente zur Erziehung, nämlich die menschliche „Naturanlage“ und die „Übung“. Protagoras sagte, dass „Lehre auf Naturanlage und Übung angewiesen ist“ („φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται“) (VS 80 B 3). Die φύσις wird als Grundlage der Bildung weiterhin anerkannt, aber sie ist ein Faktor

⁹³ Kerferd versteht diese Passage als endgültige These des Protagoras gegenüber der Unrichtigkeit der Naturthese. „Nothing could be more emphatic – political virtue is both shared in by all men and is not by nature. Protagoras puts the statement in the words of the Athenians, but he is defending their view and identifying it with his own. We have already seen the whole of this passage is regarded by Protagoras as an explanation of the myth proper.“ Kerferd, 1953, S. 43.

⁹⁴ „Ein Widerspruch, dessen sich Protagoras in seiner Rede angeblich schuldig macht, indem er zuerst die Tugend als Naturgabe des Menschen bezeichnet, dann aber wieder lehrt, dass sie erst erworben werden müsse, existiert in Wirklichkeit nicht. Protagoras berücksichtigt eben verschiedene Faktoren, die Naturanlage, Erziehung, Verkehr usw.“ Menzel, 1929, S. 189, n. 27.

neben anderen, von denen „μάθησις (Erlernen)“ und „ἄσκησις (Übung)“ die wichtigsten sind.⁹⁵

Um diesen Komplex der Lehrbarkeit der πολιτική τέχνη bei Protagoras klar zu machen, fange ich an der Stelle 321 d 4-6 im „Protagoras“ („τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἄνθρωπος ταύτη ἔσχευεν, τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχευεν“) an. Was ist hier mit „πολιτικὴν“ gemeint? Ist jedenfalls die πολιτική τέχνη als von Zeus unmittelbar angegebene αἰδώς und δίκη gemeint?

Es gibt noch eine andere, aber näherliegende Interpretation dieses Worts, indem hinter „τὴν πολιτικὴν“ nicht τέχνη, also „τὴν πολιτικὴν τέχνην“, sondern σοφία, also „τὴν πολιτικὴν σοφίαν“ ergänzt wird. Es wird somit angenommen, dass die πολιτικὴ σοφία nicht die konkreten sittlichen Fertigkeiten (αἰδώς und δίκη) (322 c 2), sondern „eine im Menschen angelegte soziale Begabung“ (φύσις) bezeichnet. Diese Annahme konnte durch die folgenden Gründe gerechtfertigt werden:

Die Satzkonstruktion von „τὴν μὲν..., τὴν δὲ...“ (321 d 4f.) besteht in der Parallelität des unmittelbaren sprachlichen Zusammenhangs.⁹⁶ Während aber mit ἔντεχνος σοφία hier nur die Fähigkeit gemeint wird, δημιουργικὴ τέχνη (322 a 4f.) zu entwickeln und umzusetzen, wird mit πολιτικὴ σοφία

⁹⁵ In Bezug auf VS 80 B 3 anerkennt Müller die Grundanlage (φύσις) bei der Erziehung zur ἀρετή. „Obschon Protagoras die Befähigung zum Erwerb der ἀρετή grundsätzlich mit der menschlichen Natur als gegeben ansieht, rechnet er doch ebenso mit der Möglichkeit einer abnormen Fehlveranlagung wie veranlagungsbedingten Qualitätsunterschieden, die aber in nichts anderem als in der größeren oder geringeren Fähigkeit zu lernen bestehen.“ Müller, 1975, S. 224.

⁹⁶ Vgl. Hoffmann, 1997, S. 49ff.; Manuwald, 1999, S. 190; Sihvola, 1989, S. 87, ergänzt σοφία kommentarlos.

an dieser Stelle ebenfalls nur die Fähigkeit gemeint, eine Gemeinschaft zu bilden, und nicht mehr.

Protagoras hat die Umsetzung und die Entwicklung der πολιτική σοφία in seinem Mythos nicht angegeben, während er ausdrücklich die Umsetzung und die Entwicklung der ἔντεχνος σοφία dargestellt hat. Trotzdem ist aufgrund der Analogie, die zwischen den technischen und den sittlich-gesellschaftlichen Bereichen besteht, nun die Annahme berechtigt, dass Protagoras im sittlich-gesellschaftlichen Bereich dieselbe Unterscheidung wie im technischen Bereich trifft. Er differenziert nämlich im sittlich-gesellschaftlichen Bereich zwischen Begabung (πολιτική σοφία) und konkreter Fertigkeit (πολιτική τέχνη) genauso wie im technischen Bereich zwischen Begabung (ἔντεχνος σοφία) und konkreter Fertigkeit (δημιουργική τέχνη).⁹⁷ Daraus wird schlussfolglicly πολιτική σοφία in πολιτική τέχνη impliziert, wie ἔντεχνος σοφία in δημιουργική τέχνη.

Nach Protagoras versuchen die Menschen zwar immer wieder, Gemeinschaften zu bilden, zerstreuen sich aber. Denn sie sind nicht nur unfähig, Gemeinschaften zu bilden, sondern auch, die dafür notwendige Fertigkeit zu erlernen. Somit fehlt den Menschen nicht nur die konkrete sittlich-gesellschaftliche Fertigkeit (πολιτική τέχνη), sondern auch die für deren Erwerb notwendige Begabung (πολιτική σοφία), die man als das sittlich-gesellschaftliche Gegenstück zur ἔντεχνος σοφία ansehen kann, die Protagoras an der Stelle (321 d 4) als πολιτική (σοφία) bezeichnet.

Nach dem Mythos beruht dieser Mangel nur darauf, dass die Menschen die πολιτική τέχνη nicht haben (322 b 7f.). Denn Zeus beauftragt Hermes, den

⁹⁷ Hoffmann geht von einer Annahme von der πολιτική σοφία aus, dass die πολιτική σοφία die Grundlage für die Entwicklung einer den Menschen zunächst nicht verfügbaren πολιτική τέχνη ist, wie die ἔντεχνος σοφία die Grundlage für die Entwicklung der δημιουργική τέχνη bildet. Vgl. Hoffmann, 1997, S. 52.

Menschen αἰδώς und δίκη als das Gegenstück zur πολιτική τέχνη zu bringen. Im Mythos bezeichnet Protagoras ausdrücklich αἰδώς und δίκη als konkrete sittlich-gesellschaftliche Fertigkeit (322 c 2f.). Demnach ist anzunehmen, dass Zeus mit seinem Eingreifen den Menschen mit αἰδώς und δίκη nicht einfach nur die πολιτική τέχνη, sondern die πολιτική σοφία verleiht.

Da Zeus mit der Gabe von αἰδώς und δίκη das nachholt, was Prometheus nach 321 d 5f. nicht zu leisten vermochte, liegt es nahe, αἰδώς/δίκη und πολιτική τέχνη (328 b 8) auch als Begriffe zu betrachten, die eben die in 321 d 5 genannte soziale Begabung (πολιτική σοφία) wieder aufgreifen. Zwar wäre es schwierig, αἰδώς/δίκη und πολιτική τέχνη mit „soziale Begabung“ zu übersetzen, doch setzen sie diese Begabung unausgesprochen voraus. Protagoras verzichtet im Mythos lediglich darauf, analog zum technischen Lernprozess auch einen sittlichen Lernprozess auszusprechen. Mit der Gabe von αἰδώς und δίκη springt er stattdessen sofort auf das Niveau konkreter Sittlichkeit, doch ohne damit den in 321 d 5 ausgesprochenen Gedanken einer πολιτική σοφία aufzuheben. Darüber hinaus mussten sie die in 321 d 5 genannte sittliche Begabung implizieren.⁹⁸

Protagoras erwägt mit der Drohung des Zeus, wer an αἰδώς und δίκη nicht teilhaben könne, den solle man töten wie eine Krankheit der Stadt (ὡς νόσον πόλεως) (322 d 4f.), die Möglichkeit, dass zuweilen jemandem die πολιτική τέχνη fehlt. Mag diese Aussage in erster Linie nur die Bedeutung der Sittlichkeit für das menschliche Zusammenleben betonen, so bringt sie dennoch unmissverständlich zum Ausdruck, dass die Teilhabe an αἰδώς und δίκη einer unveräußerlichen Bedingung bedarf: der sozialen Begabung als Fähigkeit zur Sittlichkeit.

⁹⁸ Vgl. Hoffmann, 1997, S. 52.

Daraus leitet sich die Schlussfolgerung ab, dass die Teilhabe an αἰδώς und δίκη auf einer im Menschen angelegten sozialen Begabung (πολιτικὴ σοφία) beruht. Demnach ist der gesamte Komplex der αἰδώς und δίκη des Protagoras in zwei Bestandteile zu zerlegen: Einerseits besteht αἰδώς und δίκη aus der sozialen Begabung (πολιτικὴ σοφία), d. h. der Fähigkeit, Sittlichkeit zu erlernen, und andererseits aus der daraus erlernten, eigentlichen Sittlichkeit (πολιτικὴ τέχνη).

Die Menschen hätten einerseits alle an αἰδώς und δίκη Anteil, ohne dass sie diese von Natur aus besäßen, und könnten sie andererseits erlernen. Denn αἰδώς und δίκη gründen auf einer im Menschen angelegten Begabung. αἰδώς und δίκη selbst werden jedoch erst aus dieser Begabung entwickelt. Nun ist der einzelne Mensch auf die Gemeinschaft mit anderen Menschen angewiesen, und deshalb entwickelt jeder im gemeinsamen Leben und Handeln aus der in ihm angelegten sozialen Begabung ein Mindestmaß an αἰδώς und δίκη, ohne das schließlich keine Gemeinschaft erstehen oder bestehen könnte.⁹⁹

⁹⁹ Dietz zeigt die Zusammenwirkung von Nomos und Physis in der Erziehung bei Protagoras: „Arete ist das Ziel der Paideia. Paideia braucht als Grundlage natürliche Veranlagung, die wiederum dem Einzelnen eigen ist. So wird verständlicher, dass Paideia in einer Reihe mit „Gerichtshöfen“, „Gesetzen“ und „Zwang, sich um Arete zu bemühen auf der Gegenseite der ‚Physis‘“ erscheint. Andererseits liegt die Physis bei allen Menschen zugrunde, die Ausgestaltung der Kultur jedoch wird dem Nomos überlassen.“ Dietz, 1976, S. 42; Müller, 1975, S. 247: „Soweit in den uns erhaltenen Zeugnissen der Antike die Lehrbarkeit der Tugend vertreten wird, richtet sie sich nach der Aufnahmefähigkeit der φύσει. Ein Minimum solcher Belehrbarkeit wird dabei mit der menschlichen Natur als gegeben betrachtet. Wem auch dieses Mindestmaß fehlt, erweist sich als der menschlichen Gesellschaft nicht zugehörig und wird von ihr ausgeschlossen. Diese Gedanken scheinen zum ersten Mal von Protagoras formuliert worden zu sein.“

Aufgrund der oben genannten Behauptung wird das Argument von Kerferd kritisiert. Die in 323 c 5 ff. besprochene Äußerung des Protagoras, dass die Menschen nicht von Natur an der πολιτική τέχνη teilhätten, scheint Kerferd Recht zu geben. Doch erfasst dieses Argument von Kerferd nicht den „gesamten Bereich der Sittlichkeit“, sondern bleibt auf das „konkrete sittliche Handeln“ beschränkt. Demnach trifft Kerferd's These nur bedingt zu: Insofern αἰδώς und δίκη sittliches Handeln bezeichnen, sind sie den Menschen in der Tat nicht von Natur gegeben. Und Kerferd stellte noch fest, dass die Menschen die πολιτική τέχνη in der Gemeinschaft erlernten.¹⁰⁰

Jedoch wäre es abwegig, sie aus der Gemeinschaft abzuleiten. Denn dem Mythos zufolge ist die πολιτική τέχνη nicht Ergebnis einer Gemeinschaft, sondern die Voraussetzung für eine Gemeinschaft. Der Mythos lässt die Voraussetzung der Gemeinschaft (πολιτική σοφία) erkennen, und diese πολιτική σοφία ist impliziert, da die Menschen vor der Gabe des Zeus nicht in der Lage waren, Gemeinschaftsfähigkeit zu erlernen, und Zeus diesen Mangel mit der Gabe von αἰδώς und δίκη behebt. Indem der Mythos folglich αἰδώς und δίκη als göttliche Gabe konfrontiert, bietet er einen deutlichen Hinweis darauf, dass die πολιτική τέχνη auf der πολιτική σοφία gründet.¹⁰¹

Diese Annahme der Unterscheidung von πολιτική σοφία (sozialer Begabung) und πολιτική τέχνη (konkreter sittlich-gesellschaftlicher Fertigkeit) vermag dem gesamten Komplex der Lehrbarkeit bei Protagoras folglich zu entsprechen:

¹⁰⁰ Vgl. Kerferd, 1953, S. 43.

¹⁰¹ Vgl. Hoffmann, 1997, S. 60.

Diese Annahme entspricht der historischen protagoreischen Aussage (VS 80 B 3).¹⁰² Die Aussage des historischen Protagoras über die Lehre findet sich auch in „Protagoras“ (327 b 8f.) („ἀλλὰ ὅτου ἔτυχεν ὁ ἕδος εὐφυέστατος γενόμενος εἰς ἀλλήσιν“). Mit εὐφυέστατος ist nach Protagoras gemeint, dass die Lehre auch der natürlichen Begabung bedarf, wenn sie erfolgreich sein soll. Und Protagoras führt darüber hinaus in 351 b 1f. („ἀνδρεία δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίγνεται“) die Tapferkeit also eine ἀρετή auf die Faktoren der natürlichen Begabung zurück.

Die Darlegung des Protagoras über die Gabe des Zeus wird als eine Miteinanderverbindung der drei in einem historisch getreuen Bericht unvereinbaren Gedanken bezeichnet.

a. Die sittliche Begabung besteht aus φύσει.

b. Sie ist ohne Umsetzung in einer Gemeinschaft nicht denkbar; diese praktizierte Sittlichkeit wird in der Gemeinschaft erlernt.

c. Beide zusammen sind für das Bestehen der Menschheit noch wichtiger als die technische Begabung und die daraus entwickelten Fertigkeiten. Deshalb werden sie vom höchsten Gott verliehen.¹⁰³

Protagoras setzt in seiner Straftheorie (324 a 6 - b 6, ins. b 1ff.) die soziale Begabung voraus.¹⁰⁴ Der Straftheorie des Protagoras zufolge besteht eine

¹⁰² Die Behauptung des Kerferd über VS 80 B 3 so, „That Protagoras did posit such natural dispositions is true, and, as will be seen, is relevant to a later part of the present argument. But these natural dispositions cannot be identified with Aidos and Dike, nor is Protagoras saying that, by teaching, Aidos and Dike develop into political virtue.“ Kerferd, 1953, S. 43

¹⁰³ Vgl. Hoffmann, 1997, S. 61, n. 113.

Strafe nicht darin, begangenes Unrecht zu rächen oder ungeschehen zu machen, sondern den Übeltäter in Zukunft von weiteren Vergehen abzuhalten. Protagoras bringt die Theorie ausdrücklich als Nachweis für die Lehrbarkeit der ἀρετή vor. Aber er deutet den Sinn der Strafe offenbar nicht als bloße Abschreckung, sondern versteht sie als Mittel, Übeltäter zur sittlich-gesellschaftlichen Fähigkeit zu erziehen. Doch setzt eine derartige Auffassung stets die Erziehbarkeit der zu Erziehenden voraus. Demnach nimmt Protagoras von jedem Menschen πολιτική σοφία an und gibt das in seiner Straftheorie deutlich zu erkennen.

¹⁰⁴ “ο δὲ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἕνεκα ἀδικήματος τιμωρεῖται – οὐ γὰρ ἂν τό γε πραχθὲν ἀγένητον θείη – ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὖθις ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς οὗτος μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα“.

1-1-4. Die protagoreischen Erwägungen der Paideia der Führungsleute

Während Protagoras in dem Teil des Mythos in Hinsicht des ersten Einwandes des Sokrates von der Lehrbarkeit der πολιτική τέχνη erzählte, wollte er Antworten auf den zweiten Einwand des Sokrates durch den Logos weiter ausführen.¹⁰⁵ Aber die Ausführung des Logos bedeutet nicht, dass Protagoras jetzt einen größeren Wahrheitsanspruch erhebt. Vielmehr sagt Protagoras nur, dass in seiner Antwort auf den zweiten Einwand kein Mythos mehr kommt. Das von dem Ergebnis des Mythos ausgehende Erziehungsziel des Protagoras im Logos-Teil besteht einerseits in den bereits bekannten für das Leben in der Gemeinschaft erforderlichen Eigenschaften, wie Protagoras im Mythos-Teil ausführt. Andererseits erwägt Protagoras, die Führungsleute zu erziehen. Im Zusammenhang mit der protagoreischen Staatslehre bildet die Erziehung der Führungsleute ein wichtiges Element.

Die Antworten des Protagoras auf den zweiten Einwand des Sokrates werden kurz zusammengefasst:

1. Dass die tüchtigen Leute ihre Söhne nicht lehren, könne einfach nicht sein. Weil sich, wenn man die Eigenschaften nicht hat, schlimme Folgen ergeben. (325 b 8f.)

¹⁰⁵ Platon, Protagoras, 324 d 8. „οὐκέτι μῦθόν σοι ἐρῶ ἀλλὰ λόγον“. Manuwald bezeichnet die Zweiteilung der protagoreischen Ausführungen nur als die unterschiedlichen Darlegungsformen. Aber Protagoras „benutzt als Grundlage für die folgenden Ausführungen das Ergebnis des Mythos, so dass Protagoras' Bemerkung weder dem Aufbau noch der Argumentationsstruktur seiner Rede ganz gerecht wird.“ Manuwald, 1999, S. 214.

2. Das eigentliche Ziel des gesamten Erziehungswesens von der Tätigkeit der Amme bis hin zur Gesetzgebung besteht in dem Lehren der ἀρετή. (325 c 5f.)

3. Die führenden Leute wie Perikles bilden ihre Söhne mit besonders großer Sorgfalt. (326 c 3f.)

4. Die Fähigkeiten der Söhne sind abhängig nicht von ihren Vätern, sondern von ihren eigenen Anlagen. (327 b 8f.)

5. Die Athener leben in höchst angenehmen Verhältnissen, weil eben alle Lehrer der ἀρετή sind, ein jeder, so gut er kann; und daher kann man keinen bestimmten ausfindig machen. (327 e 2f.)

6. Den untüchtigen Söhnen der tüchtigen Väter Vorwürfe zu machen wäre aber ungerechtfertigt; noch ruhen nämlich Hoffnungen auf ihnen, denn sie sind jung. (328 c 7f.)

Sind diese ausführenden Antworten von Protagoras hinsichtlich des zweiten Einwandes des Sokrates in 319 e-f und auch noch hinsichtlich seines eigenen Lehrgegenstands (εὐβουλία) zutreffend?

In der Tat erwähnt Protagoras in der Ausführung des griechischen Erziehungswesens (325 c 6 – 326 e 1) nur einmal die Erziehungsmaßnahme der tüchtigen Leute, wie die einflussreichsten Leute im Staate z. B. ihre Söhne im besonders großen Ausmaß bilden („οἱ μάλιστα δυνάμενοι μάλιστα — μάλιστα δὲ δύνανται οἱ πλουσιώτατοι — καὶ οἱ τούτων ὑεῖς, πρῶτα εἰς διδασκάλων τῆς ἡλικίας ἀρξάμενοι φοιτᾶν, ὀψιαίτατα ἀπαλλάττονται“) (326 c 4-8). Obwohl sich damit nicht ergibt, dass sich die Erziehung dieser Söhne sogar prinzipiell von der aller anderen unterscheidet, wird hier nicht angedeutet, dass Protagoras auf die Erziehung der Elite verzichten muss. An der Stelle 328 a 9 ff. erkennt Protagoras denjenigen an, der „ein wenig besser als wir Fortschritte zum Gut-Sein hin

bewirken kann.“ Ferner glaubt er ein solch Befähigter zu sein und meint, „dass ich wohl besser als die anderen Menschen jemandem dazu nützlich sein kann, gut und tüchtig zu werden und zwar der Bezahlung, die ich dafür fordere.“ Diese Aussage stimmt mit seinem Lehrgegenstand als „εὐβουλία“ und Lehrziel als „Schaffen eines tüchtigen Bürgers“ überein.

Außerdem versucht Protagoras, den Einwand des Sokrates mit einem Gleichnis vom „Spielen der Schalmei“ zu beantworten. „Glaubst du, Sokrates, dass die Söhne der guten Schalmeienspieler in irgendeinem höheren Maße gute Schalmeienspieler würden als die der schlechten?“¹⁰⁶ Aber dieser protagoreische Versuch gerät in Widerspruch, weil „Spielen der Schalmei“ nicht zu den politischen Eigenschaften, sondern nur zu fachlichen Befähigungen gehören muss.

Abgesehen davon bezieht sich die grundlegende Konzeption des Protagoras über die untüchtigen Söhne tüchtiger Väter auf die „natürliche Begabung“. Protagoras behauptet hier ausdrücklich, dass alle Menschen an der natürlichen Begabung zum Lehren der ἀρετή zwar teilhaben, aber die natürliche Begabung der Menschen nicht gleich, sondern unterschiedlich ist.

Der Erwerb der ἀρετή hängt von dem Grad der natürlichen Begabung ab. Protagoras erklärt, jede unterschiedliche natürliche Begabung stamme nicht von der Herkunft, sondern sei „zufällig“. „Wer zufällig einen Sohn mit besonderer natürlicher Begabung zum Spielen der Schalmei bekäme, dessen Sohn brächte es zu Ruhm; wer aber einen Unbegabten, ruhmlos. Und oft würde schließlich der Sohn eines guten Schalmeienspielers ein schlechter, oft aber der eines schlechten ein guter.“¹⁰⁷ Bei Protagoras gibt es also keine notwendige Kausalität der Sache, dass tüchtige Väter tüchtige Söhne haben.

¹⁰⁶ Vgl. Platon, Protagoras, 327 b 6.

¹⁰⁷ Vgl. Platon, Protagoras, 327 b 8 – c 4.

Die Möglichkeiten, dass „tüchtige Väter Söhne bekommen, die nichts taugen, und Väter, die nichts taugen, tüchtige Söhne“¹⁰⁸, sind immer offen, weil jeder seine eigene unterschiedliche Begabung hätte. Diese Vorstellungen des Protagoras über die Führungsleute und ihre Paideia konnten die sorgfältige Auswahl der Elite und ihres Erziehungsprogramms von Platon beeinflussen.
109

In der gesamten „großen Rede“ bezeichnet Protagoras die πολιτική τέχνη als die grundlegenden Fähigkeiten der Menschen zum Zusammenleben im Staat. Und er fordert, dass alle Menschen die πολιτική τέχνη nicht nur ausüben müssen, um zusammenzuleben, sondern dies auch können, weil jeder die Naturanlage zur πολιτική τέχνη hat, obwohl die Naturanlage der Menschen unterschiedlich ist.

Protagoras behandelte einerseits die allgemeine πολιτική τέχνη zum menschlichen Zusammenleben in der „großen Rede“. Aber sein Erziehungsziel ist andererseits nicht die allgemeine πολιτική τέχνη, sondern die qualifizierte πολιτική τέχνη (εὐβουλία). Wenn die doppelten Bedeutungen der Paideia zur πολιτική τέχνη bei Protagoras in dem Zusammenhang mit der Demokratie in der Zeit des Perikles betrachtet werden, kann die protagoreische Paideia überhaupt verstanden werden.

¹⁰⁸ Vgl. Platon, Protagoras, 328 c 7.

¹⁰⁹ “It is perhaps worth nothing at this point that a kind of feeble echo of this doctrine of Protagoras is incorporated in Plato’s Republic. For Plato some men are by nature fitted for philosophy and political leadership. Those who are not should follow their lead and should not attempt to lay their hands upon philosophy (474 c 1-2)”. Kerferd, G., The Sophistic Movement, Cambridge 1981, S. 146.

1-1-5. Die protagoreische Paideia zur ἀρετή und Demokratie

Dass die politische Theorie des Protagoras in „Protagoras“ und „Theaitetos“ den bedeutendsten Beitrag zur theoretischen Begründung der Demokratie darstellt, sollte nicht bestritten werden.¹¹⁰ Immerhin sollte die Frage gestellt werden, ob Protagoras als ein Verfechter demokratischer grundlegender Prinzipien betrachtet werden kann oder eine Version demokratischer Ideen verteidigt, in der das demokratische Prinzip durch Konzessionen an den Gedanken der Führung durch eine politische Elite gewissermaßen „unterminiert“ ist.¹¹¹

Um auf die demokratischen Auffassungen des Protagoras tiefer einzugehen, ist es nötig, die attische Demokratie kurz darzustellen.

Das Wort Demokratie stammt von „δῆμος“ (Volk, Masse, Menge) und „κρατεῖν“ (herrschen) und bedeutet „Herrschaft des Volks“. Demokratie steht im Gegensatz zu Oligarchie, Herrschaft der Wenigen. Bei Herodot findet man die älteste Einteilung der Verfassungen in drei Formen. Entsprechend der Zahl derjenigen, die regieren, findet man Folgendes: Monarchie, Aristokratie oder Oligarchie und Demokratie. In dem berühmten politischen Gespräch der drei Perser (Otanos, Megabyzos, Dareios) über die Staatsform wird der Versuch gemacht, die Vorzüge und Nachteile dieser drei Staatsformen durch Vergleiche miteinander herauszustellen.

¹¹⁰ Dreher hält die Auffassungen, dass im Mythos des Protagoras eine bestimmte Staatsform (Demokratie oder Aristokratie) begründet sei, für missverständlich. Vielmehr begründet Protagoras nach ihm die Notwendigkeit des Staates überhaupt. Vgl. Dreher, 1983, S. 22ff.

¹¹¹ Vgl. Müller, R., Die Sophistik und die theoretische Begründung der Demokratie, in: Polis und Res publica, Weimar 1987, S. 189.

Otanes sprach sich gegen die Monarchie aus und riet zu einer Herrschaft der Masse: „Die Herrschaft des Volkes (πληθός)¹¹² aber hat vor allem schon durch den Namen Gleichberechtigung (ἰσονομίην) aller den Vorzug“ (Herodot 3. 80. ff.). Die Demokratie hat folgende Vorteile:

- a. Gleichberechtigung aller.
- b. Besetzung der Ämter durch das Los.¹¹³
- c. Pflicht aller Beamten zur Rechenschaftsablegung.¹¹⁴
- d. Alle Beschlüsse gehen von der Gesamtheit aus.

Die Regierung unternimmt nichts ohne Vorwissen und Genehmigung der Gemeinde. Denn auf der Mehrheit (der Masse) beruht der ganze Staat. Bei Herodot deutet „Isonomia“ an, dass das Prinzip der „Gleichberechtigung“ anerkannt ist. Gegen das Prinzip der „Isonomia“ steht die „Eunomia“, die gute gesetzliche Ordnung. Herodot benutzte die „Eunomia“ als Schlagwort des lykurgischen Systems in Sparta.¹¹⁵ Nach Ehrenberg war der sich herausbildende Gegensatz von „Eunomia“ und „Isonomia“ Spiegelbild des Gegensatzes der zwei Verfassungsformen und damit von Sparta und Athen.¹¹⁶

¹¹² Herodot gebraucht das Wort „πληθός“ als Masse genau sowie das Wort „δῆμος“. Die Gegner der Demokratie sprechen aber vom δῆμος (Megabyzos; 3. 82: Dareios; 3. 82).

¹¹³ Vgl. Aristoteles, Rhetorik I. 8. 1356 b 31: „Volksherrschaft ist eine Verfassung, in der man die Ämter durch Los vergibt“.

¹¹⁴ Vgl. Aristoteles, Politik II. 12. 1274 a 15: „Während Solon dem Volke nur notwendige Rechte anvertraute, nämlich die Beamten zu wählen und zu überprüfen“.

¹¹⁵ Vgl. Kukulides, J. L., Staatsphilosophische Ideen zur Zeit des Perikles und der Sophisten und ihre pädagogische Bedeutsamkeit, München 1968, S. 19.

¹¹⁶ Vgl. Ehrenberg, V., Der Staat der Griechen, Zürich-Stuttgart 1965, S. 39.

Thukydides (2. 37) benennt zum ersten Mal die Demokratie als eine Staatsverfassung, in der das ganze Volk regiert und die Interessen der Gesamtheit wahrnimmt.¹¹⁷ Gleichheit und Freiheit sind die Grundprinzipien der attischen Demokratie. Jeder Bürger ist vor dem Gesetz bei seinen persönlichen Rechtsstreitigkeiten gleich. Er hat seinen Anteil an dem Staatsleben, je nachdem er sich in einem Fach auszeichnet. In Bezug auf diese Richtung kann „Isonomia“ mit der attischen Demokratie nur teilweise identifiziert werden, weil Thukydides an gleicher Stelle (2. 37) zeigt, dass die unter Perikles beherrschte attische Demokratie ein anderes Prinzip als „Isonomia“ ist.

Das ist die „ἀξίωσις“ (das Ansehen) im Zusammenhang mit der ἀρετή.¹¹⁸ Das bedeutet, dass nicht der Rang des Individuums dem Bürger seine „ἀξίωσις“ gibt, sondern seine eigene ἀρετή, sein persönlicher Verdienst. Während ein jeder in seinen eigenen Angelegenheiten dem Gesetz gemäß

¹¹⁷ Die Bezeichnung Demokratie wurde am Anfang von den Gegnern des Demos verwendet. Die Gegner des Demos bezeichneten Demokratie als eine Herrschaft der Klassen. Vgl. Kukulides, 1968, S. 21, n. 24. In Bezug auf die Herkunft dieses Namens werden zwei Stellen bei Platon und Aristoteles angeführt. Bei Platon ist mit der Demokratie gemeint, „die Demokratie, wenn die Armen den Sieg davontragen, dann von dem andern Teil einige hinrichten, andere vertreiben, den übrigen aber gleichen Teil geben am Bürgerrecht und an der Verwaltung, sodass die Obrigkeiten im Staat größtenteils durchs Los bestimmt werden“. Platon, Politeia, 557 a f: Nach Aristoteles liegt Klassenherrschaft vor, „wenn die Vermögenden den Staat in der Hand haben. Volksherrschaft, wenn es diejenigen sind, die kein Vermögen besitzen und mittellos sind“. Aristoteles, Politik, 3. 8. 1279 b 18.

¹¹⁸ Die traditionelle Übersetzung der ἀρετή mit „Tugend“ und „Tüchtigkeit“, oder das englische Wort „virtue“ ist nur einseitig richtig. Kerferd versteht ἀρετή insofern richtig, dass „the virtue denoted by arete comprised all those qualities in a man which made for success in Greek society and which could confidently be expected to secure the admiration of a man’s fellow-citizens, followed in many cases by substantial material rewards“. Vgl. Kerferd, 1981, S. 131.

gleiche Rechte mit anderen hat, wird an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten teilzuhaben nicht allen gleich gewährt. „Das Ansehen, jedoch, das einer irgendwo besonders genießt, richtet sich im Blick auf das Gemeinwesen weniger nach seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Volksklasse, als vielmehr nach seinen persönlichen Leistungen“ (ὡς ἕκαστος ἐν τῷ εὐδοκιμῆι, οὐκ ἀπό μέρους τό πλεόν ἢ ἀπ’ ἀρετῆς προτιμᾶται).¹¹⁹ Mit dem neuen Prinzip des Vorzugs des „Verdienstes“ (ἀπ’ ἀρετῆς), das die perikleische Demokratie annimmt, gelingt es ihr, aristokratische und demokratische Grundzüge in einer neuen fruchtbaren Kombination, was Kerferd „a led democracy“ nennt, zu vereinigen.¹²⁰

In der Tat nannte Protagoras in seiner Rede keine bestimmte Staatsform (die Demokratie), wie Dreher behauptet. Trotzdem bezieht sich die protagoreische Ausführung in seinem Mythos inhaltlich auf die attische Demokratie. Der erste Einwand des Sokrates handelt von den demokratischen Angelegenheiten in der Volksversammlung. „Sobald aber ein Beschluss gefasst werden muss über Angelegenheiten der Staatsverwaltung, tritt ihnen als Ratgeber darüber unterschiedslos auf, sei es Zimmermann, sei es Schmied, Schuster, Kaufmann,

¹¹⁹ Thukydides, 2. 37. 1.

¹²⁰ Kakridis, J. T., *Der Thukydideische Epitaphios*, München 1961, S. 26-27: „Erst jetzt können wir die Gedanken von Thukydides verfolgen: in Athen waltet parallel zu dem Prinzip der Isonomia, das den ursprünglichen Sinn der Demokratie schon überholt hat, das Prinzip der ὀλίγοι (bzw. ἄριστοι), wonach für das Gemeinwesen nicht jeder Bürger der Reihe nach in Anspruch genommen wird, sondern diejenigen bevorzugt werden, die die ἀρετή in sich verwirklichen. Indem nun die athenische Demokratie ihren Namen zum zweiten Male verneint und das Prinzip der Bevorzugung ἀπ’ ἀρετῆς akzeptiert, gelingt es ihr, aristokratische und demokratische Grundzüge in einer neuen fruchtbaren Kombination zu vereinigen – oder anders gesagt, in diesem mythischen Bild Athens wird die Kluft überbrückt, die die zwei Parteien im wirklichen Griechenland auch während des Peloponnesischen Kriegs unversöhnlich trennte“; und vgl. Kerferd, 1981, S. 145.

Schiffseigner, Reich, Arm, Niedrig“ (319 c 10- d 3). Diese empirische Betrachtung des Sokrates ist in seiner Kritik gegen die demokratischen Angelegenheiten in der Volksversammlung impliziert.

Dagegen zielt die protagoreische Ausführung der Lehrbarkeit der πολιτική τέχνη in seinem Mythos auf die Überzeugung der politischen Gleichberechtigung (Isonomia), auf die die attische Demokratie sich bezieht. „Dass also deine Mitbürger mit Recht Schmiede und Schuster zur Beratung in Staatsangelegenheiten zulassen und dass sie Gut-Sein für etwas Lehr- und Vermittelbares halten, habe ich dir, Sokrates, meines Erachtens hinreichend bewiesen“. (324 c 6 – d 1)

Protagoras bezeichnet αἰδώς und δίκη als diese Eigenschaften, die in jedem Menschen wenigstens der Anlage nach gegeben sind. Jeder Mensch vermag durch die Erziehung mindestens die durchschnittliche Bürgerschaft zu den öffentlichen Angelegenheiten in der Demokratie erreichen.¹²¹ Menzel bezeichnet Protagoras als den Urheber von „allen Theoretikern der Volksherrschaft, nach denen alle Menschen von Natur gleich sind und daher die Demokratie die natürliche Staatsform sei“.¹²²

Die Auffassung von Menzel ist aber nur einseitig, insofern er die Rechts- und Staatstheorie des Protagoras als die auf der Gleichheit aller Bürger ruhende Demokratie betrachtet. Die von Protagoras geforderte „Isonomia“ erstreckt

¹²¹ Vgl. Platon, Protagoras, 327 c 7 f.

¹²² Vgl. Menzel, 1929, S. 188 und S. 187: „Das mythologische Gewand, welches Protagoras seiner Lehre zunächst gibt, führt diesen Gleichheitsgedanken sogar auf göttlichen Ursprung zurück. Die Demokratie von Gottes Gnaden ist ein interessantes Pendant zu dem im Mittelalter und in der Neuzeit so bedeutungsvoll gewordenen Königtum von Gottes Gnaden. ... Protagoras hat die Gleichheit als das Prinzip der Demokratie erkannt und diese Staatsform als die allein berechtigte, als den wahren Idealstaat hingestellt“.

sich also nur darauf, dass alle Bürger in der Volksversammlung Redefreiheit genießen und dass allen die Staatsämter in der gleichen Weise zugänglich sind, sodass kein Bürger infolge seiner Geburt oder seines Berufes von der Erlangung irgendeines Staatsamtes ausgeschlossen wird. Doch bringt Protagoras keinesfalls zum Ausdruck, dass alle Menschen die gleiche Qualifikation für die politischen Beratungen mitbringen, wie oben gesehen wurde. Auch Protagoras hat den Gedanken an eine politische Führungsschicht vertreten und ist damit im gewissen Sinn sogar dem platonischen Prinzip einer führenden Elite nahe gekommen.

1-2. Der „Homo-Mensura-Satz“ und seine politische Bedeutung im „Theaitetos“

Eine wichtige Quelle der protagoreischen Staatslehre bildet der „Homo-Mensura-Satz“ (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν).¹²³ Wer sich das Ziel setzt, einen Überblick über die Interpretationen zum Homo-Mensura-Satz des Protagoras zu geben, sieht sich mit einer Vielzahl gegenseitiger Positionen konfrontiert. Aber manche Debatte zum Homo-Mensura-Satz bezieht sich darauf, ob es sich um eine erkenntnistheoretische, gegen die Eleaten gerichtete oder aber um eine rhetorisch-pragmatisch orientierte Äußerung handelt.¹²⁴

Jeder „ἄνθρωπος“ ist „das Maß aller Dinge“ (πάντων χρημάτων μέτρος), wie Protagoras im Homo-Mensura-Satz behauptet, dass also für jeden das, was ihm erscheint, so, wie es ihm erscheint, auch ist und daher die Meinungen aller, so sehr sie sich auch voneinander unterscheiden mögen. Diese Behauptung des Protagoras bietet offenbar Indizien, um Protagoras im Bereich der Erkenntnistheorie als Relativisten zu bezeichnen.

Protagoras erkennt nicht die absolute Wahrheit an. Bei ihm gibt es nicht wahre Vorstellungen grundsätzlich als Entscheidungskriterium. Er behauptet: „Niemals hat einer einen, der Falsches vorstellte, dahin gebracht, hernach Wahres vorzustellen. Denn es ist weder möglich, das, was nicht ist, vorzustellen, noch überhaupt anderes, als in jedem erzeugt wird; dieses aber

¹²³ Platon, Theaitetos, 152 a 2-4; VS 80 B 1.

¹²⁴ Vgl. Huss, B., Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras, Ein Forschungsbericht, in: Gymnasium 103, 1996, S. 229-257, hier: S. 254.

ist immer wahr (ἐπεὶ οὐ τί γε ψευδῆ δοξάζοντά τις τινα ὕστερον ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν· οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἄν πάσχη, ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ)¹²⁵ und weiter: „Weiser nun soll man freilich keinen von beiden machen, es ist auch nicht möglich; auch darf man nicht klagen, der Kranke sei unverständlich, weil er dies so vorstellt, der Gesunde aber weise, weil anders (σοφώτερον μὲν οὖν τούτων οὐδέτερον δεῖ ποιῆσαι — οὐδὲ γὰρ δυνατὸν — οὐδὲ κατηγορητέον ὡς ὁ μὲν κάμνων ἀμαθῆς ὅτι τοιαῦτα δοξάζει, ὁ δὲ ὑγιαίνων σοφὸς ὅτι ἄλλοῖα, μεταβλητέον δ' ἐπὶ θάτερα)¹²⁶“.

Wie verhält es sich mit der rechts- und staatsphilosophischen Bedeutung des Homo-Mensura-Satzes? Es geht dabei erstens um die Frage, wie das Recht und die Sittlichkeit eines konkreten Staatswesens entstehen und woraus sie ihre Verbindlichkeit beziehen. Recht und Sittlichkeit entstehen für Protagoras auf der Satzung, die überhaupt nicht durch den Ausspruch einer Willkür der Einzelnen entsteht, und auch nicht von Natur aus, sondern durch „die allgemeine Meinung der Bürger“ (κοινή δόξα) (172 b 7) darüber, was für den Staat gerecht ist.¹²⁷

¹²⁵ Platon, Theaitetos, 167 a 6 - 167 b 1.

¹²⁶ Platon, Theaitetos, 166 e 5 – 167 a 4.

¹²⁷ Es gibt eine auffallende Auseinandersetzung zwischen Menzel und Kaerst über die Staatslehre des Protagoras, insbesondere über „die allgemeine Meinung der Bürger“ (172 b 7). Nach Menzel handelt es sich hier nicht um Wahrnehmungen oder Urteile der Einzelseele. In Recht und Sittlichkeit gelangen vielmehr ausschließlich die „Meinungen der Staaten“ (Dogma poleon), die später auch Platon als die Gesetze und Volksbeschlüsse wiederholt, zum Ausdruck. „Es liegt hierin geradezu eine Personifikation der Volksgemeinschaft, welche ihre Gedanken über das Gerechte und Sittliche in der Form von gesetzlichen Anordnungen zum Ausdruck bringt“. Vgl. Menzel, 1929, S. 203. Nach Kaerst kann die „allgemeine Meinung“ nur im Sinne einer Summierung der Interessen und Vorstellungen der Individuen aufgefasst werden. Eine wirkliche Volksgemeinschaft kenne Protagoras nicht, sondern nur eine Gesellschaft von Individuen. „Die individualistische Richtung sophistischer Aufklärung kennt aber

Die κοινή δόξα heißt es im griechischen Original, ein Begriff, der aus der Praxis der Volksbeschlüsse in der Polis geläufig ist: der Konsensus, der durch Mehrheitsbeschluss ermittelt wird.¹²⁸ Protagoras stellt in konsequenter Anwendung des Homo-Mensura-Satzes auf den Bereich von Rechtsphilosophie die Behauptung auf: „Was einer jeden Polis gerecht und schön erscheint, das ist es auch für sie, solange sie es dafür hält (οἷά γ' ἄν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῆ, ἕως ἄν αὐτὰ νομίζῃ)“.¹²⁹

Die Auffassung des Protagoras vom Wesen der rechtlichen und staatlichen Normen ist also gesellschaftlich-historisch orientiert. Hier überwindet

im wesentlichen nur einzelne Lebensinhalte, dagegen kein allgemein Verbindliches und Verbindendes über dem Einzelleben“. Vgl. Kaerst, 1968, S. 61, n. 2. Natorp meint: „Das Einzige, was sich mit einigem Scheine noch für eine weniger radicale, weniger bestimmt auf den Einzelnen und seine Wahrnehmung gerichtete Bedeutung des μέτρον ἄνθρωπος anführen liesse, ist, dass Protagoras auch nach Platon als Norm für das öffentliche Leben das Gutdünken nicht des Einzelnen, sondern der Gesamtheit, das κοινή δόξαν aufgestellt hat. Allein wenigstens Platon hat darin keinen Widerspruch gefunden, dass der Mensch als Einzelner Norm sei für das was dem Einzelnen, als Bürger für das was dem Bürger zu gelten hat. ... Es lag auch nicht fern, das κοινή δόξαν hervorgehen zu lassen aus den sich sozusagen ins Gleichgewicht setzenden Interessen und Ansichten der Individuen, wo dann diejenige Ansicht, welche sich im Gesetze den übermächtigen Ausdruck zu schaffen wußte, für die Gesamtheit der durch gewisse gemeinsame Interessen Verbundenen so lange geltend sein wird, als sie in diesem Übergewicht sich zu erhalten vermag“. Vgl. Natorp, P., Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, Hildesheim, 1965 (Berlin 1884¹), S. 50.

¹²⁸ Müller, R., Das Menschenbild der sophistischen Aufklärung, in: Der Mensch als Maß der Dinge: Studien zum griechischen Menschenbild in der Zeit der Blüte und Krise der Polis (Hrsg. Müller, R.), Berlin 1976, S. 251ff.

¹²⁹ Platon, Theaitetos, 167 c 4-5. „οἷά γ' ἄν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῆ, ἕως ἄν αὐτὰ νομίζῃ“.

Protagoras den Subjektivismus, der als Mangel seiner Erkenntnistheorie festgestellt werden musste, in gewissem Maße. An die Stelle des Individuums mit seinen subjektiven Wahrnehmungen tritt eine Körperschaft, aus deren kollektiver Meinungsbildung die Festlegungen über die Grundsätze des Zusammenlebens fließen.

Diese Satzung hat bei Protagoras aber auch eine relative Gültigkeit. „Das Schöne und Schlechte, das Gerechte und Ungerechte, das Fromme und Unfromme, was in diesen Dingen ein Staat für Meinung fasst und dann feststellt als gesetzmäßig, das ist es nun auch für jeden in Wahrheit, und in diesen Dingen ist um nichts weiser weder ein Einzelner als der andere noch ein Staat als der andere.“¹³⁰ Jeder Polis gilt also ihr Nomos als der wahre, jedem Bürger seine Gerechtigkeit als die rechte. Ein prinzipieller Vorrang des einen Nomos vor dem anderen, der einen Verfassung vor der anderen, des Rechts des Einen vor dem des Anderen, ist bei Protagoras nicht erkennbar.

Die Sittlichkeit und das Gesetz sind nicht nur wandelbar, sondern auch in ihrer Geltungskraft abhängig von der Anerkennung derer, die die Sittlichkeit und das Gesetz für gut und recht halten. Die jeweils gültige Verfassung ist eine Möglichkeit unter anderen, deren Wertung davon abhängt, ob die einzelne Polis, die eine bestimmte Art von Verfassung hat, diese für die richtige und gute erkennen und beibehalten will.

¹³⁰ Platon, Theaitetos, 172 a 1-6. „καλὰ μὲν καὶ αἰσχρὰ καὶ δίκαια καὶ ἄδικα καὶ ὄσια καὶ μὴ, οἷα ἂν ἐκάστη πόλις οἴηθεῖσα θῆται νόμιμα αὐτῆ, ταῦτα καὶ εἶναι τῆ ἀληθείᾳ ἐκάστη, καὶ ἐν τούτοις μὲν οὐδὲν σοφώτερον οὔτε ἰδιώτην ἰδιώτου οὔτε πόλιν πόλεως εἶναι“. Dieser Grundzug der Anschauung kommt in einer berühmt gewordenen Formulierung, als deren erster Vertreter der jonische Naturphilosoph Archelaos genannt wird, zu charakteristischem Ausdruck. Vgl. Diog. Laert. 16: „Das Gerechte und Häßliche, so heißt es in dieser Formulierung, besteht nicht von Natur, sondern durch die menschliche Satzung (καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ)“. Vgl. Kaerst, 1968, S. 59, n. 3.

Trotz der relativistischen Konsequenzen des Homo-Mensura-Satzes versucht Protagoras in der sogenannten „Apologie“ des Protagoras (165 e – 168 c) den auf der Gleichwertigkeit aller politischen Vorstellungen und auf der Willkür der Einzelnen in Gemeinschaften beruhenden politischen „absoluten Relativismus“¹³¹ durch die Ergänzung der politischen Fähigkeit zu Leiten des „Weisen (σοφός)“ zu vermeiden.

Protagoras formuliert drei Beispiele im Theaitetos 166 d-e, in denen jeweils ein σοφός gefragt ist und zu seinem Recht als σοφός kommt:

1. Ein Arzt heilt einen Kranken, der infolge seiner Krankheit süße Speisen – anders als ein Gesunder – für bitter schmeckend hält, nicht etwa, indem er dessen Geschmacksempfinden für falsch erklärt, sondern, indem er dessen schlechter Verfassung Abhilfe verschafft und sie in eine gesunde verwandelt.
2. Ein kundiger Bauer verwandelt die schlechten Wahrnehmungen kranker Pflanzen in zuträgliche.
3. Ein guter Rhetor bewirkt mit seiner Kunst und seinem Fachwissen, dass die menschlichen Gemeinschaften diejenigen Maßnahmen für gerecht halten, die ihnen nützlich sind.

Protagoras leugnet nur ein alleingültiges und absolutes Kriterium, nicht die jeweils verbindliche Entscheidung zwischen Guten und Schlechten. Er führt

¹³¹ Vgl. Wolf, E., Griechisches Rechtsdenken 2, Frankfurt am Main 1952, S. 24. „Die Tatsache, dass Protagoras eine Lehre von der Wahrheit und nicht bloß praktische Lebenskunde mitteilen wollte, steht diesem Verständnis nicht entgegen. Denn Wahrheit ist für Protagoras eben Wahrscheinlichkeit und nicht aus nihilistischer Skepsis oder leichtfertiger Gedankenspielerei, sondern aus kritischem Abstand zur ungeprüften Behauptung der Allgemeingültigkeit von Wahrnehmungen und Aussagen.“

nämlich ein anderes Kriterium ein, das den Fachmann befähigt, sich gegenüber dem Laien auszuzeichnen. Der Fachmann kann das, was ihm als schlecht erscheint und auch schlecht ist, so umwandeln, dass es ihm als gut erscheint und gut ist.¹³² Der Fachmann (Arzt, Landwirt, Politiker bzw. Weise) ist in der Lage zu erkennen, was nützlich (χρηστόν) ist.¹³³

Protagoras sah die Erkennung der jeweiligen Nützlichkeit in Fachgebieten als die besondere Aufgabe der Fachmänner an, wie sie ein Arzt zu gesunderem und besserem Zustand des menschlichen Körpers von einem schlechten Zustand in der Heilkunde bringen kann. Protagoras gibt seinen Relativismus in Wesentlichen nicht auf. Protagoras bezeichnet also als Weisen nicht etwa den, dessen Meinungen wahrer seien als die der anderen. Vielmehr sei gemeint, dass Weise die Fähigkeit besitzen, anderen, die aufgrund einer schlechten Verfassung ihrer Seele schlechte Meinungen hätten, dazu zu bringen, aufgrund einer guten Verfassung ihrer Seele gute Meinungen zu haben.¹³⁴

Auf diesem Wege gelangt Protagoras zu seiner Staatstheorie. Er betrachtet den „Nutzen (τὸ συμφέρον)“ als Kriterium für jede Polis und jeden Bürger. Sie sind bestrebt, das für sie Nützlichste zu tun, womit der Nutzen als maßgebliche Triebkraft allen menschlichen Handelns erscheint. In der Festsetzung aber dessen, was ihm zuträglich ist oder nicht zuträglich, hier wiederum wird, wenn irgendwo, zugegeben werden müssen, dass ein Ratgeber

¹³² Platon, Theaitetos, 166 d 7-9. „σοφόν, ὃς ἄν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλον ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι“.

¹³³ Vgl. Hoffmann, K. F., Überlegungen zum HMS des Protagoras, in: Die Sophistik; Entstehung, Gestalt und Folgeprobleme des Gegensatzes von Naturrecht und positivem Recht (Hrsg. Kirste, S., Waechter, K. und Walther, M.), Stuttgart 2002, S. 17-31, hier: S. 25.

¹³⁴ Vgl. Döring, 1981, S.112.

sich unterscheidet von dem anderen und eines Staates Vorstellung von der des anderen in Hinsicht auf Wahrheit, und keineswegs dürfte er wagen zu behaupten, dass, was ein Staat festsetzt als nützlich für sich, dies ihm auch auf alle Weise nützen werde.¹³⁵ Ein Problem liegt für ihn darin, dass die Gesamtheit der Bürger, die zur Beschlussfassung legitimiert sind, diesen Nutzen auch erkennen muss. Hier weist er den „weisen und guten Rednern“ (d. h. den tüchtigen Politikern) die Funktion zu, sie hätten zu bewirken,

σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν. ἐπεὶ οἶά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῆ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ· ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἐκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν.

dass den Poleis Gutes anstelle von Schlechtem gerecht zu sein scheint. Denn was einer jeden Polis schön und gerecht erscheint, das ist es auch für sie, solange sie es dafür hält; der Weise aber bringt zustande, dass anstelle des bisherigen Schlechten nun das Gute tritt und ihnen auch als das erscheint.¹³⁶

Diese Anerkennung der tüchtigen Politiker ist nicht widersprüchlich mit dem Mythos im „Protagoras“. Protagoras überzeugt durch die Gabe von Zeus im Mythos davon, dass nicht alle Menschen die gleichen politischen Fähigkeiten haben müssen, sondern dass der Mensch vielmehr ohne αἰδώς und δίκη keine Gemeinschaft gründen kann und dass der Mensch durch die Erziehung die besseren politischen Fähigkeiten und Fertigkeiten erringen kann. Weiter

¹³⁵ Platon, Theaitetos, 172 a 1 – b 2. „ἐν δὲ τῷ συμφέροντα ἑαυτῆ ἢ μὴ συμφέροντα τίθεσθαι, ἐνταῦθα, εἴπερ που, αὖ ὁμολογήσει σύμβουλον τε συμβούλου διαφέρειν καὶ πόλεως δόξαν ἑτέραν ἑτέρας πρὸς ἀλήθειαν, καὶ οὐκ ἂν πάνυ τολμήσειε συνοίσειν“.

¹³⁶ Platon, Theaitetos, 172 c 2-8.

behauptet er, dass das Ziel und der Gegenstand seiner Lehrtätigkeit die Ausbildungen der ausgezeichneten Leute („σοφός“) im Bereich von häuslichen und öffentlichen Angelegenheiten sei.

Hier besteht die besondere Funktion „weiser und guter Redner“ darin, der souveränen Bürgerschaft mit ihrem Rat zu helfen. Oberstes Gebot bei der Meinungsbildung und Beschlussfassung über Angelegenheiten, die die Gemeinschaft insgesamt betreffen, muss also die Gemeinsamkeit sein. Das aber heißt, dass in allen Fällen jeder Einzelne das Recht haben muss, sich zu Wort melden zu dürfen und gehört zu werden. Zugespitzt könnte man sagen: „Besser eine gemeinsame Entscheidung, die sich später als nachteilig erweist, als eine Entscheidung, die sich zwar als vorteilhaft für den Staat erweist, aber nicht auf gemeinsamem Einvernehmen beruht und daher eine mögliche Quelle der Zwietracht und des Zerfalls der Gemeinschaft darstellt. Durch Wirken des Weisen wird verhindert, was angesichts der Unfähigkeit der weitaus meisten, die künftigen Auswirkungen politischer Entscheidungen auch nur einigermaßen zuverlässig vorauszusehen, unausweichlich wäre, dass der Staat in einem Umfang, der für ihn zum Verhängnis werden könnte, zwar gemeinsame, aber für ihn nachteilige Entscheidungen trifft“.¹³⁷

¹³⁷ Döring, 1981, S. 115. Dodds, E. R., *The Ancient Concept of Protagoras and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973, S. 99: “There are better and worse laws, but the laws of any state are valid for that state for so long as the people believe in them. It is the business of a wise man to get the laws improved by peaceful propaganda”. Nach Emsbach führt die Meinungsbildung der Weisen bei Protagoras gesellschaftliche Veränderungen herbei. „Gesellschaftliche Veränderungen bestehen für Protagoras nicht in einer Zunahme oder Abnahme an Gerechtigkeit im Staat, sie bestehen nicht in größerem oder geringerem Abstand der Verfassungswirklichkeit vom Ideal des gerechten Staates. Der gesellschaftlichen Willensbildung ist nämlich überhaupt kein Ideal der Gerechtigkeit vorgegeben, sondern was gerecht ist, wird erst jeweils in der gesellschaftlichen Willensbildung bestimmt. Weil die menschliche Willensbildung auf sich selbst als auf einen immanenten Maßstab verwiesen ist, ist gerecht, was der Gesellschaft gerecht erscheint. Deshalb ist die Gültigkeit einer Bestimmung zeitlich begrenzt, und eine unbegrenzt gültige Bestimmung gibt es nicht. Die Veränderungen der Bestimmungen in der Zeit erfolgen also nicht zur Vermehrung

Der tüchtige Politiker muss seine besonderen Fähigkeiten zum Nutzen der Allgemeinheit in den Entscheidungsprozess einbringen, indem er versucht, die anderen von dem für sie Vorteilhafteren zu überzeugen. Bei der Beschlussfassung freilich ist dann seine Stimme wieder eine wie jede andere. Das Ziel ist die Übereinstimmung der Rechtsnormen mit dem, was für das Gemeinwesen wirklich nützlich ist.¹³⁸ Die Funktion des Weisen, wie in „a led democracy“ unter der Herrschaft von Perikles, auf den auch die demokratische Theorie nicht verzichtet, liegt also in der Beratung der Bürger, von deren souveräner Entscheidungsgewalt keinerlei Einschränkung ausgehen darf.¹³⁹

der Gerechtigkeit (denn jede Gesellschaft hat ihre Gerechtigkeit), sondern zur Vermehrung des – als vorwissenschaftlich durch die bisherige Lebenspraxis definiert betrachteten – Nutzens“. Emsbach, M., *Sophistik als Aufklärung; Untersuchungen zu Wissenschaftsbegriff und Geschichtsauffassung bei Protagoras*, Würzburg 1980, S. 201.

¹³⁸ Vgl. Hoffmann, 2002, S. 28: „Der Staatsmann sucht nicht den Nutzen eines einzelnen oder einer kleineren Gruppe zu fördern, sondern den der jeweiligen Gemeinschaft insgesamt. Offenbar hat Protagoras bereits das ‘Kollektiv’ als die dem Menschen eigentümliche Lebensform erkannt und kann damit als einer derjenigen Denker gelten, die das Bild vom Menschen als eines sozialen Wesens bereits vor Aristoteles entwickelten“.

¹³⁹ Über die Beziehung der Staatslehre des Protagoras zu Perikles s. Verdross-Drossberg, A., *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, Wien 1948, S. 44 ff.

2. Nomos-Physis-Antithese bei Hippias von Elis im „Protagoras“

Die Persönlichkeit des Hippias wird hinreichend überliefert. Die Lebenszeit des Hippias ist nicht genau zu bestimmen. Er war gleichen Alters mit Prodikos und erheblich jünger als Protagoras.¹⁴⁰ Nach Capelle ist Hippias wohl kaum vor 460 v. Chr. geboren.¹⁴¹ Er war zur Zeit des Todes des Sokrates 399 v. Chr. noch in Tätigkeit, dann überlebte er Sokrates und dürfte also nach 399 v. Chr. gestorben sein.¹⁴² Die Heimat des Hippias ist „die erst im Jahr 417 gegründete Hauptstadt der gleichnamigen Landschaft Elis“ im Nordwesten des Peloppones.¹⁴³

Aufgrund seiner Herkunft hielt er sich mehr in dorischen Städten als in Athen auf. Häufig wurde er als Gesandter von seiner Vaterstadt nach Sparta abgeordnet.¹⁴⁴ Regelmäßig besuchte er das Fest in Olympia. Hippias sagt dazu, dass er anlässlich der Olympischen Spiele sich „darbiete, sowohl um von den Stücken, die ich zur Schaustellung vorbereitet habe, dasjenige vorzutragen, das eben einer wünschen mag, als auch um jede beliebige Frage zu beantworten, die jemand zu tun wünscht“.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Vgl. VS 86 A 7; Platon, Hippias maior, 282 e.

¹⁴¹ Vgl. Capelle, W., Die Vorsokratiker, Stuttgart 1963, S. 370.

¹⁴² Vgl. Platon, Apologie 19 e. und VS 86 A 4.

¹⁴³ Nestle, 1942, S. 360.

¹⁴⁴ VS 86 A 6 und A 11; Nestle, 1942, S. 360; Platon, Hippias maior, 281 b.

¹⁴⁵ Platon, Hippias minor, 363 c f. “παρέχω ἑμαυτὸν καὶ λέγοντα ὅτι ἄν τις βούληται ὧν ἄν μοι εἰς ἐπίδειξιν παρεσκευασμένον ᾗ, καὶ ἀποκρινόμενον τῷ

Das Wissen des Hippias war sehr breit. Im platonischen Dialog „Hippias minor (368 b)“ hat Sokrates darauf hingewiesen. „Du bist ja in den meisten Künsten unter allen Menschen der weiseste. Wie ich dich auch einmal habe rühmen gehört und deine vielfältige beneidenswerte Weisheit beschreiben auf dem Markt an den Wechseltischen“. Es umfasste Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik¹⁴⁶, sodass er als Wegbereiter der sog. „sieben freien Künste (artes liberales)“, „die im späteren Altertum als „enzyklopädische Bildung (ἐγκύκλιος παιδεία)“ die Grundlage alles höheren Unterrichts und noch im Mittelalter das Lehrsystem der „Artistenfakultät“ bildeten“¹⁴⁷, oder des sog. „Qualtrivium“¹⁴⁸ gelten kann.

Daneben bringt Hippias noch vor, Kenntnisse zu haben von „den Geschlechtern der Heroen sowohl als der Menschen und von den Niederlassungen, wie vor alters die Städte sind angelegt worden, und alles überhaupt, was zu den Altertümern gehört“.¹⁴⁹ Sein lexikonartiges Werk mit

βουλομένῳ ὅτι ἄν τις ἐρωτᾷ”. Gomperz hat diese Fähigkeiten des Hippias zur Beantwortung von Fragen hoch geschätzt. Sie sollen offenbar „einerseits die Gelehrsamkeit, andererseits die Schlagfertigkeit des Sophisten ins Licht setzen: Niemand kann ihm eine Frage stellen, auf die er nicht auch unvorbereitet sachgemäß (und wahrscheinlich meist gleich in längerer, formgewandter Ausführung) zu antworten wüßte.“ Vgl. Gomperz, H., *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig-Berlin 1912 (unveränderter Ndr., Stuttgart 1965), S. 69-70.

¹⁴⁶ „Nach Philostratos soll er sich in seinem Vorträgen mit Geometrie, Astronomie, Musik, Metrik, Malerei und Bildhauerei beschäftigt haben, auch Platon erwähnt als Gegenstände seines Interesses Astronomie und Geometrie, ferner Rechnungen ...“ Vgl. Gomperz, 1912, S. 71; Platon, *Protagoras* 318 e.

¹⁴⁷ Nestle, 1942, S. 367; vgl. Wolf, 1952, S. 76-77.

¹⁴⁸ Hoffmann, 1997, S. 151.

¹⁴⁹ Platon, *Hippias maior*, 285 d; Patzer erörtert dies so: „Es leidet keinen Zweifel, dass Platon hier (sc. *Hippias maior*, 285 d.) die hauptsächlichsten Interessengebiete des Hippias beschrieben hat, wobei Sokrates die naturwissenschaftlichen und die

dem Titel „Συναγωγή“¹⁵⁰, das nur bruchstückhaft erhalten ist, bezog sich auf das, was Hippias „Altertumskunde (ἀρχαιολογία)“ nannte.¹⁵¹

Von den Schriften des Hippias sind uns nur spärliche Bruchstücke überliefert. Man ist in dem Bereich der Rechtsphilosophie von Hippias auf lediglich zwei Zeugnisse angewiesen. Die zwei Zeugnisse bestehen aus dem platonischen Dialog „Protagoras“ 337 c 6 – 338 b 1 und in dem xenophonischen „Memorabilia“ 4.5-25. Die Spärlichkeit seiner Schriften ist gerade für eine Erörterung der Rechtsphilosophie des Hippias bedauerlich. Es bedarf also der Untersuchung über die Historie des Begriffes der Antithese von Nomos und Physis.

grammatischen, Hippias selber die altertumskundlichen Themen aufzählt, die ironisch als Produkt spartanischer Wissenschaftsfeindlichkeit interpretiert werden“. Patzer, A., Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker, Freiburg-München 1986, S. 107.

¹⁵⁰ Nestle, 1942, S. 364.

¹⁵¹ Nach Pfeiffer benutzte Hippias „das Wort ἀρχαιολογία zum ersten und einzigen Male in der vorhellenistischen Literatur“: Pfeiffer, R., Die Sophisten, ihre Zeitgenossen und Schüler im fünften und vierten Jahrhundert, in: Sophistik (Hrsg. Classen, C. J.), Darmstadt 1968, S. 207; vgl. Wolf, 1952, S. 77: Wolf bezeichnet Hippias als ersten „Archäologen“.

2-1. „νόμος τύραννος“ im „Protagoras“

Protagoras und Sokrates unterhalten sich über die Lehrbarkeit der Tugend. Die Gespräche gehen hin und her, bis nach einer etwas längeren Rede des Protagoras Sokrates auf kurze Antworten drängt. Sokrates sieht in der Fortsetzung des Gespräches keinen Sinn mehr und droht mit seinem Weggang. Kallias, der Gastgeber, hält Sokrates an Hand und Mantel fest. In einer Zwischenszene stellt sich Kallias auf die Seite des Protagoras, Alkibiades auf die des Sokrates. Zwischen diesen beiden Parteien wollen Kritias, Prodikos und Hippias vermitteln. Prodikos hat kurz dazu aufgefordert, dass man sich hier wie Freunde auseinandersetzen, nicht jedoch wie Feinde streiten solle (337 b).

Nach Prodikos behauptet Hippias¹⁵², dass die hier Anwesenden¹⁵³ Verwandte, Angehörige und Mitbürger von Natur, nicht durch Gesetz seien. Es sei schädlich, wenn die Weisesten (σοφώτατοι) wie Protagoras und Sokrates, die sich im geistigen Zentrum Griechenlands versammelt haben, miteinander streiten. Er wünscht eine Einigung zwischen Protagoras und Sokrates und schlägt vor, einen Schiedsrichter zu wählen (337 c 6 ff.). In der Fassung des „Protagoras“ lautet die Kernthese des Hippias (337 c – 337 e):

¹⁵² Hippias tritt an dieser Stelle „nicht als Polyhistor auf, sondern als jemand, der jovial eine Gemeinschaft der Weisen konstituiert“. Manuwald, 1999, S. 294.

¹⁵³ „Also an Hippokrates, Sokrates, Protagoras, Kallias, Alkibiades, Kritias, Prodikos und zahlreiche unbenannte Fremde, Schüler des Protagoras. Insgesamt sind es sicher mehr als zwanzig Zuhörer, ein bunter Kreis aus Athenern und Fremden“. Reimer, F., Natürliche Gleichheit und gesetzliche Unterscheidung; Zur Nomos-Physis-Antithese bei Hippias von Elis, in: Sophistik; Entstehung, Gestalt und Folgeprobleme des Gegensatzes von Naturrecht und positivem Recht (Hrsg. Kirste, S.), Stuttgart 2002, S. 90.

᾽Ω ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς¹⁵⁴ συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι — φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται — ἡμᾶς οὖν αἰσχροὺς τὴν μὲν φύσιν τῶν πραγμάτων εἰδέναί, σοφωτάτους δὲ ὄντας τῶν Ἑλλήνων, καὶ κατ' αὐτὸ τοῦτο νῦν συνεληλυθότας τῆς τε Ἑλλάδος εἰς αὐτὸ τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας καὶ αὐτῆς τῆς πόλεως εἰς τὸν μέγιστον καὶ ὀλβιώτατον οἶκον τόνδε, μηδὲν τούτου τοῦ ἀξιώματος ἄξιον ἀποφήνασθαι, ἀλλ' ὥσπερ τοὺς φαυλοτάτους τῶν ἀνθρώπων διαφέρεσθαι ἀλλήλοις. ἐγὼ μὲν οὖν καὶ δέομαι καὶ συμβουλεύω, ὧ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, συμβῆναι ὑμᾶς ὥσπερ ὑπὸ δικοιτητῶν ἡμῶν συμβιβαζόντων εἰς τὸ μέσον.

¹⁵⁴ Capelle, Nestle und Schütrumpf lesen ἡμᾶς (wir) mit Heindorf, weil die Leseart ὑμᾶς (ihr) bedeuten würde, „dass Hippias als der Sprecher sich in den Kreis der Anwesenden nicht einbezieht. Aber es ist unwahrscheinlich, dass gerade Hippias mit dem Beinamen sich aus einer Gemeinschaft, die auf Weisheit begründet ist, ausschließen sollte“. Schütrumpf, E., Kosmopolitismus oder Panhellenismus?: Zur Interpretation des Ausspruchs von Hippias in Platons Protagoras, in: Hermes 100, 1972, S. 5, n. 1; dagegen lesen Hoffmann, Manuwald und Reimer ὑμᾶς mit der Überlieferung. Der Grund dafür ist, dass „wenn jedoch Platon die großzügig-herablassende Art des Hippias karikieren wollte, indem er ihn zunächst die anderen als miteinander und natürlich auch mit ihm selbst verwandt anreden läßt, um anschließend mit ἡμᾶς οὖν (sc. 337 d 3 – e 2) die anderen und sich selbst der Gemeinschaft der weisesten Männer Griechenlands zuzurechnen, bereitete ὑμᾶς nicht nur keine Schwierigkeiten, sondern genösse sogar den Vorzug der *lectio difficilior*“. Hoffmann, 1997, S. 152, n. 5. und auch Manuwald, 1999, S. 295.

Ihr Anwesenden, ich glaube, dass ihr alle Verwandte, Freunde und Mitbürger seid – von Natur aus, nicht durch Konvention; denn das Gleiche ist dem Gleichen von Natur aus verwandt, die Konvention aber, eine Gewaltherrschaft über die Menschen, erzwingt vieles wider die Natur -, und so ist es für uns eine Schande, dass wir zwar das Wesen der Dinge kennen, aber trotzdem, obwohl wir von den Griechen die Gescheitesten sind und aus ebendem Grunde jetzt gerade in Griechenlands Zentrum der Weisheit zusammengekommen sind und in das größte und reichste Haus ebendieser Stadt, nichts aufweisen, das diesem Anspruch entspricht, sondern wie die primitivsten Menschen miteinander streiten. Ich bitte nun und rate, Protagoras und Sokrates, euch von uns wie von Schiedsleuten zu einer Übereinkunft bringen zu lassen, indem wir euch zu einem Kompromiß, der in der Mitte liegt, bewegen.¹⁵⁵

Dümmler hat diesen Satz nicht nur als die authentische Lehre des Hippias bewiesen,¹⁵⁶ sondern er hat auch Hippias als den ersten, der den Gegensatz

¹⁵⁵ Übersetzung nach Manuwald, 1999.

¹⁵⁶ Dümmler, F., *AKADEMIKA: Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Gießen 1889, S. 252; „Dieser Satz muss um so mehr die authentische Lehre des Hippias enthalten, als er mit seinem anspruchsvollen Klang in berechnender Bosheit Platons zu der folgenden Mahnung, sich zu vertragen in recht schlechtem Verhältniss steht, als ob Hippias keine passende noch unpassende Gelegenheit habe vorüberlassen können, ohne die Summe seiner Weisheit anzubringen“; Gomperz, 1912, S. 75: „Man hat stets mit Recht empfunden, dass diese durch den Gang des Gespräches gar nicht veranlasste Apostrophe nicht einfach von Platon erfunden sein kann, sondern eine Anspielung auf eine andere, dem Leser bekannte literarische Äußerung enthalten muss“; auch vgl. Nestle, 1942, S. 367; Schütrumpf, 1972, S. 25. Die hier von Platon wiedergegebenen Worte des Hippias passen nicht in den Zusammenhang. Es ist also plausibel, dass diese Worte einem anderen Kontext entstammen. Nach Schütrumpf waren die Worte des Hippias „Bestandteil, vielleicht Einleitung, einer Festrede, die an ein aus verschiedenen griechischen Städten stammendes Publikum gerichtet war. Damit wird wahrscheinlich, dass es sich eher um einen Olympikos als um eine Rede in Athen, die sich nur an die Bewohner dieser Stadt gerichtet hätte, handelte“. Schütrumpf, 1972, S. 28; vgl. Gomperz, 1912, S. 78; Müller, C. W., *Gleiches zu Gleichem; Ein Prinzip*

von νόμος und φύσις auf das sittlich-rechtliche Gebiet anwendete, bezeichnet.¹⁵⁷ Heinemann brachte hingegen die politischen Auffassungen des Hippias mit Antiphon in Verbindung. Er hielt Hippias zwar für bedeutender, ging aber nicht soweit, diesen „Polyhistor“, der „ohne eigentliche philosophische Interessen zu sein“ schien, für die Quelle Antiphons zu halten, sondern betrachtete Hippias als „popularisierenden Verkünder“ derselben Lehre, die auch bei Antiphon und den „*Wolken*“ des Aristophanes zugrunde liege, jedoch die Möglichkeit, dass „Antiphon selbst sie geschaffen habe, bleibt offen“.¹⁵⁸ Jedenfalls ist ganz plausibel, dass Hippias nach diesem Zeugnis νόμος und φύσις einander entgegengesetzt.

Nach Hippias ist „νόμος“ „τύραννος ὧν τῶν ἀνθρώπων“, der „πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν“ erzwingt. Das Wort von νόμος τύραννος ist bewusst an Pindars Fragment 169 (νόμος πάντων βασιλεύς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων) angelehnt.¹⁵⁹ Der νόμος βασιλεύς erhebt einen Gewaltakt zum

frühgriechischen Denkens, Wiesbaden 1965, S. 161; Manuwald, 1999, S. 296; Reimer, 2002, S. 94-95.

¹⁵⁷ Vgl. Dümmler, 1889, S. 251: „Der Gegensatz im Sinne des Naturmäßigen und des Konventionellen wurde, soviel wir sehen, zuerst von dem Sophisten Hippias auf das sozial-ethische Gebiet angewendet“; ähnliche Einschätzung des Hippias: Eckstein, W., *Das antike Naturrecht in sozialphilosophischer Beleuchtung*, Wien-Leipzig 1926, S. 29; Verdross, A., *Abendländische Rechtsphilosophie*, Wien 1963, S. 22: Hippias ist der „Begründer der sophistischen Naturrechtslehre“; Wolf, 1952, S. 76ff.; Schwartz, 1951, S. 83ff. Nach Johann hat „diese positive Einschätzung des Sophisten trotz der von Gomperz vorgebrachten Bedenken gegen dessen Originalität in der modernen Forschung immer wieder Zustimmung gefunden“. Johann, H.- T., *Hippias von Elis und der Physis-Nomos-Gedanke*, in: *Phronesis* 18, 1973, S. 16.

¹⁵⁸ Vgl. Heinemann, F., *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945, S.142-143.

¹⁵⁹ Vgl. Dümmler, 1889, S. 254; Eckstein, 1926, S. 29; Stier, H. E., *NΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, in: *Philologus* 83, 1928, S. 244f.; Johann, 1973, S. 17f.; Hoffmann, 1997, S. 154.

Recht (δικαιῶν τὸ βιαιότατον).¹⁶⁰ Durch die Änderung von βασιλεύς in τύραννος versucht Hippias, sich gegen Pindars unumschränkt und mit vollem Recht herrschender νόμος βασιλεύς abzugrenzen. Nach Stier ist der Sinn des Pindarwortes in sein Gegenteil verkehrt; der νόμος als τύραννος ὧν τῶν ἀνθρώπων hat mit dem πάντων βασιλεύς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων kaum etwas gemeinsam, und an Stelle des δικαιῶν, das die Funktion des pindarischen νόμος war, ist das βιάζεται, sein schärfster Gegensatz, getreten.¹⁶¹ Nun hat man den Abstand des pindarischen Nomos zu dem des Hippias vom Unterschied her begreifen wollen, der sich im Verhältnis „König“ – „Usurpator“ ausdrückt.¹⁶²

Untersteiner bestreitet hingegen, dass Hippias sich gegen den νόμος gewandt habe. Er wies auf die Bedeutung des Begriffes τύραννος hin, der nicht notwendig einen gewalttätigen Usurpator bezeichnet, sondern wertfrei für

¹⁶⁰ Dass δικαιῶν τὸ βιαιότατον die pindarische Version ist, gilt heute als sicher. Vgl. Johann, 1973, S. 17; Ehrenberg versucht frühere Interpretationen zu kritisieren. „... es ist kein Zweifel, daß diese erst durch den sophistischen νόμος– φύσις Gegensatz möglich gewordene Deutung für Pindar keine Geltung haben kann. Das Fragment als Ganzes ist uns ein Rätsel. Trotzdem läßt sich wohl vermuten, was hier der Nomos bedeutet. So nahe es liegt, an Heraklit zu denken, so scheinen mir doch die Welten des ritterlichen und frommen Thebaners und des grübelnden ionischen Philosophen allzuweit voneinander zu liegen, als daß man bei Pindar den metaphysischen Begriff des θεῖος wiederfinden könnte“; Ehrenberg, V., Die Rechtsidee im frühen Griechentum, Leipzig 1921, S. 119; Stier hat nachgewiesen, dass Pindars Nomos „etwas Ehrwürdiges, gewissermaßen Geheiligtetes innewohnt“; Stier, 1928, S. 229. Hirzel sagt; „Pindar hat den Herakles nicht bloß zum Feind und Vertilger der θῆρες ἀϊδροδίκαι gemacht, sondern, zur Qual seiner modernen Erklärer, der den Raub der Geryones-Rinder zu rechtfertigen sucht, von der Voraussetzung ausgehend, dass alles, was Herakles that, recht gewesen sein müsse“; Hirzel, R., Themis, Dike und Verwandtes, Hildesheim 1907, S. 183.

¹⁶¹ Vgl. Stier, 1928, S. 245.

¹⁶² Vgl. Nestle, 1942, S. 367; Wolf, 1952, S. 80; Johann, 1973, S. 17.

einen mächtigen Alleinherrscher stehen kann. Die Antithese Nomos und Physis beruht nach ihm vor allem auf der Antithese von βασιλεύς–τύραννος, die zwar für das 4. Jahrhundert gelten mag, aber nicht für die früheren Jahrhunderte. Herodot macht zwischen den beiden Termini keinen Unterschied (Herodot, V, 44. III, 80. V, 92.): Wenn die Bezeichnung βασιλεύς in τύραννος einen Konkurrenten fand, so ist dies dem Bedürfnis zuzuschreiben, den im Laufe der geschichtlichen Entwicklung erneuerten Begriff von βασιλεύς mit einer neuen Bezeichnung wiederzugeben.¹⁶³

Der Einwand von Untersteiner gegen die Antithese Nomos und Physis beruht auf der Annahme von Nordin's „Aisymnetie und Tyrannis“. ¹⁶⁴ Nordin behauptet, dass Herodotos keinen Unterschied zwischen Königtum und Tyrannis macht. Ihm sind βασιλεύς und τύραννος ein und dasselbe; sie waren es auch mit aller Wahrscheinlichkeit dem größten Teile seiner Zeitgenossen, und gewiß waren sie es zur Zeit der älteren Tyrannis,¹⁶⁵ und dass „die ältere Tyrannis in demselben Maße wie die Basileia ein wirklich legitimes Königtum – also keine Usurpation – war und auch von den Griechen der Zeit als solches angesehen wurde“. ¹⁶⁶

Diese Auffassung von Nordin und die darüber hinausgehende Behauptung von Untersteiner sind aber unhaltbar. Tyrannos ist zwar häufig synonym mit

¹⁶³ Vgl. Untersteiner, M., Ein neues Fragment der Identifikation des Anonymus mit Hippias, in: Sophistik (Hrsg. Classen, C. J.), Darmstadt 1976, S. 607.

¹⁶⁴ Vgl. Untersteiner, 1976, S. 607, n. 48.

¹⁶⁵ Vgl. Nordin, R., Aisymnetie und Tyrannis, in: Klio 5, 1905, S. 394.

¹⁶⁶ Nordin, 1905, S. 404.

Basileus, wie in den Behauptungen von Nordin und Untersteiner, und Monarchos gebraucht.¹⁶⁷

Es scheint aber bald für den Griechen in dem Begriff Tyrannos das besondere Merkmal der frevelhaften Überhebung und der das Gesetz aufhebenden Willkürherrschaft zu sein. Herodot bringt diese Auffassung der Tyrannis einmal energisch zum Ausdruck, sonst ist auch bei ihm Tyrannos gleichbedeutend mit Basileus, aber vorwiegend erscheint Tyrannos im Munde von Gegnern des betreffenden Herrschers oder der Monarchie überhaupt. Das Wort hatte schon länger eine üble Nebenbedeutung erhalten.¹⁶⁸

Aristoteles wertete Tyrannos ab: „wenn aber jemand mit List oder Gewalt zur Herrschaft gelangt, so gilt das als Tyrannis (ἄν δὲ δι' ἀπάτης ἄρρηξῃ τις ἢ βίας δοκεῖ τοῦτο εἶναι τυραννίς)“.¹⁶⁹ Dieser naheliegende Begriff des

¹⁶⁷ Der Ausdruck Tyrannos ist synonym, aber nicht etymologisch verwandt mit „κοίρανος“. Er stammt mit der Bedeutung „Herr“, „Herrscher“ höchst wahrscheinlich aus dem Lydischen. Bei Homer kommt das Wort noch nicht vor. Im dichterischen Sprachgebrauche, namentlich bei der attischen Tragikern, behielt der Ausdruck gewöhnlich die allgemeine Bedeutung von „Landesherr“, „Herrscher“. Daher ist auch ein Basileus Tyrannos; beide Begriffe sind vielfach synonym. Vgl. Busolt, G., Griechische Staatskunde, München 1920, S. 381, n. 3; Heintzeler, G., Das Bild des Tyrannen bei Platon; Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Staatsethik, Stuttgart 1927, S. 7, n. 3.

¹⁶⁸ Vgl. Busolt, 1920, S. 381-382, und S. 382, n. 1: Thukydides I 13 – I 17. Thukydides unterscheidet scharf die mit der politischen Entwicklung aufkommenden „τυραννίδες“, die nur ihr eigenes Interesse verfolgen, von den in früherer Zeit bestehenden, erblichen βασιλεῖαι mit gesetzlich bestimmten Ehrenrechten: Vgl. Xenophon, Memorabilia, IV 6, 12. Der xenophonische Sokrates erklärt βασιλεῖαι als eine auf dem Willen des Volkes beruhende und gemäß den Gesetzen ausgeübte Herrschaft, dagegen τυραννίδες als eine Herrschaft, die gegen den Willen der Beherrschten und nicht nach den Gesetzen, sondern nach dem Belieben des Herrschers ausgeübt wird: vgl. Platon, Politikos, 291 e: vgl. Herodot I, 12. 14. 15.

¹⁶⁹ Aristoteles, Politik, V 10 p. 1313 B v. 9.

Tyrannos als eines Mannes, der mit βία den νόμος gestürzt hat, ist nicht erst in der Zeit der Aufklärung des 5. Jahrhunderts von der politischen Theorie ausgebildet worden.¹⁷⁰

Man konnte das Wort βασιλεύς nicht gebrauchen, wenn man die Satzungen gegen Usurpation ausgesprochen hat. Denn damals war βασιλεύς in Griechenland ein verfassungsmäßiger Beamter. Wenn man nicht etwa μόναρχος sagte, sondern das Fremdwort Tyrannos wählte, so lag das offenbar daran, dass dieses sich von Ionien her als Bezeichnung der neuen Monarchen, die, wie Gyges, durch Usurpation zur Herrschaft gekommen waren, rasch eingebürgert hatte.¹⁷¹

In der Korintherrede (V. 92 a) bei Herodot kann man einen scharfen Vorwurf gegen τύραννος finden. Der νόμος herrscht im Leben der Menschen und Tiere, aber die Lakedämonier wollen überall die auf Gleichheit begründete Regierung stürzen und die Tyrannis einführen, die das Ungerechteste und Mordgierigste in der Welt ist (τυραννίδας ἐς τὰς πόλιας καταάγειν παρασκευάζεσθε τοῦ οὔτε ἀδικώτερόν ἐστι οὐδὲν κατ' ἀνδθρώπους οὔτε μαιφονώτερον). Sie selbst hüten sich ängstlich vor der Tyrannis, die sie doch gar nicht aus eigener Erfahrung kennen, bringen sie aber trotzdem gegen ihre Bundesgenossen zur Anwendung. Hier weist Herodot deutlich auf die Tyrannis als Unrecht hin.¹⁷²

¹⁷⁰ Busolt, 1920, S. 383. „Eine Satzung der Athener nach der Väter Brauch, die jedenfalls vorsolonisch war, bedrohte diejenigen mit der Ächtung im Sinne der vogelfreien Ausstoßung aus der bürgerlichen Gemeinschaft, die aufständig würden, um Tyrann zu werden oder bei Aufrichtung der Tyrannis mitwirken würden. Ein dieser Satzung entsprechender Passus wurde in den im Jahre 501 formulierten Ratseid aufgenommen und von den Athenern um 460 auch in den Eid des Rates der Erythraier eingefügt“.

¹⁷¹ Vgl. Busolt, 1920, S. 383.

¹⁷² Beachtenswert ist hier nach Heintzeler, dass „der Gegensatz des Tyrannen zum Prinzip der Gleichheit als ein Unrecht empfunden wird, ferner daß der Tyrannis der

Darüber hinaus kann man mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, dass Hippias die Antithese βασιλεύς-τύραννος im 5. Jahrhundert erkannte und bei bewusster Anlehnung an Pinder dessen βασιλεύς durch τύραννος ersetzt, um die Antithese νόμος und φύσις aufzustellen.

Vorwurf eines blutgierigen Willkürregiments gemacht ist“; Heintzeler, 1927, S. 11; weiteren Hinweisen auf den Gegensatz zur Tyrannis bei Herodot s. Busolt, 1920, S. 382, n. 1.

2-2. Die Vorgeschichte des Begriffspaares Nomos-Physis

Um die Auffassungen von Hippias über Nomos-Physis näher zu legen, ist es nötig, die Vorgeschichte des Begriffes Nomos-Physis zu erfahren. Es ist schwer zu sagen, wer zuerst programmatisch vom Nomos an die Physis als die höhere Instanz appelliert hat, ob es überhaupt ein Einzelner war, der den entscheidenden Schritt tat.¹⁷³ Wird man weiterhin füglich die Möglichkeit, den Erfinder der Antithese mit annehmbarer Sicherheit bestimmen zu können, in Frage stellen, so hätte der erneut angemeldete Zweifel an der Originalität der Antithese Nomos-Physis bei Hippias doch stärkere Beachtung verdient.

Herodot hat in Herodot III, 38 dargestellt, dass Kambyses wahnsinnig gewesen sei, indem er die heiligen Bräuche der Ägypter verhöhnte und schändete. „Denn wenn man an alle Völker der Erde die Aufforderung ergehen ließe, sich unter all den verschiedenen Sitten die vorzüglichsten auszuwählen, so würde jedes, nachdem es alle geprüft, die seinigen allen anderen vorziehen. So sehr ist jedes Volk überzeugt, dass seine Lebensformen die besten sind“. Dieser Satz sei unter Dareios durch eine Erzählung belegt worden. Im Anschluss an die Erörterung von Bestattungsriten, aus der hervorgeht, dass alle Völker wirklich ihre Lebensart für die beste halten, beruft sich Herodot auf Pindars Wort νόμος βασιλεύς.

Herodot kennt die Verschiedenheit der Nomoi bei den einzelnen Völkern. Wenn daher jemand seine eigenen Nomoi als die absolut gültigen ansieht und andere verhöhnt, so weist er ihn als einen eindeutigen Wahnsinnigen zurück. Die voneinander abweichenden Sitten und Bräuche haben für die einzelnen Völker ihre Rechtfertigung eben darin, dass sie deren Nomoi sind. Dümmler

¹⁷³ Vgl. Pohlenz, M., Nomos und Physis, in: Hermes 81, 1953, S. 434; Heinemann, Basel 1945, S. 110.

versteht die Nomoi bei Herodot III, 38 als einen Ursprung der sophistischen, besonders im Sinn des Hippias, Antithese Nomos-Physis.¹⁷⁴ Herodot verwendet also nach ihm das Pindarwort bei Herodot III, 38 vollends im Sinn des νόμος τύραννος des Hippias.¹⁷⁵

Die Interpretationen, die Herodot an die sophistische Antithese Nomos-Physis eng annähern wollen, werden nach den neueren Forschungen völlig verkannt. Wenn man diese Antithese als eine gewisse Fortentwicklung von Pindar aus auf der Bahn zur Sophistik bewerten mag, – von der sophistischen Doktrin, deren Hauptargument die auf der Relativität des Nomos beruhende Überzeugung von seiner Ungültigkeit und Verwerflichkeit ist, ist Herodot weltenweit entfernt. Allerdings sind die νόμοι für ihn von relativer Gültigkeit; das wendet er nun aber nicht wie die Sophistik dahin, dass sie infolgedessen nur den Rang einer willkürlichen Satzung, einer Konvention beanspruchen können; sondern umgekehrt erwächst ihm daraus die Überzeugung, dass eben der νόμος die einzige objektive Norm ist, die für die einzelnen Völkergruppen die „Richtigkeit“ ihrer speziellen Lebensgewohnheiten zu gewährleisten vermag – eben insofern, als jeder mit den ihm eigenen νόμοι so eng verwachsen ist, dass er immer wieder zu ihnen zurückkehren wird.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Vgl. Dümmler, 1889, S. 249ff. Nestle versteht auch genauso wie Dümmler den Nomos bei Herodot als Konvention. Nach ihm verwendete Hippias Nomos für die Ansicht, dass „die Konvention, die Mode (in Schillers Sinn im Lied „An die Freude“), eine unberechtigte Herrschaft ausübe, deren Fesseln zu sprengen Sache des Weisen sei“. Nestle, W., Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik, Stuttgart 1908, S. 25.

¹⁷⁵ Nestle, 1908, S. 25-26. „Nun kommt es nicht sowohl darauf an, dass Herodot das Pindarwort anführt, sondern in welchem Sinne er es tut; und dass dies hier in dem Sinn des Hippias geschieht, hat Dümmler ganz richtig erkannt, obwohl dies noch jüngst Diels eine „vage Hypothese“ genannt hat“.

¹⁷⁶ Vgl. Stier, 1928, S. 240. Die Auffassungen von Heinemann gehen in die gleiche Richtung wie die von Stier: „Ich kann darin nicht die Rechtfertigung der Verschiedenheit der νόμοι sehen, die darauf beruhen soll, daß sie eben νόμοι sind.“

Herodot gesteht also einerseits die relativistischen Nomoi zu, aber doch im wesentlichen Zug erkennt er die Unverletzlichkeit und die Würde des Nomos. Es ist also sehr wahrscheinlich, dass der νόμος des Herodots zusammen mit dem pindarischen Begriff νόμος als den πάντων βασιλεύς ist. Nach seinem Sinne gehört das Zitat bei Herodot noch eng mit dem pindarischen νόμος zusammen.

Die Annahme, dass νόμος als τύραννος von Hippias als der Vertreter der Antithese Nomos-Physis mit dem Begriff Nomos im Herodot III, 38 übereinstimmen soll, ist also sehr unwahrscheinlich. Wenn für Herodot eine sophistische Quelle vorausgesetzt werden muss, so kann man an Protagoras denken. Protagoras hat, wie wir schon oben gesehen haben, einerseits die Relativität und Veränderlichkeit der Formen der Gemeinschaft anerkannt und andererseits die Notwendigkeit und Verbindlichkeit der herrschenden Nomoi betont.¹⁷⁷

Vielmehr ist deutlich ihre nur relative Gültigkeit ausgesprochen. ... Die νόμοι bleiben, auch wenn sie bei verschiedenen Völkern verschieden oder gar widersprüchlich sind, für das Einzelvolk schlechthin bindend“; Heinimann, 1945, S. 81. Die andere Quelle des Herodots von der allgemeinen Hochschätzung des Nomos bei den Griechen besteht in Herodot VII, 101-107. Darin zeugt Herodots Geschichte von einem Gespräch, das Xerxes mit dem vertriebenen Spartanerkönig sagen lässt, dass die Griechen „dem Nomos als Herrscher (δεσπότης νόμος) weit größere Achtung entgegenbrächten als die Perser ihrem Herrscher“. Herodot sah da den Nomos als Wahrer der menschlichen Freiheit; vgl. Pohlenz, 1953, S. 428 f. und S. 430; „der Nomos war ja nicht nur das „Gesetz“, das die staatlichen Rechte und Pflichten regelte, sondern auch die „Sitte“, die als konventionelle Anschauung bisher Normscharakter auf „sittlichem“ Gebiete getragen hatte. Schon der Rückgriff auf die „ungeschriebenen Nomoi“ war ein Versuch gewesen, wenigstens die heiligsten religiösen und ethischen Sätze vor dem Zugriff der modernen Problematik zu retten. ... Daraus mochte Herodot folgern, daß man dem Nomos jedes Volkes mit Ehrfurcht zu begegnen habe; andere zogen den Schluß, daß auch die sog. „ungeschriebenen“ Gesetze menschliche Konvention seien und nur regionale Geltung hätten“; vgl. Johann, 1973, S. 18, n. 22.

¹⁷⁷ Vgl. Heinimann, 1945, S. 81; Dodds, 1973, S. 98f.

Heinimann hat als Ansatzpunkt die hippokratische Schrift „περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων“, die man die „Schrift von der Umwelt“ nennen kann, gewählt, weil sie zum ersten Male das Begriffspaar „Physis und Nomos“ in fester Terminologie verwendet.¹⁷⁸ Die Schrift besteht in der überlieferten Gestalt aus zwei sehr verschiedenen Teilen.

Der erste Teil, Kap. 1-2, hat praktische Tendenz; Hippokrates will den Ärzten, die nach damaliger Sitte an verschiedenen Orten praktizieren, zeigen, auf welche lokalen Umwelteinflüsse sie zu achten haben.

Der zweite, Kap. 12-24, trägt theoretischen Charakter und verfolgt die Wirkung von Klima und Landschaft auf die physische und psychische Eigenart des Volkstums, um von da aus die Unterschiede zwischen der Bevölkerung von Asien und Europa zu erklären. Nun bleiben aber Auffälligkeiten, zu deren Erklärung dem Autor die angeführten Faktoren nicht genügen. So läßt sich z. B. die eigenartige Schädelform der Makrozephalen weder mit dem Einfluß von Klima und Landesnatur noch mit demjenigen der Nahrung und der Beschäftigung der Leute begründen. Hier tritt nun als zweiter, nur vom Menschen, nicht von der umgehenden Natur abhängiger Faktor der νόμος ein.¹⁷⁹ Dann tritt der neutrale Gebrauch des Begriffspaares Nomos-Physis in Kap. 14 hinzu: „Und alle diejenigen Völker, die sich wenig unterscheiden, will ich übergehen, die sich aber stark unterscheiden, sei es infolge angeborener Veranlagung (φύσει) oder infolge eines Brauches (νόμῳ), über diese will ich sprechen, wie es mit ihnen steht“. (καὶ ὁκόσα μὲν ὀλίγα διαφέρει τῶν ἐθνέων παραλείψω, ὁκόσα δὲ μεγάλα ἢ φύσει ἢ νόμῳ, ἐρέω περὶ αὐτῶν ὡς ἔχει).¹⁸⁰

¹⁷⁸ Heinimann, 1945, S. 13ff.

¹⁷⁹ Heinimann, 1945, S. 14-15.

¹⁸⁰ Übersetzungen nach Heinimann, 1945, S. 15.

Nach Heinimann ist die Verbindung Nomos-Physis, die in der Schrift zuerst erscheint, in ihrer Bedeutung von jeder späteren antithetischen Verwendung dieses Begriffspaares so grundverschieden, dass die äußere Form fast nur zufällig übereinzustimmen scheint.¹⁸¹

Der Arzt, der nach Heinimann „περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων“ schrieb, ist ein Zeitgenosse Herodots und des Verfassers der pseudo-xenophontischen „Πολιτεία Ἀθηναίων“. Mit Herodot verbindet ihn auch das griechische Selbstbewusstsein und Gemeinschaftsgefühl gegenüber den Barbaren. Die Datierung der Schrift „περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων“ ist danach vor dem Beginn des Peloponnesischen Krieges angesetzt. Da er andererseits die Lehren des Diogenes von Apollonia verwertet, wird er sie gegen Ende der perikleischen Zeit, kurz vor 430, verfasst haben.¹⁸²

Pohlenz erhebt einen Einwand gegen diese Auffassung von Heinimann. Nach ihm ist Hippokrates nicht beschreibender Völkerkundler, sondern Ätiologe, der ein ihn interessierendes Kausalproblem verfolgt. Das bedeutet, dass Hippokrates selbst das Begriffspaar nicht geprägt hat, da er es ohne jede Begründung einführt, also als bekannt voraussetzt. Damit stellt sich für uns das Problem so: Wo und wie ist dieses Begriffspaar aufgekommen, das ein Arzt um 430 für seine wissenschaftliche Forschung aufgreifen konnte?¹⁸³

¹⁸¹ Heinimann, 1945, S. 42.

¹⁸² Heinimann, 1945, S. 209.

¹⁸³ Vgl. Pohlenz, 1953, S. 424.

Pohlenz schrieb über Archelaos aus Athen¹⁸⁴, einen Schüler von Anaxagoras, dass er ionisches wissenschaftliches Denken auf die praktische Problematik anwandte, die damals Athen bewegte, und dadurch auch jene Begegnung der Begriffe Physis und Nomos ermöglichte, die bis dahin nur in Ansätzen vorhanden war.¹⁸⁵ Pohlenz schätzte, die Vorstellungen des Archelaos gehen von dem auf Theophrast zurückgehenden Bericht aus.

Nach ihm gipfelte die Kosmologie des Archelaos in einer Anthropologie, die weit über das Physische hinausging. Für alle Lebewesen gilt danach gleichermaßen der Satz (VS 60 S 4), dass ihnen von Natur ein νοῦς innewohnt, doch in verschiedener Abstufung, mit größerer oder geringerer Beweglichkeit. Über alle anderen aber ragen die Menschen hervor, die sich kraft ihrer Intelligenz eine Kultur schafften, und daran schließt sich in unseren Berichten zweimal gleichlautend der entscheidende Satz τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει εἶναι, ἀλλὰ νόμῳ (VS 60 A 2 und 1).¹⁸⁶ Pohlenz hat also festgehalten, dass Archelaos die Antithese Nomos-Physis schon längst ausgesprochen hatte, ehe Sophisten wie Hippias mit der Antithese jonglierten.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Er war Zeitgenosse des Perikles und damit Demokrits und Protagoras, denn er zog im Jahre 441 mit gegen Samos, wie Ion von Chios berichtet, und verkehrte mit Sophokles und Kimon; vgl. Heinemann, 1945, S. 112.

¹⁸⁵ Vgl. Pohlenz, 1953, S. 432.

¹⁸⁶ Vgl. Pohlenz, 1953, S. 432.

¹⁸⁷ Pohlenz, 1953, S. 433; dagegen behauptet Heinemann, der Satz (τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει εἶναι, ἀλλὰ νόμῳ: VS 60 A 2), den Pohlenz als ein entscheidendes Zeugnis versteht, sei nicht authentisch; „denn noch Antiphon, der jünger ist, drückt ähnliche Gedanken viel umständlicher und schwerfälliger aus, ja diese Form der Antithese im Dativ ist im ganzen 5. Jahrhundert vor Thukydides nicht belegt“; Heinemann, 1945, S. 113. Nach Gomperz: „Dies scheint bei ihm freilich eine ganz andere Bedeutung gehabt zu haben. Denn wenn er sagt, die Menschen unterschieden sich von den Tieren durch Führer, Konventionen, Künste und Städte, so wäre es zwar

Möglicherweise wird der Ursprung des Begriffspaars Nomos-Physis auf die ionischen Naturphilosophen, insbesondere Heraklit, zurückgeführt. Dümmler hat angeführt, Heraklits ξυνὸς λόγος könne mit der φύσις des Hippias gleichgesetzt werden, während der ἰδίη φρόνησις des ersteren der νόμος des Sophisten entspreche.¹⁸⁸ Das betreffende Heraklitfragment (B 2) lautet:

διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῶι κοινῶι ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου
δέοντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες
φρόνησιν.¹⁸⁹

gewiß auch denkbar, daß er als ein Kyniker vor Antisthenes die ganze Kultur als etwas Künstliches und Minderwertiges brandmarken wollte, allein außerordentlich viel näher als diese unsere ganze Auffassung des Sokrates revolutionierende Deutung liegt jedenfalls die Annahme, er habe im Gegenteil die Moral als eine der segensreichen Folgen der Konvention, somit etwa als heilsames Erzeugnis einer Art von Gesellschaftsvertrag betrachtet“; Gomperz, 1912, S. 76, n. 166; Menzel sieht Archelaos als der erste, von dem die Antithese Nomos-Physis berichtet wird. Trotzdem ist es ihm immer noch unbestimmt; „Diogenes Laertes sagt von ihm (2, 16), daß er über das Gesetzliche, das Gute und Gerechte philosophiert und gelehrt habe, Recht und Unrecht sei etwas nicht auf Natur (Physis), sondern auf Satzung (Nomos) Beruhendes (Diels, Fragmente 1, 323, 13, 16). Diese Äußerung ist zu unbestimmt, als das wir klar sehen könnten, wie Archelaos diese Antithese verstanden hat“; Menzel, A., Kallikles: Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren, in: Zeitschrift für öffentliches Recht 3, 1922/23, S. 18.

¹⁸⁸ Dümmler, 1889, S. 256; Gomperz sieht, dass Nomos des Heraklits in erkenntnistheoretischer Bedeutung als Gegensatz zu ἐτεῖν (wahrhaft) verwendet wird; Gomperz, 1912, S. 76; Johann beweist mit Berufung auf Dümmler, dass die Antithese Nomos-Physis des Hippias im heraklitischen Denken verwurzelt ist; vgl. Johann, 1973, S. 20ff.

¹⁸⁹ Übersetzung nach Reinhardt mit der Voraussetzung der Erkenntnistheorie: „die meisten leben, als ob sie ihre eigene Einsicht hätten, während sie in Wahrheit mit ihren Gedanken nur ein Teil des Gemeinsamen sind; darum muß man dem Gemeinsamen

Hier wird den πολλοὶ vorgeworfen, sie lebten so, als hätten sie eine ἰδίη φρόνησις, obwohl der λόγος (Logos) ξυνὸς (gemeinsam) sei. Das Wort λόγος in den Fragmenten 1, 2 und 50 Heraklits wird auf sehr verschiedene Weise übersetzt: als Wort, Rede, Sinn, Lehre, Weltgesetz, Denkgesetz, Wahrheit, Vernunft.¹⁹⁰ Der verschiedene Logos-Begriff des Heraklits in B2 ist aber in Zusammenhang mit B 112 wahrscheinlich zu konkretisieren.

σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη καὶ σοφίη ἀρηθρία λέγειν καὶ
ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

σωφρονεῖν ist die größte ἀρετή und die σοφία besteht darin, dass man die Wahrheit sagt und verwirklicht, und zwar gemäß der Natur, indem man auf sie hört (κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας).¹⁹¹ B 2 stellt die Ausrichtung nach dem ξυνὸς λόγος als Forderung auf, der die πολλοὶ, wie weiter bemerkt wird, nicht nachkämen, während in B 112 die aufnahmebereite Hinwendung zur φύσις

folgen, denn es führt allein zur Wahrheit“; Reinhardt, K., Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Frankfurt am Main 1959², S. 213.

¹⁹⁰ Vgl. Verdenius, W. J., Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides, in: Phronesis 11, 1966, S. 81; Snell, B., Die Sprache Heraklits, in: Hermes 61, 1926, S. 365: „Logos ist das Wort, soweit es sinnvoll ist ... nicht nur die sinnvolle menschliche Rede, sondern auch der Sinn, der in den Dingen ruht“; Fränkel, H., Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München 1962, S. 424: „Heraklits Logos ist der Sinn und Grund der Welt ... das Weltgesetz“. Nach Reinhardt ist der Logos-Begriff des Heraklits erkenntnistheoretisch, aber „sein Logos ist ξυνὸς, er wohnt allem und jedem inne, ja selbst den Gedanken derer, die ihn nicht begreifen. Das „Gemeinsame“, ξυνὸν, gibt keine Richtschnur für das Handeln, sondern für das Erkennen, und insofern erst, dass das Erkennen auf das Handeln rückwirkt, auch für die Moral“; Reinhardt, 1959, S. 213.

¹⁹¹ Vgl. Johann, 1973, S. 20: Reinhardt liest κατὰ φύσιν in erkenntnistheoretischem Sinne nicht „gemäß der Natur“, sondern „nach der wahren Beschaffenheit der Dinge“: vgl. Reinhardt, 1959, S. 223, n. 1.

als ein Zeichen der Weisheit erkannt wird.¹⁹² Ein weiteres, aber ein grundsätzliches Zeugnis des Begriffspaars bei Heraklit besteht in B 114:

ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶ πάντων,
ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ
πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνόσ τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ
τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρχεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

Um mit νόῳ (Vernunft oder Verstand) zu sprechen, muss man sich auf das ξυνόν πάντων stützen. Der politische Nomos, auf den der Staat sich gründet, soll ersichtlich hier nur zum Vergleich dienen; folglich müssen die ἀνθρώπειοι νόμοι von den staatlichen Gesetzen und Sitten wesentlich verschieden sein. Die ἀνθρώπειοι νόμοι sind die Satzungen der ganzen Menschheit. Hingegen ist εἷς θεῖος die φύσις, „Dinge an sich“, die über alles herrscht und deren Macht sich selbst bis in die menschlichen Satzungen hinein erstreckt.¹⁹³ Es ist also sehr plausibel, dass ξυνόν πάντων und εἷς θεῖος νόμος ein und dasselbe sind. Es befinden sich demnach der ξυνὸς

¹⁹² Vgl. Johann, 1973, S. 20.

¹⁹³ Vgl. Reinhardt, 1959, S. 215; die gleiche Leseart: vgl. Johann, 1973, S. 21. Eine Interpretation von Stier über B 114 mit B 44 und 33; „Die Zurückführung der einzelnen menschlichen νόμοι auf den einen θεῖος νόμος ist sehr beachtenswert, wenn Heraklit vielleicht auch damit beabsichtigt haben sollte, zu seinen Gunsten die νόμοι der Menschen als einen mit allen möglichen Fehlern und Schwächen behafteten Abklatsch zurückzusetzen“; Stier, 1928, S. 238. Nach Mühl hat Heraklit die allgemeine Vernunft der subjektiven Erkenntnis des Einzelnen gegenübergestellt. Die gesamte Menschheit steht unter der Herrschaft eines Gesetzes, das die Richtschnur für das Handeln der Menschen bildet. „Schon klingt hier das Motiv eines allgemeinverbindlichen Naturgesetzes an“; vgl. Mühl, M., Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Darmstadt 1975, S. 3-4. Dagegen behauptet Heinemann „daß sich alle menschlichen νόμοι von dem einen göttlichen nähren, nicht in erster Linie einen Gegensatz, sondern eine Verwandtschaft der beiden heraus“; Heinemann, 1945, S. 66.

λόγος, das ξυνόν πάντων, der εἷς θεῖος νόμος und mit großer Wahrscheinlichkeit die φύσις auf einer gleichen Ebene, die sich von jener der menschlichen Gesetze abhebt.¹⁹⁴

¹⁹⁴ Vgl. Johann, 1973, S. 21: In der pseudo-hippokratischen Schrift Περὶ διαίτης wird der νόμος als bloße Menschensatzung ohne Kenntnis des Wahren verfasst. Nach Reinhardt muss der Verfasser Περὶ διαίτης seinen Nomos-Begriff auf Heraklit berufen; vgl. Reinhardt, 1959, S. 216 und auch Stier, 1928, S. 246. Nach Verdroß beruht die Naturrechtslehre der Stoa bzw. Kleanthes auf der Rechtsphilosophie Heraklits. „Erst sie (sc. Naturrechtslehre) hat den heraklitischen Begriff des „göttlichen Gesetzes“ im normativen Sinne umgedeutet, indem sie dieses Gesetz als das allgemeine Weltgesetz aufgefaßt hat“; Verdroß, A., Die Rechtslehre Heraklits, in: Zeitschrift für öffentliches Recht XXII, 1969, S. 507.

2-3. „ἄγραφοι νόμοι“ in den xenophonischen „Memorabilia“

Während Pindar νόμος als πάντων βασιλεύς im Fragment 169 verfasst, unterscheidet Heraklit, der als ein Zeitgenosse mit Pindar vielleicht den Nomos-Begriff des Pindars kannte, in schärferem Sinne εἷς θεῖος νόμος von ἀνθρώπειοι νόμοι. Hippias versucht einerseits durch die Änderung von βασιλεύς in τύραννος, sich gegen Pindars unumschränkt und mit vollem Recht herrschenden νόμος βασιλεύς abzugrenzen. Andererseits versucht Hippias vielleicht durch den εἷς θεῖος νόμος des Heraklits Ungerechtigkeit der menschlichen νόμοι als der bloß menschlichen Satzungen darzustellen. Um den Zusammenhang des Hippias mit Heraklit nahe zu legen, ist es nötig, die Diskussion über δίκαιον–νόμιμον zwischen Sokrates und Hippias in den xenophonischen „Memorabilia“ IV 4. 5-25 zu betrachten.¹⁹⁵

Xenophon lässt den Hippias dazukommen, wie Sokrates im Gespräch seine Verwunderung darüber ausdrückt, dass man, wenn man jemanden zum Schuster oder zum Zimmermann ausbilden lassen wolle, wohl wisse, wohin man ihn zu schicken habe, wenn man aber das Gerechte (τὸ δίκαιον) selbst lernen oder jemanden lernen lassen wolle, ratlos sei; und dies führt dann zu einer langen Diskussion über τὸ δίκαιον, nachdem sich Hippias und Sokrates am Anfang gegenseitig verspottet haben. Hippias hat den Sokrates wegen dessen Neigung verspottet, immer dasselbe zu sagen, während umgekehrt Sokrates den Hippias wegen dessen umfangreichen Wissens (τὸ πολυμαθῆς)¹⁹⁶ (IV 4. 6). Hippias lenkt das Gespräch auf einen Gegenstand, von dem er behauptet, darüber etwas sagen zu können, auf das weder Sokrates

¹⁹⁵ Xen. Mem. IV 4.5-25 ist als Quellenwert sehr umstritten. Vgl. Hoffmann, 1997, S. 164, n. 37.

¹⁹⁶ Vgl. Platon, Protagoras, 315 c 5-7, 318 e 2-4, VS 86 A 2.

noch ein anderer etwas entgegen könne. Allerdings fordert er zunächst Sokrates auf, seinerseits eine Definition von τὸ δίκαιον zu geben.

Nachdem Hippias dessen ersten Versuch (IV 4. 11) abgelehnt hat, wird sein zweiter Vorschlag τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι (IV 4. 12) zur Grundlage eines Gespräches, in dem zunächst Sokrates den νόμιμος als δίκαιος erweist (IV 4. 12-13) und dann diese Gleichsetzung gegen die Überlegung des Hippias verteidigt, die Hippias in Xen. Mem. IV 4. 14 äußert. Hippias führt eine Kritik an den Nomoi, in der die auch für den im „Protagoras“ bezeugte Ansicht des Hippias erkennbar wird, die Nomoi seien bloße Konvention: „Wie sollte man aber, Sokrates, die Gesetze oder den Gehorsam ihnen gegenüber für etwas Bedeutsames halten, da doch selbst die, welche die Gesetze gegeben haben, diese häufig abschaffen und ändern?“¹⁹⁷

Es wird weiter von den ungeschriebenen Gesetzen (ἄγραφοι νόμοι) gesprochen (IV 4. 19). Hippias definiert sie als diejenigen, die überall gleichen Inhalt haben (ἐν πάσῃ χώρᾳ κατὰ ταῦτὰ νομιζομένους). Diese Gesetze sollen von den Göttern stammen. Sie tragen ihre Strafe in sich. Die Strafe, die z. B. der Übertretung des ungeschriebenen Gesetzes folgt, dass Eltern und Nachkommen sich nicht geschlechtlich vereinigen dürfen, sind schlechte Kinder (IV 4. 22). Und dass diese Gesetze ihre Strafe in sich selbst tragen, kann nur daraus erklärt werden, dass sie das Werk eines besseren als eines menschlichen Gesetzgebers sind (βελτίονος ἢ κατ' ἄνθρωπον νομοθέτου) (IV 4. 24). Sokrates zieht das Ergebnis, dass also auch bei den ungeschriebenen Gesetzen νόμιμον und δίκαιον dasselbe sei.

¹⁹⁷ Diese Form der Kritik an dem Nomos deckt sich hinreichend mit dem platonischen Zeugnis und widerspricht auch nicht dem „Stobaios-Fragment“ B 17; vgl. Hoffmann, 1997, S. 168. Vgl. Salomon, M., Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung 32, 1911, S. 148f.

Bevor die Ansichten des Hippias über die Antithese Nomos-Physis in Xen. Mem. IV 4 gewonnen werden, sollte man eine Frage nach dem Quellenwert stellen. Nach Heinemann berichtete Xenophon die Erörterung zwischen Sokrates und Hippias über δίκαιον–νόμιμον in Xen. Mem. IV 4 unhistorisch. Also ist sie wertlos für die Quelle des historischen Hippias.¹⁹⁸ Hoffmann betrachtet auch nicht die „Memorabilien“ als die Quelle des Hippias. Hinzu kommt bei Xenophon die grundsätzliche Schwierigkeit, dass sein Hippias-Gespräch Gedanken enthält, die a) nur für andere Sophisten eindeutig, nicht aber für Hippias belegt sind, oder b) in den „Memorabilien“ an anderer Stelle aus dem Munde einer anderen historischen Person wiederkehren.¹⁹⁹ Es kommt jedoch erschwerend hinzu, dass Xenophon die Wirkmächtigkeit dieser „ungeschriebenen Gesetze“ mit Argumenten erläutert, die nicht für Hippias, wohl aber für den Sophisten Antiphon und für das Sisyphos-Fragment nachweisbar sind.²⁰⁰

Joel hat bewiesen, dass Xen. Mem. IV 4 nach einer Vorlage gearbeitet ist, in der Hippias geradezu das Naturrecht vertreten habe, denn es finden sich in Xen. Mem. IV 4 nicht nur Unklarheit, sondern es ist auch besonders auffallend, dass Hippias eine neue Definition des Dikaion in Aussicht stellt, ohne sie jedoch in dem Gespräch bei Xenophon überhaupt zu bringen. Die These des Kapitels δίκαιον als νόμιμον wird erst so verständlich, ja lebt geradezu von dem Gegensatz gegen die hier ausgesprochene Lehre des Hippias von Recht der φύσις gegen die βία des νόμος. Das ist sein καινόν,

¹⁹⁸ Vgl. Heinemann, 1945, S. 142, n. 61; aber er erklärt keinen Grund dafür.

¹⁹⁹ Vgl. Hoffmann, 1997, S. 173f.

²⁰⁰ Vgl. Hoffmann, 1997, S. 169.

das Xenophon hier unterdrückt hat, der nicht sieht, dass dann die Debatte halbiert in der Luft hängt.²⁰¹

Hippias scheint tatsächlich den Wert der Gesetze und des Gesetzesgehorsams hinterfragt und ein natürliches Recht (φύσις) den positiven Normen (νόμοι) entgegengesetzt zu haben, das dann Sokrates, der den νόμιμον für δίκαιος hält, doch wieder als Gesetz, wenn auch als göttliches, ungeschriebenes Gesetz zu erweisen sucht.

Die Gegenüberstellung der Begriffspaare δίκαιον und νόμιμον und dann νόμοι und ἄγραφοι νόμοι bei Hippias stimmt mit Platons Hippias maior, 284 D überein.

Νόμον δὲ λέγεις, ὃ Ἰππία, βλάβην πόλεως εἶναι ἢ ὠφελίαν;
— III. Τίθεται μὲν οἴμαι ὠφελίας ἕνεκα, ἐνίοτε δὲ καὶ
βλάπτει, ἐὰν κακῶς τεθῆ ὁ νόμος.

Das Gesetz wird zwar, wie ich denke, um des Nutzens willen gegeben, manchmal aber schadet es auch, wenn es nämlich schlecht gegeben wurde.

Hippias' Kritik an dem νόμος beschränkt sich hier darauf, die Möglichkeit schlecht festgesetzter und deswegen unnützer Gesetze ins Bewusstsein zu

²⁰¹ Vgl. Joel, K., Der echte und der xenophonitische Sokrates, Zweiter Band (Zweite Hälfte), Berlin 1901, S. 1106; Gomperz hat in freiem Anschluss an Joel darauf hingewiesen, dass „Xenophon an dieser Stelle ein schleuderhaftes Exzerpt aus einer Vorlage zu geben scheint, in welcher der Eleer seine eigene Definition der Gerechtigkeit nicht ebenso zurückgehalten haben wird, wie bei Xenophon, in der er vielmehr vorerst die Sokratische Erklärung „Gerecht gleich Gesetzlich“ durch den Hinweis auf die Verschiedenheit der menschlichen Gesetze bestritten und ihr gegenüber ein für alle Menschen gültiges „natürliches“ Recht betont haben mag, um dann von Sokrates darüber belehrt zu werden, daß auch dieses sich als ein, wenngleich ungeschriebenes Gesetz auffassen läßt“; Gomperz, 1912, S. 77, n. 168. Vgl. Gomperz, H., Archiv für Geschichte der Philosophie, XIX, S. 256.

rufen. Da ein derartiger Standpunkt insofern mit B 17 (Stobaios Fragment) übereinstimmt, als B 17 mit keinem Wort die im Gesetz festgelegten Strafen für Diebstahl kritisiert, dürfte Hippias den νόμος zwar angegriffen, aber nicht als gänzlich sinnlos verurteilt haben,²⁰² wie er im Protagoras behauptet, dass der Nomos nicht immer, sondern vieles wider die Physis erzwingt (ὁ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται). Deswegen könnte man wahrscheinlich die Auffassung von Dümmler annehmen, dass Hippias es war, welcher zuerst auf die Bedeutung des Konventionellen für die sozialen Verhältnisse aufmerksam machte.²⁰³

Wie Heraklit die ἀνθρώπειοι νόμοι insofern abgelehnt hat, als sie von den staatlichen Gesetzen und Sitten wesentlich verschieden sind und bloß die Satzungen der ganzen Menschheit sind, versteht Hippias auch νόμοι als die bloß menschlichen Konventionen, die nur auf temporären Übereinkünften beruhen und oft geändert würden, und nur deswegen lehnt er νόμοι ab.

Heraklit bedarf somit der Allgemeingültigkeit, nämlich des εἷς θεῖος νόμος als φύσις, die über alles herrscht und deren Macht sich selbst bis in die menschlichen Satzungen hinein erstreckt. Aus demselben Grund fordert

²⁰² Vgl. Hoffmann, 1997, S. 160; Johann, 1973, S. 23; Salomon, 1911, S. 148-149; Monigliano, A., Lebensideale in der Sophistik: Hippias und Kritias, in: Sophistik (Hrsg. Classen, C. J.), Darmstadt 1976, S. 470-471; Dreher, 1983, S. 66ff.

²⁰³ Dümmler, 1889, S. 256; Gomperz stimmt mit Dümmler überein: „Bei Xenophon aber ist es nicht Hippias, sondern Sokrates, der die Moral ein für alle Völker gültiges, ungeschriebenes, also „natürliches“ Gesetz nennt, und Hippias begnügt sich damit, die Gleichsetzung der Begriffe „Gerecht“ und „Gesetzlich“ zu bezweifeln, woraus sich doch gewiß nicht schließen läßt, er habe das „Gerechte“ für etwas bloß „Gesetzliches“ erklärt. Wir wissen daher über des Sophisten Stellung zu den Begriffen νόμος und φύσις im Grunde überhaupt nichts anderes, als was wir aus der einen Stelle des „Protagoras“ erschließen können“; Gomperz, 1912, S. 77; und s. auch Eckstein, 1926, S. 31, n. 36.

Hippias die ungeschriebenen Gesetzen (ἄγραφοι νόμοι) als φύσις, die überall gleichen Inhalt haben (ἐν πάσῃ χώρᾳ κατὰ ταῦτὰ νομιζομένους) und von den Göttern stammen.²⁰⁴ Darüber hinaus ist die Annahme, dass Hippias' Begriff Nomos-Physis auf Heraklit beruht, sehr wahrscheinlich.

²⁰⁴ Aristoteles hat Heraklit vorgezeigt, wenn er in Rhet. 10, 1368 b 7-9 (νόμος δ' ἐστὶν ὁ μὲν ἴδιος ὁ δὲ κοινός. λέγω δὲ ἴδιον μὲν καθ' ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται, κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ.) einen νόμος ἴδιος und einen νόμος κοινός unterscheidet und den ersteren mit dem geschriebenen, den letzteren mit dem ungeschriebenen Gesetz identifiziert. Derselbe Gedanke kehrt in 13, 1373 b 2-5 (λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον μὲν τὸν ἐκάστοις ὠρισμένον πρὸς αὐτούς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν.) und 15, 1375 a 31-33 (καὶ ὅτι τὸ μὲν ἐπεικὲς ἀεὶ μενέει καὶ οὐδέποτε μεταβάλλει, οὐδ' ὁ κοινὸς κατὰ φύσιν γὰρ ἐστὶν, οἱ δὲ γεγραμμένοι πολλάκις.) wieder, wo sogar bemerkt wird, dass der κοινός νόμος κατὰ φύσιν sei; vgl. Johann, 1973, S. 21. Vgl. Michelakis, E. M., Das Naturrecht bei Aristoteles, in: Zur griechischen Rechtsgeschichte (Hrsg. Berneker, E.), Darmstadt 1968, S. 146-151. Untersteiner stellt den ungeschriebenen Gesetzesbegriff des Hippias mit Aristoteles Rhet. 13, 1373 b zusammen; vgl. Untersteiner, 1976, S. 608.

2-4. „τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ συγγενές“ in „Protagoras“

Ἦ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἠγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι — φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστίν.

Hippias tritt nach diesem Wort für den Vorrang der Natur gegenüber dem Nomos ein. Er setzt den Gemeinschaften, die durch Nomos gebildet wurden, die natürliche Verwandtschaft der Gleichen entgegen, womit die Zugehörigkeit zu weiter gefassten Gemeinschaften (συγγενεῖς, οἰκείους und πολίτας: Angehörige, Freunde, Bürger) gegeben ist. Mit diesem Wort gibt es einander entgegengestellte Gelehrte, von denen einige das Wort des Hippias als Kosmopolitismus, andere als Panhellenismus verstehen wollten. Die Debatte darüber bleibt immer noch wertvoll.

Nach Dümmler mag Hippias von der Antithese Nomos-Physis zu der Idee der Gleichheit aller Menschen gekommen sein. Manchen Gelehrten, die Hippias als einen Vertreter von Kosmopolitismus sehen wollen, folgen grundsätzlich dem Gedanken von Dümmler. Wenn in den Augen des Hippias alle Menschen im Wesentlichen einander glichen, dann vertrete er in der Tat einen umfassenden Kosmopolitismus.²⁰⁵ Diese von ihm behauptete Gleichheit bräuchte sich nicht einmal nur auf die Hellenen zu beschränken und damit in

²⁰⁵ Vgl. Dodds, 1973, S. 100; Dodds bezeichnet Hippias als „the first internationalist“. Nach Menzel hat die Naturrechtslehre des Hippias eine Richtung auf das Kosmopolitische, Demokratische, Humanitäre und zeigt eine große Ähnlichkeit mit dem zweiten Stücke des Papyrusfragmentes (Oxyrh. 11, 1364); vgl. Menzel, 1922/23, S. 19.

den Grenzen eines Panhellenismus stehen zu bleiben, sondern ließe sogar den Gegensatz zwischen Hellenen und Barbaren hinter sich.²⁰⁶

Hippias soll schließlich den Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren als einen bloß konventionellen betrachtet und der Meinung Ausdruck gegeben haben, von Natur aus seien alle Menschen gleichartig und miteinander verwandt. Weiter zeigen sie VS 86 B 6 als ein Zeugnis für den Kosmopolitismus (τούτων ἴσως εἴρηνται τὰ μὲν Ὀρφεῖ, τὰ δὲ Μουσαίῳ τὰ δὲ ἐν συγγραφαῖς τὰ μὲν Ἑλλησι τα δε Βαρβάροις ...).²⁰⁷ Nach Roßner lässt Hippias in dem Proömium einer für uns nicht näher bestimmbaren historischen Schrift nichts von einer Überlegenheit der Griechen gegenüber den Barbaren spüren, er verwendet wie ein gelehrter Sammler gleichberechtigt nebeneinander Dichtungen verschiedenster Herkunft.²⁰⁸

Doch sind die Anhaltspunkte dieser kosmopolitischen Auffassung sehr schwach, weil sie keine Verbindung zwischen der Situation des zuvor geschilderten Gesprächs und dem Ausspruch des Hippias berücksichtigen soll.

Hippias beschränkt in 337 c 7–d 1 die Verwandtschaft (συγγένεια) auf den Kreis der anwesenden Weisen (σοφοί) und wendet sich auch ausdrücklich nur

²⁰⁶ Vgl. Nestle, 1942, S. 370; Dümmler, 1889, S. 258; Mühl, 1928, S. 9-10.

²⁰⁷ „Hiervon nun hat wohl schon Orpheus manches gesagt, manches Musaios, in Kürze, und verschiedenes an verschiedenem Orte, manches aber auch Geschichtserzähler, sowohl der Hellenen wie der Barbaren. Ich aber werde von allem das Wichtigste und Verwandte zusammenstellen und daraus eine neuartige und vielgestaltige Rede machen“.

²⁰⁸ Vgl. Roßner, C., Recht und Moral bei den griechischen Sophisten, München 1998, S. 112-113.

an die Anwesenden (παρόντες). In 337 d 3-e 2 drückt Hippias aus, es sei αἰσχρὸν (schändlich), wenn die weisesten Männer sich wider die φύσις entzweiten, er bezieht nur die Anwesenden in die besagte Gemeinschaft der miteinander Verwandten ein. Ausdrücklich grenzt er diese gegen die schlechtesten der Menschen (φαιλοτάτους τῶν ἀνθρώπων) ab und unterscheidet damit die Mitglieder der συγγένεια von solchen, die dieser Gemeinschaft nicht angehören.²⁰⁹

Nach Schütrumpf bedeutet „Gleiches zu Gleichem“ hier vor allem, dass nicht alle Leute miteinander befreundet sind, sondern nur die gleichen. Es heißt ja bei Hippias nicht πάντες ὅμοιοι εἰσιν, sondern τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ συγγενές; d. h., es wird von beiden Seiten Gleichheit vorausgesetzt, wenn συγγένεια bestehen soll. Diese Formulierung enthält eher die Forderung nach Abgrenzung von Gleichheit und Ungleichheit als die Idee allgemeiner Gleichheit.²¹⁰

Auch in VS 86 B 6 kann man für Hippias keine kosmopolitischen Ansichten beweisen. Patzer weist darauf hin, dass Hippias in VS 86 B 6 ausschließlich erklärt, er verwende griechische und nichtgriechische Literatur.²¹¹ Hippias unterteilt die Prosawerke in solche, die von Hellenen (Ἑλλησι), und solche, die von Barbaren (Βαρβάρους) geschrieben worden sind. Was die griechischen Prosaiker betrifft, so konnte Hippias hier auf die mythographische und überhaupt fachwissenschaftliche Literatur des 6. und 5.

²⁰⁹ Vgl. Hoffmann, 1997, S. 157; Schütrumpf, 1972, S. 5; Reimer, 2002, S. 98.

²¹⁰ Vgl. Schütrumpf, 1972, S. 18 und n. 6; „συγγενές ist elementarer als φίλος. Indem Hippias den Begriff der Freundschaft ausspart und von Verwandtschaft redet, greift er auf die alte volkstümliche Vorstellung, die Freundschaft mit Verwandtschaft gleichsetzt, zurück und baut sie in neuer Form in die sophistische φύσις-Spekulation ein“. Vgl. Müller, 1965, S. 162.

²¹¹ Vgl. Patzer, 1986, S. 24-26.

Jahrhunderts zurückgreifen. Dass Hippias auch nichtgriechische Literatur herangezogen hat, pflegt man in der Forschung nicht recht ernst zu nehmen. So erklärt Gomperz: Die angebliche Benutzung nichtgriechischer Historiker mag wohl bloße „Renommisterei“ sein.²¹² So bleibt kein anderer Ausweg, als das Wort Βαρβάρους auf die Sprache zu beziehen. Und da das Wort bei Hippias in eindeutig literarhistorischem Zusammenhang begegnet, wo Poesie und Prosa voneinander geschieden und noch einmal in sich differenziert werden, so spricht alles dafür, dass auch hier die ursprüngliche Bedeutung des Fremdsprachigen vorauszusetzen ist; und dies um so mehr, als die politisch-kulturelle Auffassung des Wortes hier ebensowenig Sinn machen würde wie die ethnisch-geographische.

Zunächst handelt es sich um eine panhellenische Auffassung. Hippias kommt aus Elis, in dessen Bereich auch Olympia lag. Er trat häufig als Redner in Olympia auf, wo sich nur Griechen an den Wettkämpfen beteiligen durften.²¹³ Er war außerdem Verfasser einer Liste von Olympiasiegern.²¹⁴ Ihm musste jedenfalls die panhellenische Bedeutung der Spiele von Olympia klar gewesen sein.

Die Worte des Hippias, die Platon im Protagoras wiedergibt, waren wohl Bestandteil, vielleicht die Einleitung, einer Festrede, die an ein aus verschiedenen griechischen Städten stammendes Publikum, das aus Angehörigen, Verwandten und Mitbürgern (συγγενεῖς, οἰκείους und πολίτας) bestand, gerichtet war.²¹⁵ Gomperz rekonstruiert 337 d so, dass „Ihr

²¹² Vgl. Gomperz, 1912, S. 72.

²¹³ Vgl. Herodot, V 22; Die Olympischen Spiele waren nicht nur ein religiöses und sportliches Festival, sondern hatten auch eine überragende kulturelle, wirtschaftliche und politische Dimension; vgl. Reimer, 2002, S. 95.

²¹⁴ VS 86 B 3.

²¹⁵ Vgl. Müller, 1965, S. 161, n. 32; Gomperz, 1912, S. 78.

Griechen, ich betrachte euch alle als Verwandte, als Hausgenossen, als Mitbürger, der Natur, nicht der menschlichen Satzung nach. Denn ihr alle seid gleichen Stammes, das Gleichartige aber ist von Natur verwandt, und nur die Satzung, die eine Zwingherrscherin der Menschen ist und vielfach sie vergewaltigt, der Natur entgegen, hat euch auf verschiedene Stätten von Hellas verteilt und euch zu Bürgern verschiedener Städte gemacht“.²¹⁶

Wenn man das Wort des Hippias im Protagoras in die ursprüngliche Sprechsituation zurück überträgt, scheint diese panhellenische Auffassung plausibel. Aber der Ausspruch im Protagoras wird jedenfalls von Platon nur so benutzt, dass zunächst nicht eine Kritik an den Gesetzen geäußert, sondern im Hinblick auf den Streit der Weisen ihre Verwandtschaft betont wird. Wenn man diesen Unterschied zwischen der möglichen ursprünglichen Bedeutung der Bemerkung des Hippias und dem Sinn, den Platon ihr abgewinnt, betrachtet, hat die panhellenische Auffassung wie die kosmopolitische Auffassung keinen sinnvollen Platz, weil Hippias in ihr nur die Zusammengehörigkeit der Weisesten aller Griechen behauptet.²¹⁷

In der Wahl des Kreises der Anwesenden im Haus des Kallias liegt erstens eine Abgrenzung gegenüber den Barbaren (Nichtgriechen). Innerhalb der Griechen grenzt Hippias weiter diejenigen ein, die die Natur der Dinge kennen (τὴν μὲν φύσιν τῶν πραγμάτων εἰδέναι) (337 d 5), also die als die Weisesten unter den Griechen jetzt in Griechenlands Sitz der Weisheit und innerhalb dieser Stadt auch noch im größten und glänzendsten Hause hier zusammengekommen sind (337 d 6f.). Hippias proklamiert also weder eine allgemeine Gleichheit aller Menschen (Kosmopolitismus) noch eine Gleichheit aller Griechen (Panhellenismus), sondern nur die Gleichheit der griechischen Weisesten. Sie scheint eine ursprüngliche aristokratische

²¹⁶ Gomperz, 1912, S. 78.

²¹⁷ Hoffmann, 1997, S. 158.

Artgleichheit und geistige Verwandtschaft (συγγένεια), wie in der Vorstellung einer Art „Republik des Geistes“ der führenden griechischen Denker,²¹⁸ zu sein, keine politische Gleichheit (ἰσότης) oder Gleichberechtigung (ἰσονομία).²¹⁹

²¹⁸ Vgl. Manuwald, 1999, S. 294. Nach Wolf; „Das geistige Einssein, die ὁμόνοια und der ἰσότης vom λόγος ergriffenen Menschen, wie sie im συμφιλοσοφεῖν sich zeigt, ist nichts Künstliches und Gemachtes, aber auch nichts bloß Herkömmliches und „heteronom“ Gesetztes, sondern ein aus und von sich selber („autonom“) Gewordenes“; Wolf, 1952, S. 80. Vgl. Müller, 1976, S. 256.

²¹⁹ Vgl. Hoffmann, 1997, S. 162 ff; nach Hoffmann ist es nicht statthaft, aus der Verwendung des Begriffes πολιτικός zu folgern, Platon habe die Rede seines Hippias einem politischen Zusammenhang entnommen.

3. Die Naturrechtslehre vom Recht des Stärkeren bei Kallikles in „Gorgias“

Kallikles ist uns außer dem platonischen Dialog „Gorgias“ durch andere Zeugnisse aus der Antike nicht überliefert. Darum werden verschiedene und miteinander unvereinbare Auffassungen über die Persönlichkeit des Kallikles vertreten. Einerseits war Kallikles eine reine Schöpfung von Platons Einbildungskraft.²²⁰ Denn wenn Kallikles wirklich als ein Zeitgenosse des Sokrates oder Platons existiert hätte, so wäre kaum anzunehmen, dass sein Name nicht auch von anderer Seite erwähnt worden wäre.

Andere vermuten, hinter dem Namen Kallikles verbirgt sich eine bekannte Persönlichkeit, wie z. B. Kritias oder Charikles, die bekannte Oligarchen jener Zeit waren.²²¹ Es gibt noch den auffälligen Versuch, Kallikles als historische Persönlichkeit zu fassen: Kallikles ist ein attischer Redner und Politiker des ausgehenden 5. Jahrhundert.²²² Da es nicht Platons Art ist, fiktive Charaktere in seinen Dialogen auftreten zu lassen²²³ und auch Gorgias

²²⁰ Vgl. Gauss, H., Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons, Zweiter Teil, Erste Hälfte, Bern 1956, S. 58-59.

²²¹ Vgl. Wolf, 1952, S. 120; Dümmler, 1889, S. 76f.

²²² Nestle, 1942, S. 337 und n. 22: „Seine Persönlichkeit ist uns sonst nirgends bezeugt, dass er aber nicht eine erfundene Figur, sondern ein angehender Politiker des damaligen Athens ist, ist kaum zu bezweifeln“.

²²³ Burnet, J., Greek Philosophy I (Thales to Plato), London 1964: „he impresses us as a real man of flesh and blood. He is still young in the dialogue, and he may very well have disappeared during the revolutionary period. It is not Plato’s way to introduce fictitious characters“.

und Polos als die anderen Gesprächspartner im „Gorgias“ nachzuweisen sind, ist es sehr unwahrscheinlich, dass Platon gerade bei Kallikles eine Ausnahme gemacht haben soll.²²⁴ Und Platon lässt ihn noch mit eindeutig historischen Personen wie Demos, dem Sohn des Pyrilampes²²⁵ und Teisandros, Andron und Nausikydes²²⁶ befreundet sein. Um einen bloß fingierten Namen zu charakterisieren, ist die detaillierte Nennung des Platons überflüssig.²²⁷

Kallikles war ein gerade nach einer politischen Karriere strebender Mann (515 a) (ἐπειδὴ σὺ μὲν αὐτὸς ἄρτι ἄρχῃ πράττειν τὰ τῆς πόλεως πράγματα).²²⁸ Kallikles lehnt die sogenannte ‚wahre Politik‘ ab, die das von Sokrates vertretene Politikkonzept ist. Das fällt mit seiner Art zu Philosophieren zusammen. Dies hält Kallikles für kindisch und

²²⁴ Schwartz, 1951, S. 86, n. 1. „Daß Kallikles eine geschichtliche Persönlichkeit war, ist schon deshalb nicht zu bezweifeln, weil auch alle anderen Gesprächspartner geschichtlich nachweisbar sind“.

²²⁵ Platon, Gorgias, 481 d. „Wir lieben nämlich beide, jeder zwei, ich den Alkibiades, des Kleinias Sohn, und die Philosophie, du das athenische Volk und den Sohn des Pyrilampes“.

²²⁶ Platon, Gorgias, 487c. „Ich weiß, Kallikles, daß ihr vier eine Gemeinschaft der Weisheit unter euch errichtet habt, du und Tisandros, der Aphidnaier, und Andron, der Sohn des Androtion, und Nausikydes, der Cholarger“.

²²⁷ Vgl. Dodds, E. R., Gorgias: A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1959, S. 12; Hoffmann, 1997, S. 111.

²²⁸ Nach Dodds ist Kallikles als ein ehrgeiziger junger Politiker zu früh verstorben, um auch bei anderen erhaltenen Autoren Schilderung gefunden zu haben. Also war er wahrscheinlich ein attischer Staatsmann aristokratischer Herkunft, der nicht die philosophische Spekulation, sondern die praktische Betätigung in den Mittelpunkt seiner Bemühungen stellt. Dodds, 1959: „Callicles, who in the dialogue is just embarking on an active career (515 a), died too young to be remembered – if Plato had not remembered him“.

widernatürlich, ein Erwachsener aber, der sich um die Philosophie noch ernsthaft bemüht, ist offenbar „lächerlich und unmännlich und verdient Schläge“, da er sich der politischen Tätigkeit im Interesse der Gemeinschaft entzöge und seine Talente wie seine Manneskraft verschwendet.²²⁹

Kallikles bemüht sich der auf der Philosophie gegründeten Politik gegenüber um die Machtverhältnisse unter der Realpolitik der damaligen Polis. Jedenfalls bedeutet es nicht, dass Kallikles bloß empirisch-politische Anschauungen hat. Der Eingangspunkt seiner politischen Vorstellungen bezieht sich auf die Rhetorik von Gorgias, also die „rhetorische Logos“.²³⁰

Der eigentliche Zweck der Rhetorik ist nach Gorgias das Erlangen von Macht über andere. Gorgias bezeichnet das höchste Gut nicht nur als die menschliche Freiheit sondern auch als das Herrschen über andere in einer eigenen Polis (‘Οπερ ἐστίν, ὃ Σώκρατες, τῆ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῆ αὐτοῦ πόλει ἐκάστω).²³¹

Kallikles entwickelt diese Bestimmung des Gorgias durch seinen eigenen trennscharf gegeneinander gestellten Begriff von „Nomos“ und „Physis“ weiter.²³² Er definiert „Nomos“ als die überlieferten Konventionen, nämlich einen Vertrag der Schwächeren zum eigenen Vorteile und aber

²²⁹ Vgl. Platon, Gorgias, 485 c-e.

²³⁰ Vgl. Wolf, 1952, S. 59.

²³¹ Platon, Gorgias, 452 d.

²³² Dagegen behauptet Roßner, dass Gorgias bei Platon bei aller revolutionären rhetorischen Gebärde als ein Befürworter einer nicht genau definierten erscheint, aber keinesfalls radikalen Arete. „Inwieweit die moralischen Exzesse des Kallikles, der das Recht des Stärkeren propagiert, mit Gorgias in Verbindung zu bringen sind, lässt sich nicht bestimmen“. Vgl. Roßner, 1998, S. 140-141.

„Physis“ als einen einzigen Maßstab. Allen Menschen haben nach Kallikles „Wille zur Macht“. Aber sie haben nicht die gleichen Fähigkeiten von Natur aus zum Herrschen. Die Massen sind nicht imstande, andere zu beherrschen, sondern nur die Stärkeren. Folglich ist es nach Kallikles von Natur aus recht, dass Stärkere über Schwächeren herrschen.

Es wird gezeigt, dass sich „das Naturrecht des Stärkeren“ des Kallikles im Dialog „Gorgias“ auf keine immoralische Theorie zur zügellosen Befreiung der Begierde nach Macht, sondern auf einen politisch-philosophischen Versuch einer Legitimationstheorie bezieht.

Die danach verbleibende Unsicherheit hinsichtlich der Frage, ob Kallikles tatsächlich eine historische Persönlichkeit war, kann jedoch ohne wesentlichen Verlust für die Interpretation der dem Kallikles im „Gorgias“ zugewiesenen Behauptungen hingenommen werden.

3-1. Die Vorsituation des Gespräches zwischen Sokrates und Kallikles

Im „Gorgias“ treten neben dem unbedeutenden Chairephon drei interessante Gestalten, Gorgias und seine zwei Schüler, Polos und Kallikles, im Gespräch mit Sokrates auf.²³³ Hauptgegenstand des Dialoges „Gorgias“ ist nämlich die Entfaltung eines bestimmten Rhetorikverständnisses und die Demonstration seiner Auswirkungen im politischen Bereich. Für alle drei Gesprächspartner des Sokrates stellt die Rhetorik ein unvergleichliches Mittel zur Erringung von Macht als Herrschaft über andere dar, denn sie befähigt sie dazu, ihre Mitmenschen nach ihrem Belieben zu beeinflussen und zu lenken.

Der Hauptgesprächspartner mit Sokrates im „Gorgias“ war allerdings nicht Gorgias oder Polos, sondern Kallikles. Platon zeigte im Gespräch zwischen Sokrates und Kallikles wahrscheinlich, welche Konsequenzen sich ergeben, wenn die „Macht des Wortes“, die den Rhetoriker nach Gorgias befähigt, ohne nähere Fachkenntnis selbst Fachleute auf ihrem Gebiet zu übertreffen, auch auf das gesellschaftliche und politische Handeln übertragen wird.²³⁴

²³³ Nach Nestle hat Gorgias „eine doppelte Wirkung ausgeübt: eine formal künstlerische, die auf seiner stilistischen und kompositionellen Technik beruhte, und eine sachliche, die in seiner indifferenten ethischen Haltung wurzelte, aber doch nicht ganz ohne Beziehung zu seiner Bestimmung des Zwecks der Rhetorik ist“. Demgemäß lassen sich auch seine Schüler zunächst in zwei Hauptgruppen einteilen: Eine Gruppe wird Dichter, Rhetoriker und Sophisten, und andere Gruppe wird Politiker. In die erste Gruppe gehören Polos, Agathon, Alkidamas, Lykophron und Isokrates; in die zweite Proxenos, Menon, Kallikles und Kritias. Vgl. Nestle, 1942, S. 332.

²³⁴ Vgl. Hoffmann, 1997, S. 110. Der „Gorgias“ besteht nach Kobusch aus zwei Themen (Was ist Rhetorik? und wie soll man leben?), die zu verschiedener Zeit, der eine vor, der andere nach der sizilischen Reise, abgefasst worden seien. Eine solche Trennung der beiden Elemente würde jedoch die Grundintention des Dialogs verfehlen, dass die Weise des Miteinanderredens schon offenbar macht, was man für ein Leben führt, oder

Der „Gorgias“ ist demgemäß insgesamt nach „dem Prinzip der Steigerung“ aufgebaut.²³⁵ Während Gorgias als relativ sympathischer, ehrbarer, konservativer und damit ungefährlicher Mann dargestellt wird, nimmt die Schärfe in der Auseinandersetzung mit Polos zu. Vollends tritt die Unvereinbarkeit der Standpunkte in der Unterhaltung des Sokrates mit Kallikles zu Tage. Sokrates bedankt sich geradezu dafür, in Kallikles einen gegenüber Gorgias und Polos aufrichtigen und freimütigen Gesprächspartner gefunden zu haben, der seine Meinung nicht hinter der Fassade der Anständigkeit verbirgt.²³⁶

Um die politische Vorstellung des Kallikles deutlich zu erklären, ist es nötig, die politisch-philosophischen Deutungen der Rhetorik des Gorgias im „Gorgias“ kurz herauszustellen. Denn auf die Vorstellung der Rhetorik des Gorgias gründet auch die Position des Kallikles. Sie soll zunächst dargestellt

schlicht: dass die Redeweise selbst schon eine Lebensweise verrät und damit eine Form des sittlichen Lebens darstellt. „Platon will gerade darauf aufmerksam machen, dass die Frage nach der Rhetorik nicht abstrakt, sondern nur im Zusammenhang mit der Frage nach dem rechten Leben abgehandelt werden kann“. Vgl. Kobusch, T., *Wie man leben soll: Gorgias*, in: *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, (Hrsg. v. Kobusch, Theo; Mojsisch, Burkhard), Darmstadt, 1996, S. 47. Eine ähnliche Auffassung wie Kobusch vertritt Klosko. Vgl. Klosko, G., *The refutation of Callicles in Plato's Gorgias*, in: *Greece and Rome* 31, 1984, S. 137. Nach meiner Ansicht bildet der Dialog „Gorgias“ keineswegs zwei verschiedene Themen, sondern eine durch das Thema der Rhetorik bestimmte Einheit. Eine ausführliche Hinführung zur Struktur des „Gorgias“ bietet Dodds, 1959, S. 1-5.

²³⁵ Vgl. Roßner, 1998, S. 178.

²³⁶ Platon, *Gorgias*, 487 a. „Ich sehe nämlich, dass, wer zuverlässig prüfen will, ob eine Seele sich in rechtem Zustand befindet oder nicht, drei Dinge haben muss, die du alle besitzt: Wissen, Wohlwollen und Freimut. ... Diese beiden Fremden aber, Gorgias und Polos, sind beide weise und mir freundlich gesinnt, doch fehlt es ihnen am Freimut, und sie sind schüchterner, als sie sein sollten.“

werden, ohne ihre „Widerlegung“ (460e f.) durch Sokrates zu berücksichtigen.

3-2. Die Rhetorik des Gorgias

Der berühmte Redekünstler Gorgias von Leontini in Sizilien bleibt bei Kallikles in Athen. Sokrates kommt mit Chairephon, ihn zu hören. Gorgias, der eben unter gewaltigem Beifall „eine epideiktische Rede (ἐπίδειξις)“²³⁷ gehalten hat, ist bereit, über einen beliebigen Gegenstand die Beantwortung zu geben.²³⁸ Aber Polos, sein Schüler, nimmt ihm die Last ab und bietet sich dem Chairephon zur Unterredung dar.

Als Polos auf Chairephons Frage, welches die τέχνη sei, in der Gorgias sich betätige, antwortet, es sei die vortrefflichste von allen Künsten,²³⁹ wirft Sokrates ein, das sei keine Antwort auf die Frage, weil Sokrates sich in seinem Gespräch mit Gorgias um die Frage bemüht, was das Vermögen von dessen τέχνη sei, d. h., welcher möglichen Wirkung Ursache er vermittels seiner Kunst sei und was er dementsprechend verspreche und lehre und also, was Gorgias sei.²⁴⁰

²³⁷ Unter ἐπίδειξις versteht man eine jener „Schaureden“, die die Rhetoriker benützten, um die Rhetorik vorzuführen, aber auch um ihr persönliches Können, ihre Gewandtheit als Redner zu demonstrieren; mit ihrem Wissen zu glänzen, aber auch ihre anthropologisch orientierte Philosophie zu verbreiten: Mittel des Rhetorikers, sich ein Publikum zu schaffen, um Schüler zu werden, durch und für die Rhetorik eine eigene „Öffentlichkeit“ herzustellen. Vgl. Baumhauer, O. A., Die sophistische Rhetorik: Eine Theorie sprachlicher Kommunikation, Stuttgart 1986, S. 22.

²³⁸ Platon, Gorgias, 447 e. ἐκέλευε γοῦν νυνδὴ ἐρωτᾶν ὅτι τις βούλοιο τῶν ἔνδον ὄντων, καὶ πρὸς ἅπαντα ἔφη ἀποκρινεῖσθαι.

²³⁹ Platon, Gorgias, 448 c. ὣν καὶ Γοργίας ἐστὶν ὅδε, καὶ μετέχει τῆς καλλίστης τῶν τεχνῶν.

²⁴⁰ Platon, Gorgias, 447 c-d. τίς ἢ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός, καὶ τί ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται τε καὶ διδάσκει ... Ὅστις ἐστίν.

Die Frage des Sokrates danach, was Gorgias sei, wird gestellt als die Frage danach, wovon er vermittels einer bestimmten Fähigkeit Ursache sein kann. Die Frage nach dem Wesen des Gorgias ist also die Frage nach jener bestimmten Fähigkeit, die es ihm ermöglicht, ihr entsprechende Gegenstände, Handlungen oder Zustände zu bewirken (ὡσπερ ἡ ὑφαντικὴ περὶ τῶν ἱματίων ἐργασίαν).²⁴¹

Gorgias erklärt darauf, sein Fach sei „die Kunst (τέχνη) der Rhetorik (τῆς ῥητορικῆς)“. Er nimmt für sich in Anspruch, der rhetorischen Kunst kundig (ἐπιστήμων τῆς ῥητορικῆς τέχνης) zu sein²⁴² und er ist imstande, andere zu Rednern zu machen, andere die rhetorische Kunst zu lehren.²⁴³ Diese rhetorische Kunst bezieht sich bei Gorgias auf λόγους. „Περὶ λόγους“ (449 e) ist die präzise Antwort des Gorgias auf die Frage des Sokrates, auf was für Dinge sich die Rhetorik, also deren Wissen, beziehe.²⁴⁴ Alles Handeln und alle Wirkung der Rhetorik sei ganz und gar in den λόγοι erfolge, also ausschließlich durch λόγοι.²⁴⁵

Die λόγοι jener τέχναι, deren ganze Wissenschaft in Verrichtungen der Hände und derartigen Tätigkeiten besteht, sind folglich kein Gegenstand der Rhetorik; mit solchen handwerklichen Verrichtungen hat die Rhetorik nichts

²⁴¹ Platon, Gorgias, 449 d.

²⁴² Platon, Gorgias, 449 a.

²⁴³ Platon, Gorgias, 449 a-d. Vgl. Platon, Philebos, 58 a-b.

²⁴⁴ Baumhauer versteht die Definition der Rhetorik, Περὶ λόγους, als „Original-Gorgias“. Vgl. Baumhauer, 1986, S. 24.

²⁴⁵ Platon, Gorgias, 450 b. τῆς δὲ ῥητορικῆς οὐδὲν ἐστὶν τοιοῦτον χειρουργημα, ἀλλὰ πᾶσα ἡ πρᾶξις καὶ ἡ κύρωσις διὰ λόγων ἐστίν.

zu schaffen.²⁴⁶ Gegenstand der Rhetorik ist nur die „reine, sprachliche Kommunikation“, nicht aber jene Kommunikation, die ein praktisches, handwerkliches Tun begleitet, irgendwie in Zusammenhang mit solcher handwerklichen Tätigkeit steht.²⁴⁷ Das heißt, dass die Rhetorik kein Spezialgebiet hat, das sie ihr eigen nennen könnte, und ihre Kunst bezieht sich mehr nur auf die Form, die dem sprachlichen Ausdruck gegeben wird.

Sokrates reduziert die Auseinandersetzung zwischen ihm und Gorgias auf das Reden über bestimmte Themen. Auf welche Dinge beziehen sich die λόγοι, die die Rhetorik gebraucht?²⁴⁸ Was ist nämlich der Inhalt der Rhetorik? Gorgias erklärt sodann als ihren Inhalt „die bedeutendsten und vornehmsten Angelegenheiten der Menschen“ (Τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπειῶν πραγμάτων, ὃ Σώκρατες, καὶ ἄριστα).²⁴⁹ Dann bestimmt Gorgias „das größte Gut (summum bonum)“ wie folgt: „Gerade dies ist in Wahrheit das größte Gut und Ursache nicht nur der eigenen Freiheit eines Mannes, sondern auch seines Herrschens über andere in seiner eigenen Polis“ (Ὅπερ ἐστίν... τῆ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῆ αὐτοῦ πόλει ἐκάστῳ).²⁵⁰

²⁴⁶ Platon, Gorgias, 450 b. τῶν μὲν ἄλλων τεχνῶν περὶ χειρουργίας τε καὶ τοιαύτας πράξεις ὡς ἔπος εἰπεῖν πᾶσά ἐστιν ἢ ἐπιστήμη, τῆς δὲ ῥητορικῆς οὐδέν ἐστιν τοιοῦτον χειρουργημα, ἀλλὰ πᾶσα ἢ πρᾶξις καὶ ἢ κύρωσις διὰ λόγων ἐστίν.

²⁴⁷ Vgl. Baumhauer, 1986, S. 24.

²⁴⁸ Platon, Gorgias, 451 d. τί ἐστὶ τοῦτο τῶν ὄντων, περὶ οἷ οἷτοι οἱ λόγοι εἰσὶν οἷς ἢ ῥητορικῆ χρῆται.

²⁴⁹ Platon, Gorgias, 451 d.

²⁵⁰ Platon, Gorgias, 452 d.

Gorgias definiert „das größte Gut“ für die Menschen nicht als bestimmten zu erreichenden Zustand, sondern es sei von zwei möglichen Wirkungen her bestimmt, als deren Ursache es fungieren kann. Das größte Gut ist bei Gorgias somit die Habe eines Vermögens, das einerseits die Freiheit desjenigen, der über es verfügt, und andererseits die Herrschaft über andere bewirken kann; es ist demnach in Termini des Politischen bestimmt, was auch in der Beschränkung auf eine je spezifische Polis deutlich wird.²⁵¹

Gorgias vermag nämlich „zu überzeugen mit Reden sowohl in der Gerichtsversammlung die Richter als auch in der Ratsversammlung die Ratsherren als auch in der Volksversammlung die Teilnehmer an der Volksversammlung als auch in allen anderen Versammlungen, solange es eine politische Versammlung bleibt“ (Τὸ πείθειν ἔγωγ’ οἷόν τ’ εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται).²⁵² Er zeigt dort also als ein Meister und

²⁵¹ Vgl. Aichele, A., Kallikles’ Einsicht: Die Unvereinbarkeit von Philosophie und Politik in Platons Gorgias, in: Philosophisches Jahrbuch 110, 2003, S. 199.

²⁵² Platon, Gorgias, 452 e. Vgl. VS B 11, 13. δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λογὸς πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθείᾳ λεχθεῖς. Nach Buchheim sind unter ἀγῶνας nicht nur Redekämpfe vor Gericht zu verstehen, sondern auch λόγων ἀγῶνας im Bereich der Politik und zu praktischen Fragen. „Hierzu stimmt ebenfalls, dass, wie auch im Satz hier hervorgehoben, gerade bei politischen Plädoyers in Debatten vor der Volksversammlung die eine erhebliche Rolle spielte und auf diese Weise eine Entscheidung durch Reden erzwungen werden sollte“. Vgl. Buchheim, T., Gorgias von Leontinoi: Reden, Fragmente und Testimonien, Hamburg 1989, S. 169. Baumhauer versteht das, was vor Gericht in der Volksversammlung gerecht und ungerecht ist, als wichtigsten Gegenstand der Rhetorik, als der Inhalt rhetorischen Redens. Er meint: „In der griechischen Antike gab es nämlich keine eigenständige Wissenschaft vom Recht, keine eigenständige τέχνη des Rechtswesens, obwohl in der attischen Demokratie auch die politischen Handlungsprozesse weitgehend verrechtlicht waren, vielfach nach den Handlungsmustern von Gerichtsprozessen abliefen. Recht und Praxis der Rechtspflege

Hersteller (δημιουργόν)²⁵³ des Logos, wie er sich von Sokrates nennen lässt, seine Fähigkeit im politischen Bereich.

Es ist erforderlich, die Wirkung der Rhetorik auf den politischen Bereich weiter zu analysieren. Der Logos ist bei Gorgias ein großer Bewirker (λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν)²⁵⁴. Der rhetorische Logos bezieht sich also auf die Wirkung. Der Rhetoriker wird nämlich wirkend, einwirkend und schöpferisch tätig. Bei jeder Form der Einwirkung auf andere gibt es einen, der wirkt und einen, auf den eingewirkt wird. Voraussetzung für eine erfolgreiche Einwirkung ist die Macht.

Die Rhetorik gewinnt fundamentale Bedeutung im politischen Bereich, insbesondere freilich im Rahmen einer Demokratie, weil sie diejenige Fähigkeit ist, die es bei den entsprechenden Gelegenheiten vermag, bei der Masse Glauben zu bewirken, was kraft ihres Einsatzbereiches ohnehin widersinnig wäre. Wenn man unter dieser Macht die Fähigkeit versteht, wenigstens sich vor Gericht gegen eine unbegründete Anklage erfolgreich zu verteidigen, sich vor Gericht des Unrechts zu erwehren, so ist das doch etwas Gutes, Nützliches.²⁵⁵

Gorgias stellt in dem Fragment 11 „Lobpreis der Helena“ das auf den rhetorischen Logos sich beziehende „Naturgesetz“ vor.²⁵⁶ Es lautet: „Von

wurden wohl erstmals von den sophistischen Rhetorikern des fünften vorchristlichen Jahrhunderts gelehrt, und zwar in Form der gerichtlichen Beredsamkeit“. Baumhauer, 1986, S. 26.

²⁵³ Platon, Gorgias, 452 d.

²⁵⁴ VS B 11, 8.

²⁵⁵ Vgl. Baumbauer, 1986, S. 54; Aichele, 2003, S. 203.

²⁵⁶ Roßner bezweifelt diese Vermutung. Seine Behauptung ist so: „Gorgias beschreibt lediglich Vorgänge, die sich in der Natur ereignen. So wie sich in der Natur das Schwächere dem Stärkeren fügt, so ist der Mensch von Natur aus dem Tod ausgeliefert.“

Natur aus gilt nämlich, dass nicht das Stärkere vom Schwächeren gehindert, sondern das Schwächere vom Stärkeren beherrscht und geleitet wird, und also das Stärkere führt, das Schwächere aber folgt (πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρείττον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρείττονος ἄρχεσθαι καὶ τὸ μὲν ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρείττον ἠγεῖσθαι, τὸ δὲ ἥσσον ἔπρασθαι).²⁵⁷ Dieses „Naturgesetz“ alles Seienden und seiner Verhältnisse wäre demnach auch das Maß für die sozialen Umstände; der Zwang des „Stärkeren“ gelte für die Gemeinschaft der Götter untereinander nicht minder wie für die menschliche Gesellschaft.

Die angeführten Aussagen des Gorgias sind also sehr fragmentarisch. Trotzdem darf aus dem Zusammenhang mit dem größten Gut des Gorgias, also der eigenen Freiheit und der Herrschaft über andere in der Stadt, und der Einwirkung des Logos im politischen Bereich, ein Naturgesetz der Stärkeren, nach dem sich das Schwächere dem Stärkeren fügt, gesehen werden.

Der Grund dafür lautet: Die Wertschätzung der Rhetorik als Machtmittel setzt nämlich als allgemeines Handlungsziel das Streben voraus, sich bei öffentlichen Entscheidungsprozessen mit seinen Vorstellungen durchzusetzen und auf diese Weise auszuzeichnen. Die Verwirklichung dieses Strebens ist mit Hilfe der Rhetorik möglich, weil die wesentlichen politischen Entscheidungen in Rats- und Volksversammlungen getroffen, weitere Entscheidungen von politischer wie privater Folge aber vor den Gerichten mit ihren Laien ausgetragen wurden. Daher gewann durchaus derjenige, dem es gelang, sich an diesen Brennpunkten der Entscheidungen überlegen zu behaupten oder durchzusetzen, in weitem Maße Macht und Unabhängigkeit.

Gorgias schildert natürliche Abläufe, Naturnotwendigkeiten, natürliche Machtverhältnisse, mit keinem Wort rechtfertigt er diese Geschehnisse“. Somit verkündet Gorgias kein Recht des Stärkeren; vgl. Roßner, 1998, S. 154.

²⁵⁷ VS B 11, 6. Übersetzung von Buchheim, Gorgias von Leontinoi: Reden, Fragmente und Testimonien, Hamburg 1989.

Gerade in dieser Überlegenheit aber sieht Gorgias die wahre Freiheit verwirklicht, die für ihn das größte Gut darstellt. Gorgias behauptet jedenfalls keine „plumpe Macht- und Erfolgsmetaphysik“ mit seinem Naturgesetz, weil er nicht erkannt hat, dass auch innerhalb der Welt der geschichtlichen und natürlichen Wirklichkeit, in der sich ein „Stärkeres“ als den „Schwächeren“ überlegen zeigt, also das Gebot des Anstandes, der Sitte, des Rechts und der Moral, wonach es dem „Stärkeren“ zukommt, das Schwächere zu schonen oder mindestens als dasjenige gelten zu lassen, was es ist. Dieses Sittengebot ist, auch rein tatsächlich betrachtet, ein so allgemein gültiges, dass niemand es ungestraft völlig missachten kann.²⁵⁸

Auf diese Auffassungen des Gorgias über „das größte Gut“ und „das Naturrecht des Stärkeren“ gründet folglich Kallikles selbst sein Naturrecht des Stärkeren.²⁵⁹ Bei seiner Beschreibung der Gewinnung der politischen Macht durch den von Natur aus Stärkeren jedenfalls sieht sich Kallikles bei der großen Menge derer, die von den widernatürlichen Satzungen profitieren und dem naturgegebenen Herrscher unterworfen sind, wenn er denn an die Macht käme.²⁶⁰ Kallikles strebt einerseits skrupellos nach der Gewinnung und

²⁵⁸ Vgl. Wolf, 1952, S. 68ff. Platon, Gorgias, 457 b.

²⁵⁹ Vgl. Hoffmann, 1997, S. 417. Es wäre natürlich abwegig, Gorgias selbst zu den Vertretern des Rechts des Stärkeren zu zählen, und mit dem Ausbruch der ersten Phase des Peloponnesischen Krieges mögen radikale Strömungen auch ohne Gorgias' Auftreten an Attraktivität gewonnen haben, doch ist die Lehre des Gorgias von der Macht des Logos ein gewisser stärkender Einfluss auf die Antithese Nomos-Physis und das Recht des Stärkeren durchaus zuzutrauen.

²⁶⁰ Platon, Gorgias, 484 a ff. ἐὰν δέ γε οἶμαι φύσιν ἰκανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγών, καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπωδὰς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας, ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον.

Ausübung politischer Macht, andererseits aber lässt er gleichzeitig die Bereitschaft erkennen, den natürlichen Machthaber als „unser Herr (δεσπότης ἡμέτερος)“ anzuerkennen.²⁶¹ Es ist aber unser Hauptthema, diesen Widerspruch in der Position des Kallikles zu analysieren.

Aus dem Bisherigen geht also hervor, dass die Redekunst „πειθοῦς δημιουργός“ ist.²⁶² Aber schon bei Platon ist das nicht die ganze Definition. Sokrates erweitert sie nämlich mit der Verneinung verlangenden Frage, ob die Rhetorik vielleicht noch mehr vermöge, „als Überredung in der Seele des Hörenden zu bewirken“ (ἢ πειθὼ τοῖς ἀκούουσιν ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν).²⁶³ Die Definition der Rhetorik als „Erzeugerin“ oder „Meisterin der Überredung“ ist also eine Verkürzung, und zwar eine Verkürzung, die eine eindeutig negative Wertung der Rhetorik impliziert.²⁶⁴

²⁶¹ Vgl. Aichele, 2003, S. 199.

²⁶² Platon, Gorgias, 453 a. Dem Gorgias selbst ist die Definition der Rhetorik als „πειθοῦς δημιουργός“ daher auch zugeschrieben worden, zuweilen allerdings auch den Siziliern Korax und Teisias, den angeblichen Erfindern der Rhetorik, Landsleute des Gorgias. Vgl. Martin, J., Antike Rhetorik: Technik und Methode, München 1974, S. 2.

²⁶³ Platon, Gorgias, 453 a. Vgl. VS B 11, 12. „Denn das Mittel der Bekehrung stand zur Verfügung; sogar wenn die Vernunft weiß, dass es einen Zwang bedingen wird, hat es doch dieselbe Wirkkraft. Rede nämlich, die Seele-bekehrende, zwingt stets die, die sie bekehrt, den Worten zu glauben und den Taten zuzustimmen“.

²⁶⁴ Vgl. Baumhauer, 1986, S. 28-29. πειθὼ bedeutet nicht nur „Überredung“, sondern auch „Überzeugung“. Gabe von πειθὼ bedeutet also das „Beschwatzen“ und ganz allgemein „Beeinflussung“ und „Veranlassung“. Und πειθὼ bezeichnet das Ergebnis erfolgreicher Beeinflussung: „Überzeugung“, „Zuversicht“, „Gehorsam“, „Folgsamkeit“. Wenn man das semantische Feld des Verbs πείθειν betrachtet, das sämtliche Handlungsformen abdeckt, mit denen man jemanden durch Vorstellungen, Worte, Bitten beeinflusst, zu etwas bewegt, wird diese Verkürzung noch deutlicher. Die Aussage, die Rhetorik vermöge den Zuhörern in der Seele Überzeugung, Glauben herzustellen, ist nicht einfach eine Umschreibung dieser Definition. Vielmehr muss der

Im weiteren Verlauf des Dialogs will Sokrates klären, welche Art von Überzeugung die Rhetorik herstellt. Er unterscheidet zwei Arten von Überzeugung (πειθώ). Diese werden unterschieden anhand des Zustandes, den sie bewirken und der in der Differenz zwischen „Gelehrt-haben“ (μεμαθηκέναι) und „Glauben-schenken“ (πεπιστευκέναι) besteht,²⁶⁵ sodass das Resultat der einen Art von πειθώ in Kenntnis besteht, die aufgrund einer Lehre erworben wurde (μάθησις), während das Resultat der anderen Art von πειθώ in der Annahme von Glauben bzw. Vertrauen liegt (πίστις). Zwei Arten der Überzeugung gibt es demnach: Vertrauen, Glauben ohne Wissen (παρεχόμενος ἄνευ τοῦ εἰδέναι) und Wissen, Erkenntnis (ἐπιστήμη).²⁶⁶

Der maßgebliche Unterschied, der zwischen diesen beiden Arten von Überzeugung (πειθώ) besteht, liegt für Sokrates darin, dass ein Glaube wahr oder falsch sein kann (πίστις ψευδῆς καὶ ἀληθῆς), während es eine falsche Erkenntnis nicht gibt (ἐπιστήμη ἐστὶν ψευδῆς καὶ ἀληθῆς; ΓΟΡ. Οὐδαμῶς).²⁶⁷ Darüber hinaus kommt Sokrates zum Ergebnis: Vor den

Hinweis auf die Seelen der Zuhörer sogar als die fundamentale Charakterisierung der Rhetorik begriffen werden. Im Phaidros (271 c 10) nämlich lässt Platon den Sokrates erklären: die Gewalt, Wirkung, der Einfluss der Rede (λόγου δύναμις) ist Seelenführung (ψυχαγωγία). Und der Vorwurf, der dort gegen Thrasymachos namentlich und pauschal gegen andere Rhetoriker erhoben wird, besteht gerade darin, dass sie als Rhetoriklehrer nicht von der Seele ausgehen – dass sie die Rhetorik nicht als Psychologie begreifen und lehren. Was Gorgias in Platons Dialog dem Sokrates zugesteht, lässt sich demnach auch so ausdrücken: „Rhetorik als Erzeugerin von Überzeugung ist Seelenführung“.

²⁶⁵ Platon, Gorgias, 454 d.

²⁶⁶ Platon, Gorgias, 454 e.

²⁶⁷ Platon, Gorgias, 454 d.

Gerichten und bei anderen Versammlungen der Masse stellt die Rhetorik über das, was gerecht und ungerecht ist, Überzeugungen her, die nicht aus Erkenntnis, sondern aus Glauben hervorgehen. Die Rhetorik ist in diesen Situationen, über diese Gegenstände Erzeugerin auf Glauben und beruht nicht auf Belehrung.

Gorgias gibt nur zu, dass die Redekunst, die das Gerechte und das Ungerechte vor den Gerichtshöfen und den anderen Versammlungen bewirkt, nicht auf fachlichen Kenntnissen, sondern auf dem Glauben beruht (Ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς ἔοικεν, πειθοῦς δημιουργός ἐστὶν πιστευτικῆς ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον).²⁶⁸

Sokrates wendet weiter ein: Auf jedem einzelnen Gebiet aber ist der Fachmann, und nur der Fachmann, maßgebend. „Wenn in der Stadt eine Versammlung stattfindet wegen der Wahl von Ärzten oder von Schiffsbaumeistern oder von irgendwelcher anderen Art von Fachleuten, dann wird doch der Redner bei der Beratung nicht mitwirken? Denn es ist doch klar, dass man bei jeder Wahl den besten Sachverständigen aussuchen muss“.²⁶⁹

Sokrates findet, dass Gorgias sich darin selbst widersprochen hat. Er fragt nun Gorgias: Ist die Redekunst nur eine Tradierungskunst für Einsichten, die man anderwärts sich bereits erworben hat, oder ist sie eine in sich selber fundierte autonome Größe? Ist der Rhetoriker ein Mann, dem es nur darauf ankommt, in einer Menschenmenge subjektive Überzeugung hervorzurufen; in einer Menge, die nicht von Fachleuten zusammengesetzt ist, denn dann scheinen freilich solche sachlichen Vorkenntnisse überflüssig zu sein. „Was es mit den Dingen in Wirklichkeit auf sich hat, braucht die Menge nicht zu wissen; dagegen muss sie eine gewisse Fertigkeit in der Überredungskunst

²⁶⁸ Platon, Gorgias, 455 a.

²⁶⁹ Platon, Gorgias, 455 b.

gefunden haben, mit der sie vor den Unwissenden den Schein erwecken kann, mehr zu wissen als die Sachverständigen?“ (αὐτὰ μὲν τὰ πράγματα οὐδὲν δεῖ αὐτὴν εἰδέναι ὅπως ἔχει, μηχανὴν δέ τινα πειθοῦς ἠὺρηκέναι ὥστε φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδόσι μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδόντων).²⁷⁰

Dann stellt Gorgias die Gegenfrage: „Das bedeutet doch aber eine große Erleichterung, Sokrates, wenn man die übrigen Künste nicht zu lernen braucht, sondern nur diese eine, um den Sachverständigen in nichts nachzustehen?“ (Οὐκοῦν πολλὴ ῥαστώνη, ὃ Σώκρατες, γίγνεται, μὴ μαθόντα τὰς ἄλλας τέχνας ἀλλὰ μίαν ταύτην, μηδὲν ἐλαττοῦσθαι τῶν δημιουργῶν;)²⁷¹

Die Rhetorik braucht nicht die Dinge selbst, wie sie sind, zu kennen, nicht die Gegenstände der verschiedenen τέχναι.²⁷² Die Rhetoriker müssen nur irgendeinen Kunstgriff (μηχανή) gefunden haben, um bei den Unwissenden den Anschein zu erwecken, mehr zu wissen als die Wissenden. Die Rhetorik liefert ein paar Kunstgriffe, die den rhetorisch Geschulten in die Lage versetzen, über Dinge zu reden, von denen er nichts versteht; damit bei der Menge, den Unwissenden, Überzeugungen herzustellen, die nicht auf Wissen, Erkenntnis gründen, sondern auf Glauben, Vertrauen, deshalb sowohl wahr als auch falsch sein können.

Der Rhetoriker nämlich lehrt nicht, kann gar nicht lehren, weil er selbst nichts weiß, außer seinen Kunstgriffen; die Situation der Mengenkommunikation

²⁷⁰ Platon, Gorgias, 458 e – 459 c.

²⁷¹ Platon, Gorgias, 459 c.

²⁷² Die Aufgabe der Rhetorik von Gorgias sei, nicht „Wahrheit“, sondern Schein oder Anschein, bestenfalls „Wahrscheinlichkeit (τὰ εἰκότα) anzubieten. Vgl. Wolf, 1952, S. 60. Schwartz, 1951, S. 79. Buchheim meint, dass die Meisterschaft des Gorgias anderen Regeln untersteht als der, gemäß zu sein der mit dem ὄν zusammen aus dem Gesichtskreis geräumten ἀλήθεια. Vgl. Buchheim, 1989, S. XVIII.

lässt Belehrung auch gar nicht zu; er weckt nur den Glauben, indem er glaubhaft wirkt. Aber dadurch gewinnt er bei den Unwissenden den Anschein, mehr zu wissen als der Wissende; den Anschein auch, gut zu sein, obwohl er es gar nicht ist, da er die Wahrheit über das Gerechte, Gute, Schöne und deren Gegenteil nicht kennt.

Die Rhetorik ist bei Gorgias eine Kampfsportart (τῆ ρητορικῆ χρῆσθαι ὡσπερ τῆ ἄλλῃ πάσῃ ἀγωνίᾳ).²⁷³ Der rhetorisch gebildete Redner ist imstand, gegen jeden und über alles so zu reden, dass er in den Versammlungen der Menge in Bezug auf alles, was er will, glaubwürdiger ist, überzeugender.²⁷⁴

Gorgias nennt also ein konkretes Beispiel. Themistokles habe zum Bau der großen Mauern zwischen Athen und Piräus nicht als Fachmann im Ingenieurwesen geraten, sondern allein durch die Kraft seiner Rede seinem Vorschlag Durchschlagskraft gegeben.²⁷⁵ Über den Ausgang aller dieser Redekämpfe entscheidet nicht die Wahrheit oder der Sachverstand, sondern die Beredsamkeit. Das heißt allerdings nicht, er dürfte diese seine Fähigkeit so gebrauchen, dass er damit die Fachleute ihres guten Rufs beraubte;

²⁷³ Platon, Gorgias, 456 c.

²⁷⁴ Man verstand den Gerichtsprozess zumindest im Athen des fünften, vierten Jahrhunderts als ἀγών zwischen Ankläger und Angeklagtem, bei dem es darum ging, die Geschworenen-Richter für den eigenen Standpunkt zu gewinnen. Gleichermassen warb das Reden in der öffentlichen politischen Versammlung ἀγών um die Zustimmung der Menge, um die Mehrheit für den eigenen Antrag, beziehungsweise für die Ablehnung des gegnerischen. Auf diese Weise kamen in Athen politische Entscheidungen zustande. Vgl. Baumhauer, 1986, S. 37. Aichele meint also in Bezug auf das größte Gut des Gorgias: "dies ist nötig, um die Identifikation der Rhetorik mit dem summum bonum zu gewährleisten, das ja auch die Möglichkeit zu eigener Durchsetzung in Konkurrenzsituationen involviert". Aichele, 2003, S. 204.

²⁷⁵ Platon, Gorgias, 455 e.

vielmehr muss er sich der Rhetorik auf rechtliche Weise bedienen, wie das für jede Kampart gilt, etwa für Boxen, Fechten, Ringen.²⁷⁶

Das Wesen solcher Kampfdisziplinen nämlich wird allein im Gewinn des Sieges, d. h. in der Niederwerfung des Gegners, erfüllt, dessen Leistung nach griechischer Tradition weitgehend hinter der des Siegers verschwindet. Wie es für die Griechen bei den genannten Kampfarten nur um Sieg oder Niederlage geht, kann der Rhetoriker bei der Versammlung, vor der er, zumeist in Konkurrenz mit Kollegen, spricht, nur entweder überzeugen oder nicht überzeugen. Dies ist das einzige Kriterium für seine Qualität als Rhetoriker. Dabei ist die herbeizuführende Überzeugung ganz unabhängig von der Wahrheit der These, die es zu verteidigen und durchzusetzen gilt – im Gegenteil zeigt sich die Qualität des Rhetorikers gerade dadurch besonders, dass er Glauben an unglaubwürdige Thesen zu erwecken vermag.²⁷⁷

Für eine nicht nur technische Bewertung allein anhand des erzielten Erfolges, sondern eine moralische, gibt vor diesem Hintergrund nur die Gelegenheit des Kampfeinsatzes bzw. die moralische Richtigkeit der durchgesetzten These Anlass, d.h. solche Zwecke, die der Rhetorik äußerlich sind und ihr erst eigens eingepflanzt werden müssen. Sie selbst aber ist moralisch neutral, was für eine τέχνη von selbst gilt,²⁷⁸ und erfüllt sich solchermaßen in der Erreichung ihres innewohnenden Zwecks, d.h. der Herbeiführung von Glauben in politischen Versammlungen, die über Gegenstände des öffentlichen Interesses entscheiden, und zwar unter Konkurrenzbedingungen.

²⁷⁶ Platon, Gorgias, 457 b. τοὺς ἄλλους δημιουργούς, ἀλλὰ δικαίως καὶ τῆ ρητορικῆ χρῆσθαι, ὥσπερ καὶ τῆ ἀγωνία.

²⁷⁷ Vgl. Fuhrmann, M., Die Antike Rhetorik, München-Zürich 1984, S. 18ff. Aichele, 2003, S. 204.

²⁷⁸ Vgl. Fuhrmann, 1984, S. 12; auch Wolf, 1952, S. 63.

Gorgias weiß auch, dass es rhetorisch geschulte Redner gibt, die ihre Macht und τέχνη auf unrechte Weise gebrauchen. Nach Gorgias werden solche Redner verfolgt, vertrieben und getötet ((τὸν οὖν οὐκ ὀρθῶς χρώμενον μισεῖν δίκαιον καὶ ἐκβάλλειν καὶ ἀποκτεινύναί).²⁷⁹ Das ist nicht Schuld der τέχνη und derjenigen, die sie lehren, weil der Rhetoriklehrer seinem Schüler die Rhetorik zum richtigen Gebrauch weitergegeben hat; der Schüler aber missbraucht sie zum Gegenteil. Deshalb sollte man auch nicht die Lehrer wegen des Missbrauchs, den ihre Schüler mit der Rhetorik treiben, mit Hass verfolgen, aus der Stadt verjagen, umbringen.

Dann enthüllt Sokrates den inneren Widerspruch in der Gedankenführung des Gorgias. Kein Redekunstschüler könne unrichtig handeln, da er ja die Instruktion über das Wesen der Gerechtigkeit gleichzeitig mit dem Redekunstunterricht mitbekomme, aber Gorgias sagt zugleich zuvor, dass es Redekunstschüler gibt, die ihre Kunst nicht richtig anwenden.²⁸⁰ Gorgias sieht diesen Widerspruch ein. Er ist aber nun ermüdet und übergibt deshalb die Fortführung des Gesprächs seinem Schüler Polos.

²⁷⁹ Platon, Gorgias, 457 b.

²⁸⁰ Platon, Gorgias, 460 e – 461 a. Ἐγὼ τοίνυν σου τότε ταῦτα λέγοντος ὑπέλαβον ὡς οὐδέποτε ἄν εἴη ἡ ῥητορικὴ ἄδικον πρᾶγμα, ὅ γ' αἰεὶ περὶ δικαιοσύνης τοὺς λόγους ποιεῖται· ἐπειδὴ δὲ ὀλίγον ὕστερον ἔλεγες ὅτι ὁ ῥήτωρ τῇ ῥητορικῇ καὶ ἀδίκως χρῆτο, οὕτω θαυμάσας καὶ ἠγησάμενος οὐ συνάδειν τὰ λεγόμενα ἐκείνους εἶπον τοὺς λόγους.

3-3. Die These des Polos: „Unrechtleiden ist schlechter (κάκιοιον) als Unrecht tun“

Sokrates versucht in seinem Gespräch mit Polos eine weitere Begründung seiner auf ἐπιστήμη beruhenden „wahren Politik“. Sokrates fragt Polos danach, dass die Rhetorik eine τέχνη sei. Platon bezeichnet die τέχνη als das für das Wissensstreben des Sokrates maßgebende Vorbild, und das ist wohl verständlich für den, der im Auge behält, dass das letzte Ziel dieses Strebens nach Exaktheit des Wissens für Platon ein praktisches ist, nämlich die Wissenschaft vom Staat.²⁸¹ Je nach dem Zusammenhang kann bei Platon an Stelle der τέχνη auch das Wort ἐπιστήμη erscheinen, wenn die Tatsache hervorgehoben werden soll, dass diese politische Philosophie auf der Grundlage einer vollkommenen Theorie des Seins beruht.²⁸²

Sokrates leugnet, dass die Rhetorik überhaupt eine τέχνη sei, und definiert sie als eine auf Erfahrung beruhende bloße Routine (οὐκ ἔστιν τέχνη ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τριβή), eine gewisse Lust und Wohlgefallen zu bewirken

²⁸¹ Vgl. Platon, Protagoras, 356 d – 357 b.

²⁸² Vgl. Jaeger, W., Paideia; Die Formung des griechischen Menschen, Berlin 1973, S. 708-709. Der Begriff τέχνη hat im Griechischen einen viel weiteren Anwendungsbereich. Man denkt dabei an jeden auf einem bestimmten Fachwissen beruhenden praktischen Beruf, also nicht nur an Malerei, Architektur und Musik, sondern auch an Heilkunst, Kriegskunst oder an die Kunst des Steuermanns. Indem das Wort zum Ausdruck bringt, dass eine solche praktische Tätigkeit nicht auf bloßer Routine beruht, sondern auf allgemeinen Regeln und sicherem Wissen, kommt es zu der Bedeutung Theorie, die sie in der philosophischen Terminologie des Platon häufig hat, zumal dort, wo es der bloßen Erfahrung entgegengesetzt ist.

(χάριτος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας). Er nennt also die Rhetorik „Schmeichelei“ (τὸ κεφάλαιον).²⁸³

Zunächst unterscheidet Sokrates die wahren philosophischen Künste von der Rhetorik. Erstens ist τέχνη ein Wissen, welches auf der Erkenntnis der wahren Natur ihres Gegenstandes beruht. Zweitens ist sie imstande, Rechenschaft von ihrem Tun abzulegen, weil sie die Erkenntnis der Gründe besitzt. Drittens dient sie dem Besten ihres Gegenstandes. Alle diese Kriterien treffen auf die Rhetorik nicht zu.²⁸⁴

Polos wehrt die niedrige Einschätzung der Rhetorik des Sokrates dadurch mit dem faktischen Hinweis ab, dass die Rhetoriker im öffentlichen Leben eine große Macht ausüben kann. Er vergleicht jedoch die Rhetoriker mit Tyrannen behauptet, die einen wie die anderen töten, berauben des Vermögens, vertreiben aus der Stadt, wie es ihnen gutdünkt.²⁸⁵

Diese Vorstellung der Tyrannen bei Polos beruht zwar auf „dem größte Gut“ des Gorgias, er leitet aber aus der Macht des reinen Logos nicht nur die tatsächliche Macht, sondern auch die bloße Tyrannen-Macht ab. Diese Vorstellung überschreitet wahrscheinlich die Lehre seines Lehrers,²⁸⁶ trotzdem ist seine Vorstellung solcher Macht nicht anders als die Vorstellungen der zeitgenössischen Mengen in Athen.²⁸⁷

²⁸³ Platon, Gorgias, 462 c – 463 b.

²⁸⁴ Platon, Gorgias, 465 a.

²⁸⁵ Platon, Gorgias, 466 b f. und 468 e.

²⁸⁶ Deswegen nennt Hoffmann ihn als den „übereifrigen Schüler“. Vgl. Hoffmann, 1997, S. 113.

²⁸⁷ Nach Jaeger ist das Streben nach Macht ein Trieb, der zu tief in der Natur des Menschen verwurzelt ist. Die Auffassung der menschlichen Natur, die die großen

Sokrates stellt zwei Gegenbehauptungen auf: Erstens, für die Redner wäre es nichts Gutes, wenn sie große Macht hätten.²⁸⁸ Zweitens, Redner und Tyrannen vermögen in den Städten am wenigsten, haben am wenigstens Macht; keiner von ihnen tut nämlich, was er will; sie tun vielmehr, was ihnen am Besten zu sein scheint.²⁸⁹ Es ist nicht gut für sie, Macht zu haben und sie haben auch keine, weil sie keinen Verstand haben.²⁹⁰ Ohne Verstand tun, was einem das Beste zu sein scheint, ist nämlich etwas Übles.²⁹¹

Um zu beweisen, dass ein Mensch, der in der Stadt tut, was ihm gutdünkt, weder viel vermag, noch tut, was er will, unterscheidet Sokrates zwischen Zweck und Mittel, zwischen dem Guten, um dessentwillen man etwas tut, dem Üblen, das man zu vermeiden trachtet, und dem, was an sich weder gut noch schlecht ist, sondern „da-zwischen-liegend“ (μεταξὺ) und nur eines Guten,²⁹² zum Beispiel eines Nutzens wegen getan wird; dann behauptet er, wenn der

Könner der Rhetorik praktisch voraussetzen, ist eine rein triebhafte. Ihr größter Traum ist es, mit ihren Mitmenschen tun und lassen zu können, was ihnen gutdünkt. Selbst der Bürger hat etwas von diesem Machtbedürfnis in sich und ist voll heimlicher Bewunderung für den, der sich zu dieser höchsten Stufe der Macht aufschwingt. Vgl. Jaeger, 1973, S. 712.

²⁸⁸ Platon, Gorgias, 466 b. „εἰ τὸ δύνασθαί γε λέγεις ἀγαθόν τι εἶναι τῷ δυναμένῳ“.

²⁸⁹ Platon, Gorgias, 466 d – 466 e. “φημὶ ... οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ὧν βούλονται ὡς ἔπος εἶπεῖν, ποιεῖν μέντοι ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι”.

²⁹⁰ Platon, Gorgias, 466 e. “Ἀγαθὸν οὖν οἷε εἶναι, ἐάν τις ποιῇ ταῦτα ἃ ἂν δοκῇ αὐτῷ βέλτιστα εἶναι, νοῦν μὴ ἔχων; καὶ τοῦτο καλεῖς σὺ μέγα δύνασθαι”.

²⁹¹ Platon, Gorgias, 467 a. “τὸ δὲ ποιεῖν ἄνευ νοῦ ἃ δοκεῖ καὶ σὺ ὁμολογεῖς κακὸν εἶναι”.

²⁹² Vgl. Platon, Gorgias, 467 e – 468 c.

Redner oder Tyrann einen hinrichten, aus der Stadt vertreiben, seines Vermögens berauben lässt, weil ihm das besser zu sein scheint, dann tut er tatsächlich, was für ihn das Schlimmste ist. Er handelt zwar nach eigenem Gutdünken, aber er tut nicht, was für ihn das Beste ist, folglich auch nicht, was er will.²⁹³

Daraufhin hält Sokrates an seiner Hauptthese fest: „Unrecht tun ist schlechter als Unrecht leiden“ (Βουλοίμην μὲν ἄν ἔγωγε οὐδέτερα· εἰ δ' ἀναγκαῖον εἶη ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι, ἐλοίμην ἄν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν).²⁹⁴

Polos versucht darauf, den Vorteil des Unrechttuns zu beweisen, indem er formuliert, viele Menschen, die Unrecht tun, seien glücklich.²⁹⁵ Er müsste also nun seine Ansicht von εὐδαιμόνια erklären. Als wollte er dieses auch tun, sucht er sich durch die Berufung auf das Beispiel des Makedonenkönigs Archelaos als eines glücklichen Menschen zu stützen²⁹⁶ und beantwortet so

²⁹³ Vgl. Platon, Gorgias, 468 d – 468 e.

²⁹⁴ Platon, Gorgias, 469 c. Vgl. auch 473 a; 474 b; 479 c – e: Vgl. VS 68 B 45. Demokrit formuliert eine ähnliche Auffassung: ὁ ἀδικῶν τοῦ ἀδικουμένου κακοδαιμονέστερος: Nach Natrop findet Platons Einstellung zum Unrecht sich schon bei Demokrit. „Platon stimmt mit dem Vorgänger in der That nicht bloss hier und da zufällig überein, sondern hat sich bewusster- und erklärtermassen an ihn angeschlossen, ihn in recht wichtigen Dingen zum Führer genommen“. Vgl. Natrop, P., Die Ehika des Demokritos, Marburg 1893, S. 156: Dass diese Auffassung zum Unrecht zur Zeit von Sokrates und Platon alles andere als selbstverständlich war, lässt sich nicht nur dem platonischen Dialog „Gorigas“ entnehmen. Für Isokrates, einen Schüler des Gorgias, ist die sokratische Einstellung ein Zeichen von Minderwertigkeit. Vgl. Müller, A. W., Unrecht-Tun, Unrecht-Leiden und Utilitarismus, in: Ratio 19, 1977, S. 105.

²⁹⁵ Platon, Gorgias, 470 d. „πολλοὶ ἀδικοῦντες ἄνθρωποι εὐδαιμόνες εἰσιν“.

²⁹⁶ Platon, Gorgias, 470 d ff: Polos beruft sich nicht auf Zeugen, sondern er argumentiert mit einem allgemein bekannten Beispiel, um zu beweisen. Zeugenaussagen und Beispiel gehörten aber schon in der sophistischen Rhetorik den beiden voneinander unterschiedenen Klassen von Beweisen an. Die Zeugenaussage ist ein untechnischer

nur scheinbar die Frage, was Glückseligkeit sei, sondern erklärt nur, wen er für befähigt hält, das von ihm zuvor gelobte Unrecht wirklich zu tun.

Der zum Unrecht fähige Mensch ist offenbar derjenige, der über ausreichend Macht verfügt. Für Polos besteht der Vorteil des Unrechttuns in dem materiellen Nutzen, den der Mächtige aufgrund seiner Stellung genießen kann. Archelaos usurpiert nach Polos mit Geschick, Hinterlist und Gewalt die Herrschaft von Makedonien, die ihn als mächtig genug erweist, ungestört zu tun, was er für richtig hält. Das einzige Kriterium für diese Fähigkeit ist die Frage, ob er in der Lage ist, ungestört und ungestraft zu tun, was er will.²⁹⁷

Dagegen wollte Sokrates zeigen, dass der Ungerechte durchaus unglücklich ist, wenn anders die εὐδαιμονία in der wahren Vollendung der menschlichen Natur und ihres eigentümlichen Wertes besteht. Noch unglückseliger freilich ist der Ungerechte, wenn er nicht für seine Ungerechtigkeit bestraft wird.²⁹⁸

Nach dieser mehr polemischen Auseinandersetzung zwischen Sokrates und Polos steuert Polos sein Gespräch mit Sokrates auf den Moment zu, an dem er seine Kernthese deutlich ausspricht: (1) Unrechtleiden ist schlechter

Beweis, eine πίστις ἄτεχνος, während das Beispiel (παράδειγμα) zu den technischen Beweisen gehört, zu den πίστει ἔντεχνοι. Vgl. Baumhauer, 1986, S. 41-42.

²⁹⁷ Vgl. Platon, Gorgias, 471 a – d: Diese Figur bereitet den Auftritt des „Stärkeren“ vor, für den im weiteren Verlauf des „Gorgias“ Kallikles die Herrschaft aufgrund des Naturrechts fordert. Vgl. Hoffmann, 1997, S. 114.

²⁹⁸ Platon, Gorgias, 472 e. „ὁ ἀδικῶν τε καὶ ὁ ἄδικος πάντως μὲν ἄθλιος, ἀθλιώτερος μέντοι ἔάν μὴ διδῶ δίκην μηδὲ τυγχάνῃ τιμωρίας ἀδικῶν, ἦττον δὲ ἄθλιος ἔάν διδῶ δίκην καὶ τυγχάνῃ δίκης ὑπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων“.

(κάκιον) als Unrecht tun; aber (2) Unrecht tun ist hässlicher (αἴσχιον) als Unrecht leiden.²⁹⁹

Konsequent verstrickt Polos sich nach Friedländer gerade mit seiner These, Unrecht leiden ist schlechter (κάκιον) als Unrecht tun; aber Unrecht tun ist hässlicher (αἴσχιον) als Unrecht leiden, in Widersprüche, die es Sokrates leicht macht, ihn zu widerlegen, weil er gleichzeitig (1) und (2) behauptete und er trennte καλόν und ἀγατόν voneinander.³⁰⁰ Unabhängig davon wird es hier zuerst erörtert, worin die These (1) und (2) des Polos besteht.

Zu (1): Unrecht leiden ist schlechter (κάκιον) als Unrecht tun. κάκιον ist der Komparativ von κακός. Das Antonym von κακός und τὸ κακόν ist ἀγαθός und τὸ ἀγαθόν, darunter versteht man in der Antike, was man in seinem eigenen Interesse tun will, was seinem Wohl dient, zu seinem Glück beiträgt.

²⁹⁹ Platon, Gorgias, 474 c. „πότερον δοκεῖ σοι, ὃ Πῶλε, κάκιον εἶναι, τὸ ἀδικεῖν ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι; — ΠΩΛ. Τὸ ἀδικεῖσθαι ἔμοιγε. — ΣΩ. Τί δὲ δῆ; αἴσχιον πότερον τὸ ἀδικεῖν ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι; ἀποκρίνου. — ΠΩΛ. Τὸ ἀδικεῖν. — ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ κάκιον, εἴπερ αἴσχιον. — ΠΩΛ. Ἕκιστα γε“.

³⁰⁰ Vgl. Friedländer, P., Platon II, Die platonischen Schriften. Erste Periode, Berlin 1964, S. 239. „Wenn Unrecht tun „besser“ oder „gut“ ist, das Gute aber sich dem Schönen einordnet, so ist Unrecht tun zugleich „schön“. Polos freilich hat diese Entschlossenheit nicht, sonst wäre er Kallikles. Und so kämpft auch Sokrates nicht mit seinen letzten Mitteln“: Vgl. Berman, S., How Polus was Refuted: Reconsidering Gorgias 474 c – 475 c, in: Ancient Philosophy 11, 1991, S. 282. Diese Ansicht von Friedländer ist unbestimmt, weil Polos durch die Trennung von der These (1) und (2) nicht scheitert. Er scheitert nach Hoffmann, weil er sich über seine eigenen Begriffe nicht im Klaren ist. Er ist nämlich das Wort καλός als ὀφέλιμον bestimmt und letzteres mit ἀγαθός gleichsetzt. Die ausführliche Erklärung über das Scheitern des Polos gegen die Ansicht von Friedländer und Berman stellt Hoffmann vor. Vgl. Hoffmann, 1997, S. 119 ff. Nach Stemmer sind Sokrates' Argumentationen im Anschluss an die These des Polos „ein recht wirres Spiel“ mit den Begriffen, um die es geht. Für seine Beweise s. Stemmer, P., Unrecht Tun ist Schlechter als Unrecht leiden, Zur Begründung moralischen Handelns im platonischen „Gorgias“, in: ZPhF 39, 1985, S. 504ff.

Eine gute Handlung ist eine Handlung, die im Interesse des Handelnden liegt, ihm von Vorteil ist, sein Wohl befördert. So erscheint τὸ ἀγαθόν als „Nützliches“ (λυσιτελέες), als „Zuträgliches“ (συμφέρον), als „Daseinshilfe Bringendes“ oder „im Dasein Erhaltendes“ (ὠφέλιμον).³⁰¹ Mit dieser Erklärung gewinnt also die These (1) einen Gesichtspunkt des eigenen Interesses, Vorteils oder Wohlfühlens.

Zu (2): Unrecht tun ist hässlicher (αἴσχιον) als Unrecht leiden. αἴσχιον ist der Komparativ von αἴσχος. Der Gegensatz von αἴσχος ist καλός. Das Wort καλός und τὸ καλόν wird in der Antike zwar mit verschiedenen Aspekten, aber meistens in einem ästhetischen oder moral-politischen Sinne verwendet.³⁰² Das Wort καλός und τὸ καλόν meint etwas, was aus einer bestimmten Perspektive anderem vorzuziehen ist. In Anwendung auf menschliche Handlung haben αἴσχος und καλός zwar nicht immer, aber doch oft eine moralische Bedeutung. Eine „schöne“ oder „hässliche“ Handlung besteht darin, dass eine Handlung anderen möglichen Handlungen unter moralischen Perspektiven vorzuziehen oder zu verwerfen ist. Die moral-politische Verwendung von καλός oder „καλοκάγαθια“, oder „καλὸν κἀγαθόν“ wird als Gerechtigkeit bezeichnet.³⁰³

³⁰¹ Vgl. Ritter, J., Historisches Wörterbuch der Philosophie III, Basel, 1974, S. 938 – 939; Vgl. Snell, B., Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Göttingen 1980, S. 223 – 224. Vgl. Wieland, W., Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1982, S. 166. Er zeigt hier, dass der Begriff von dem Guten und dem Nützlichen austauschbar und gleichbedeutend ist. Stemmer, 1985, S. 502.

³⁰² Vgl. Ritter, J., Historisches Wörterbuch der Philosophie VIII, Basel, 1992, S. 1343.

³⁰³ Vgl. Ritter, 1992, S. 1344. „In seinen (sc. Sokrates) Überlegungen zum Kunst-Schöne (Zusammensetzung schöner Teile, Nachahmung psychologischer Zustände und moralischen Auffassung Qualitäten) sowie seiner streng moralischen Auffassung der καλοκάγαθια als Gerechtigkeit bleibt er weitgehend der Tradition verhaftet“. Vgl. Classen, C. J., Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens, München 1959, S. 138- 150. Vgl. Stemmer, 1985, S. 501.

Mit dieser Erklärung gewinnt also die These (2) einen moral-politischen Gesichtspunkt. Die These (1) und (2) lautet also: Während Unrecht in Hinsicht auf Moral verwerflich ist, ist es in Hinsicht auf das eigene Interesse vorteilig. Diese These des Polos liegt damit im Konflikt zwischen Moral und Eigeninteresse und im Zweifelsfalle, entscheidet er sich für sein eigenes Interesse.³⁰⁴

Seine Lobpreisungen des Tyrannen Archelaos beruhen deswegen auf Vorteil und Eigeninteresse. Es ist aber unbestimmt, ob er nur meint, moralisches Handeln stehe in manchen Fällen im Widerspruch zu den Eigeninteressen des Handelnden.

Ist Polos ein Immoralist? Mit seiner These (2) verfügt er über Kriterien, die Unterscheidung „moralisch“ und „unmoralisch“ anzuwenden. Er anerkennt zwar nicht den auf dem Wissen gründenden Moralbegriff, aber er neigt nicht zu der allgemeinen Moralvorstellung seiner Zeit.³⁰⁵ Er verwendet aber „das Schöne (τὸ καλόν)“ nur deskriptiv und entfernt seinen gewöhnlichen normativen Gehalt; er weiß zwar, was man im Allgemeinen „das Schöne (τὸ καλόν)“ nennt, und er nennt es selber so; aber es so zu nennen, bedeutet für

³⁰⁴ Thrasymachos stellt die ähnliche Ansicht wie Polos vor, dass Unrecht unmoralisch, aber nützlich, gerechtes Handeln dagegen moralisch, aber unnützlich sei. Er bezeichnet also Moral (τὸ δίκαιον) als „ein fremdes Gut“ (ἀλλότριον ἀγαθόν). Vgl. Platon, *Politeia*, 343 c, 348 e.

³⁰⁵ Vgl. Platon, *Gorgias*, 475 d. Polos ist also kein „Immoralist“, der es unterlässt, moralische Urteile zu fällen. Vgl. Adkins, A. W. H., *Merit and Responsibility; A Study in Greek Values*, Oxford 1969, S. 266 – 267. „He clearly wishes to advocate injustice: acknowledging the existence of the new moral use of *aischron*, he opposes to it the real values of *kakon*, thereby intimating his intention of pursuing the *agathon*, benefit to oneself, of committing injustice, and disregarding the fact that such action may be held to be *aischron* as unimportant”.

ihn nicht die Empfehlung, es zu tun, sondern nur die Information, dass die allgemein akzeptierten Vorzugskriterien erfüllt sind.³⁰⁶

Er beruft sich mehrfach lediglich auf die allgemeinen Vorstellungen der Menge, um seine eigene These, Unrecht tun ist besser, aber hässlicher als Unrecht leiden, zu beweisen.³⁰⁷ Die Berufung des Polos auf die allgemeinen Vorstellungen der Menge ist allerdings kein Fehler, sie zeigt aber, dass er als ein Rhetoriker unfähig ist. Abgesehen von dem Beispiel des Archelaos nennt er kein weiteres Beispiel, um zu beweisen und zu überzeugen. Er tritt nämlich im „Gorgias“ eher provozierend als überzeugend auf. Darüber hinaus übernimmt Kallikles die These von Polos und mit seinen eigenen Argumentationen will er dies Thema weiter vertiefen.

³⁰⁶ Vgl. Adkins, 1960, S. 267 – 268. “Polus, in fact, reflects in his person the confusion of values existing in Athens at this period. The evaluation of kakon and aischron on which he proposes to act entails that aischron be for him a term of very little emotive value henceforth”. Die ähnliche Ansicht behauptet Stemmer, 1985, S. 503.

³⁰⁷ Vgl. Platon, Gorgias, 470 c, 471 c – d, 473 e, 474 c, 475 d.

3-4. Die Lehre vom Recht des Stärkeren bei Kallikles

3-4-1. Antithese Nomos-Physis

Die Auseinandersetzungen zwischen Kallikles und Sokrates bestehen den schärfsten Kampf zwischen dem sich auf der Natur ruhenden Recht der Stärkeren und der wahren Philosophie. Kallikles fängt mit dem Reden an: „Wenn das dein Ernst ist, und wenn das wahr ist, so ist das Leben von Leuten wie wir auf den Kopf gestellt“.³⁰⁸ Sokrates erwidert aber ernsthaft spielend, dass Kallikles es nicht mit ihm allein zu tun habe, sondern mit einer den Einzelnen übergreifenden Macht, also der Philosophie.³⁰⁹

Durch falsche Scham³¹⁰ seien nach der Ansicht des Kallikles sowohl Gorgias als auch Polos dahin geführt worden, anders zu reden, als sie gedacht hätten.

³⁰⁸ Platon, Gorgias, 481 c.

³⁰⁹ Platon, Gorgias, 482 a.

³¹⁰ Kobusch bezeichnet den Begriff der Scham als ein „Leitmotiv“ des Dialogs. „Das Ende der drei Gespräche des Sokrates mit Gorgias, Polos und Kallikles ist jeweils durch das Schamgefühl bedingt, wenngleich in verschiedener Weise. ... Nun will Platon durch diese Figur (sc. des Kallikles) gerade zeigen, dass die Position der absoluten Schamlosigkeit, die keinen Respekt vor irgendwelchen Gesetzen der Moral oder Rechtes zeigt, zum Gespräch im Sinne philosophischer Dialektik unfähig macht“. Ferner wolle Platon dadurch „die Verlogenheit der athenischen „Scham-Kultur“ aufzeigen und ihre soziale Hypokrisie und falsche Moral bloßstellen“. Vgl. Kobusch, 1996, S. 50-53.

So sei er absolut nicht damit einverstanden, wenn Polos zugestanden habe, dass Unrecht tun hässlicher als Unrecht leiden ist.³¹¹

Kallikles stellt dem ethischen Angriff des Sokrates auf die Rhetorik als erster unter ihren Verteidigern eine eigene Wahrheit entgegen. Er nimmt damit die Auseinandersetzung über die Rhetorik als Mittel des „Willens zur Macht“ wieder auf, die Sokrates durch seine wahre politische Philosophie ins Moralische zu seinen Gunsten gewandt hatte.

Kallikles nimmt sein Rechtsdenken der Macht nicht wie Polos naiv als die allgemeine Meinung der Menge, sondern sucht ihm eine tiefere Begründung zu geben, indem er die Begriffe νόμος und φύσις scharf auseinander hält. Er geht aus von der sophistischen Unterscheidung des Gerechten im Sinne der Konvention und des Gesetzes, und des Gerechten im Sinne der Natur. Er wirft Sokrates vor, dass er diese beiden Bedeutungen des Begriffes „gerecht“ nach Belieben miteinander vertausche und seine Redenpartner dadurch in die Lage bringe, sich selbst zu widersprechen.³¹² Von Natur ist hässlich alles, was ein größeres Übel ist, also das Unrechtleiden, nach dem Gesetz ist aber das Unrecht tun hässlich.³¹³

Nach seiner Ansicht ist νόμος, die durch die Konvention entstandene Satzung, kein geeigneter Maßstab, um menschliches Handeln zu beurteilen, denn der νόμος ist dem eigentlichen Maßstab, der φύσις, entgegengesetzt (ως τὰ

³¹¹ Platon, Gorgias, 482 d. „ἔγωγε κατ’ αὐτὸ τοῦτο οὐκ ἄγαμαι Πῶλον, ὅτι σοὶ συνεχώρησεν τὸ ἀδικεῖν αἴσχιον εἶναι τοῦ ἀδικεῖσθαι“

³¹² Platon, Gorgias, 482 e. „σὺ γὰρ τῷ ὄντι, ὃ Σώκρατες, εἰς τοιαῦτα ἄγεις φορτικά καὶ δημηγορικά, φάσκων τὴν ἀλήθειαν διώκειν, ἃ φύσει μὲν οὐκ ἔστιν καλὰ, νόμῳ δέ“

³¹³ Platon, Gorgias, 483 a.

πολλά δὲ ταῦτα ἐναντί' ἀλλήλοις ἐστίν, ἢ τε φύσις καὶ ὁ νόμος) (482 e).

Kallikles lehnt den νόμος ab, weil der νόμος nichts anderes als eine Vereinbarung der Schwachen ist, die in der Absicht getroffen werde, die Stärkeren zu binden und an ihrer Überlegenheit (τὸ πλεονεκτεῖν) zu hindern. Die Schwachen haben sich den νόμος lediglich in ihrem Interesse gegeben. Sie fürchteten, von den Stärkeren übervorteilt zu werden, und das Gefühl ihrer Schwäche hat sie veranlasst, τὸ πλεονεκτεῖν (die Überlegenheit) für αἰσχρὸν καὶ ἄδικον (hässlich und ungerecht) zu erklären und sich Gleichberechtigung zum Ziel zu setzen. Kallikles stellt nämlich hier eine „νόμος-feindliche Vertragstheorie“ dar³¹⁴ und er nennt auch in 492 c „τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων (widernatürliche Verträge des Menschen)“.

Die Gesetzgeber sind bemüht, ihrer Schwäche abzuweichen, und vereinbaren deshalb die νόμοι. Allerdings versuchen sie keineswegs, gegenseitige Übergriffe zu unterbinden, sondern sich vor der Gewalt eines anderen, des Stärkeren, zu schützen. Auf diese Weise sondert Kallikles den Stärkeren aus der Gemeinschaft der übrigen Menschen ab und lässt nicht alle Menschen an der besagten vertraglichen Übereinkunft teilnehmen.³¹⁵

³¹⁴ Vgl. Hoffmann, 1997, S. 402 – 403. Vgl. Kriegbaum, S., Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen, Paderborn 1913, S. 4 n. 2. Sprute, 1989, S. 65-66.

³¹⁵ Platon, Gorgias, 483 b – c. „ἀλλ' οἴμαι οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἀνθρώποι εἰσιν καὶ οἱ πολλοί. πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον τοὺς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν· ἐκφοβοῦντες τοὺς ἐρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλέον ἔχωσιν, λέγουσιν ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκτεῖν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν· ἀγαπῶσι γὰρ οἴμαι αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσιν φαυλότεροι ὄντες“.

Genauso wie die Ansicht des Kallikles über die νόμοι fasst Glaukon in seiner Rolle als „advocatus diaboli“ im Politeia II die Kritik an den νόμοι.³¹⁶ Von Natur aus sei das Unrecht ein Gut, das Unrecht leiden aber ein Übel. Wer beides erfahren habe und zu schwach sei, auf Dauer Unrecht im Sinne des konventionellen Nomos zu tun, nur dem erscheine es vorteilhaft, eben dieses Gesetz, das das Unrecht als solches zu allererst bezeichnet, per gegenseitigen Vertrag der Schwächeren gegen die Stärkeren zu begründen. So sei das Gesetz durch Verträge entstanden, die festlegten, was gerecht sei.

Die Schwachen entschließen sich, Gesetze zu vereinbaren, nicht nur, um sich vor dem „Mehr-haben-wollen“ (πλεονεξία) Stärkerer zu schützen, sondern auch, sind sie selbst in der Lage, sich über die anderen zu erheben. Sie versuchen einen Weg für ihre eigenen Interessen gegen die Stärkeren gemeinsam zu finden. Die νόμοι ergeben sich nach den Vorstellungen des Kallikles und Glaukon nämlich bloß aus der Vereinbarung der Schwächeren nicht nur zur Selbstverteidigung, sondern auch zum Gleich-haben-wollen. Das Ideal der Gleichheit ist das Ideal der Menge, die zufrieden ist, wenn nur keiner mehr hat als der andere.³¹⁷

Die Kritik an dem Begriff νόμος bei Kallikles wird nicht nur auf den politischen Bereich oder auf die Bedeutung des politischen Gesetzes eingeschränkt. Wenn Kallikles den νόμος-Begriff als den bloßen Vertrag der

³¹⁶ Vgl. Platon, Politeia, 358 e – 359 b. Vgl. Kaerst, 1968, S. 77: Dagegen meint Menzel, dass Kallikles den Vertrag nicht im Auge hat. „Wenn aber Kaerst meint, dass in den Ausführungen von Kallikles und Glaukon (den er mit Thrasymachos verwechselt) die ursprünglichen Grundzüge einer Vertragstheorie durchscheinen, gleichsam daraus rekonstruiert werden können, einer Sozialkontraktstheorie, welche von der wesentlichen Gleichheit aller Menschen ausgeht, so vermag ich dem nicht zuzustimmen“. Vgl. Menzel, 1922/23, S. 23-24.

³¹⁷ Vgl. Jeager, 1973, S. 716.

Schwächeren behauptet und den Satz „diejenigen, die die Gesetze festlegen“ (οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους) im Gorgias, 483 b 6-7 formuliert, stellt er die politische Seite des νόμος in den Vordergrund und versteht ihn primär als „das positive Gesetz“.³¹⁸

Kallikles kritisiert offenbar νόμος nicht nur als „positiv-politisches Gesetz“, sondern auch als „allgemein anerkannte moralische Grundsätze“, wie z. B. im 483 a 7-8, wo Kallikles das Unrechtleiden als Zeichen einer sklavischen Haltung vorstellt. Da zudem jedes Gesetz in allgemeine Moralvorstellungen und Konventionen der jeweiligen Gesellschaft eingebettet ist, kann man νόμοι doch problemlos als Teil der gesamten Konvention zuordnen. So betrachtet Kallikles den νόμος als „die Summe menschlicher Übereinkünfte, die von Natur bestehenden Unterschiede zwischen den Menschen aufheben und einebnen“ zu wollen.³¹⁹

³¹⁸ Vgl. Platon, Gorgias, 483 c 8-10, 484 a 5-7; Hoffmann, 1997, S. 124; Kriegbaum versteht den Begriff νόμος bei Kallikles als „das positive Gesetz“. Nach seiner Ansicht kämpft „Kallikles gegen alles, was die Menschen gegenüber dem starken Individuum als Norm des Handelns aufgestellt haben, mag dies nun, um mit Aristoteles (Rhet. I, 13, 1373 b 4) zu reden, der ἄγραφος νόμος (im engeren Sinn) oder der γεγραμμένος sein“. Darüber hinaus meint Kriegbaum, dass Kallikles' Nomoskritik zu allen anti-demokratischen Regeln und Gesetzen kommt. Kriegbaum meint: „Dass Ansichten, wie sie Kallikles vertrat, tatsächlich weitere Verbreitung finden konnten, zeigen auch die von Thukydides wiederholt erwähnten geheimen oligarchischen Klubs, wie überhaupt die in der Geschichte jener Zeit nie aufhörenden und sich immer wieder zeigenden antidemokratisch-oligarchischen Umtriebe, die sich gewiß in ihrer Wurzel mit den Tendenzen des Kallikles berührt haben. ... Es ist so auch die Vermutung nicht ausgeschlossen, dass Kallikles selbst einem solchen Klub angehörte“. Vgl. Kriegbaum, 1913, S. 39-41.

³¹⁹ Vgl. Hoffmann, 1997, S. 125. Nestle versteht den νόμος-Begriff von Kallikles nicht nur als „das geschriebene Gesetz, das positive Recht, sondern auch als die von den Griechen mit ehrfürchtiger Scheu befolgten „ungeschriebenen Gesetze“, das große Gebiet der Sitte und des Herkommens“. Vgl. Nestle, 1942, S. 340.

Im Gegenteil zum νόμος betrachtet Kallikles die φύσις als einzigen Maßstab, um menschliches Handeln zu beurteilen. Da die φύσις für Kallikles dem νόμος als einem unhaltbaren Maßstab entgegensteht, muss sie ihm notwendigerweise übergeordnet sein.³²⁰ Diesen Vorrang der φύσις behauptet Kallikles, indem er aus ihr ein eigenes Naturrecht ableitet, nach dem es dem Besseren und Fähigeren zustehe, „mehr zu haben“ (πλέον ἔχειν) als der Geringere und Schwächere und über diesen zu „herrschen“ (ἄρχειν).³²¹

³²⁰ Platon verwendet in seinem Dialog „Kratylos“ die Antithese von Nomos und Physis erstmals ganz umfänglich. Hinsichtlich der Richtigkeit der Benennungen (ὀνόματος ὀρθότητα) lassen sich zwei Positionen beziehen. Die erste lautet: Ein Jegliches von allem Seienden trägt die richtige Benennung von Natur aus, weil die Dinge an sich selbst ein feststehendes, i. e. unwandelbares Wesen haben (ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστω τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν). (Kratylos, 383 a) Demgegenüber behauptet die Opposition, dass die Richtigkeit der Namen auf Vertrag und Übereinkunft beruht (ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ συνθήκη καὶ ὁμολογία). (Kratylos, 384 d) Wahrscheinlich begründet sich diese Position auf den homo-mensura-Satz von Protagoras. (383 a – 386 a) Diese Antithese von Nomos und Physis löst Platon unter Rückgriff auf die Ideenlehre: Die Sprache, die als rein menschliche auf Nomos beruht, muss auf das wahre Wesen der Dinge, i. e. Physis in den Ideen achten, und der Sprachschöpfer muss die Idee der richtigen Bezeichnung als des von Physis angemessenen Organs der Verlautbarung berücksichtigen, um die natürliche Richtigkeit der Benennung zu erreichen. (Kratylos, 389 c; 391 a) Schmitz meint: Was zutreffenderweise „das Gerechte“ genannt wird, bestimmt die Natur. Platon sei ein Anhänger dieser Auffassung, indem er behauptet, der gerechte Staat sei nicht einem Vertrag zu verdanken, sondern er müsse als von Natur aus betrachtet werden. Den Anhängern der Physis geht es also darum, die zutreffende Berufung auf die Natur zu finden. Eben diese Auseinandersetzung führt Platon mit Kallikles und Thrasymachos. Ziel der Debatte ist es, die Naturgesetzlichkeit des Politischen aufzudecken, um ihr sodann legislativ gerecht zu werden. Vgl. Schmitz, H-G., Physis versus Nomos: Platons politiktheoretische Auseinandersetzung mit Kallikles, Thrasymachos und Protagoras, in: ZPhF 42, 1988, S. 574 – 575.

³²¹ Platon, Gorgias, 483 d. „οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν“.

Nach der φύσις ist alles Tun und Erlauben nur so weit gut, als es nützlich ist. Für den Stärkeren ist daher alles hässlicher, was auch schlechter ist, so das Unrechtleiden (φύσει μὲν γὰρ πᾶν αἴσχιόν ἐστιν ὅπερ καὶ κάκιον, τὸ ἀδικεῖσθαι) (483 a). Das Unrechtleiden ist für einen Mann kein annehmbarer Zustand, sondern nur für die Sklaven, die weder sich noch anderen helfen können, weil sie von Natur aus nicht die Kraft dazu.

Ebenso wie Kallikles den νόμος-Begriff als allgemeine Moralvorstellungen und Konventionen versteht, wird der φύσις-Begriff von ihm nicht nur auf den politischen Bereich eingeschränkt. Indem Kallikles für den Besseren und den Stärkeren (ἀμείνω κρείττω) die Herrschaft (ἄρχειν) und allgemeine Überlegenheit (πλέον ἔχειν) fordert, eröffnet er dem Stärkeren zwar das politische Wirkungsfeld, schließt aber mit dem allgemeinen „mehr haben“ (πλέον ἔχειν) die Überlegenheit in anderen Bereichen menschlicher Betätigung nicht aus. Er fordert also generell die politische und die unpolitische Überlegenheit des κρείττων.³²²

Kallikles verweist zur Begründung seiner Theorie von φύσει δίκαιον auf das Leben der Tiere und zugleich auch auf das Leben der Menschen in allen Städten und Völkern, wo überall der Stärkere über den Schwächeren herrsche (483 d 3-7).³²³ Damit bezeichnet er einerseits den φύσις-Begriff als den einer umfassenden „kosmischen Natur“, weil sein φύσει δίκαιον auf dem Leben der Tiere beruht. Da er dabei aber das Recht des Stärkeren mehr fordert als empirisch begründet, fungiert bei ihm die kosmische Natur als höheres Prinzip und überschneidet sich mit dem abstrakten φύσις-Begriff, der das

³²² Vgl. Platon, Gorgias, 483 c ff. Hoffmann, 1997, S. 124.

³²³ Platon, Gorgias, 483 d. „δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν“.

Wesen schlechthin bezeichnet. Dieser Sinn ergibt sich zwangsläufig deshalb, weil die bloße Tatsache, dass im Bereich der Natur das Recht des Stärkeren gilt, noch keinen hinreichenden Grund für den Menschen darstellt, sich ebenfalls so zu verstehen. Also geht Kallikles ohne Zweifel ursprünglich von dem kosmischen φύσις-Begriff aus.

Wie oben gesagt, beruht die Überlegenheit (πλέον ἔχειν) des Stärkeren bei Kallikles auf dem φύσις-Begriff. Diese Überlegenheit der Stärkeren ergibt sich allein aus der menschlichen Natur, d. h. natürlichen Begabung des Menschen (φύσιν ἰκανὴν γένηται ἔχων ἄνθρωπος).³²⁴ Während Kallikles den Nomos für die jeweils gültigen allgemeinen Konventionen, also für den unhaltbaren Maßstab, hält, enthält sein φύσις-Begriff ein höheres Prinzip. Deswegen muss Kallikles zusätzlich begründen, dass die Menschen sich nach diesem Recht verhalten sollen. Er fordert also das Sollen an, das als dem Nomos überlegene Vorschriften der Natur, als Naturrecht zu befolgen ist.³²⁵

³²⁴ Vgl. Platon, Gorgias, 484 a.

³²⁵ Soll-Sätze lassen sich im Allgemeinen nicht empirisch begründen. Sie haben ihre Grundlage in einem höheren Prinzip. Das Naturrecht des Stärkeren bei Kallikles ist ein solches. Salomon meint: „Was die Natur zeigt, das ist nicht nur, sondern das soll sein. Was ist, ist vernünftig“. Salomon, 1911, S. 153. Menzel meint gleich wie Salomon: „Dieser Naturbegriff des Kallikles entbehrt durchaus jenes Charakterzuges, welcher sonst bei der Antithese Physis-Nomos vorherrscht, nämlich des Vernünftigen gegenüber dem Konventionellen, eines höheren Maßstabes zur Beurteilung des positiven Rechts“. Menzel, 1922/23, S. 21. Diese Deutung mag zunächst wie eine philosophische Überfrachtung der Thesen des Kallikles wirken. Doch indem Kallikles dem Nomos als Inbegriff der Konvention und des Scheins die Physis entgegensetzt und auf diese ein eigenes δίκαιον gründet, legt er eindeutig den „sog. Philosophischen Physis-Begriff“ zugrunde. Vgl. Heinemann, 1945, S. 93ff. und auch Hoffmann, 1997, S. 145. Die Behauptung von Kerferd ist folglich richtig, dass Kallikles kein Immoralist ist, wenn er das Naturrecht nicht als „Sein“ sondern als „Sollen“ versteht. „It involved the rejection of conventional right in favour of natural right as something claimed to be higher, better and morally superior. Secondly in appealing to what happens in nature Callicles is not guilty of arguing that simply because it happens that way in nature it is

Kallikles meint also nicht, den Stärkeren als den jeweils tatsächlich Herrschenden und Überlegenen zu bestimmen. Vielmehr fordert er nur die Entgegenstellung der konventionellen Rechtsvorstellungen an. Das Naturrecht des Kallikles besteht also nur darin, dass der Stärkere „mehr haben“ (πλέον ἔχειν) **soll** als die Schwächeren, oder der Stärkere **soll** herrschen, weil er in Staatsangelegenheiten verständiger ist.³²⁶

Unter „Naturrecht“ versteht man im Allgemeinen das System rechtlicher Normen, die für alle Menschen als Vernunftwesen, auch ohne und im Konfliktfalle sogar gegen alle positiven, insbesondere staatlichen Gesetze und Weisungen, überall und jederzeit verbindlich sind.³²⁷ Wenn im Allgemeinen jeder Naturrechtsbegriff und im Besonderen der moderne eng mit dem jeweiligen Moralverständnis verbunden ist, z. B. wie Höhle Naturrecht als eine echte Teilmenge moralischer Normen bezeichnet³²⁸, ist

therefore better, in other words he is not guilty of simply reducing “ought” to “is” as the answer to the question what is right. Plato’s language is clear and careful. The evidence from what happens is evidence that clear thinking people have come to judge that what is right by nature is superior to “our” laws. It is the nomos or norm of nature because it is what nature prescribes”. Kerferd, G. B., *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden 1981, S. 118. Die Behauptung von Dodds stimmt mit Kerferd überein. Er meint: “for Callicles believes that to obey the law of nature is not only profitable but right. But the praise is justified: the affirmation of the individual’s “natural right” against a hypocritical society has a superb rhetorical vigour which springs from deep feeling”. Vgl. Dodds, 1959, S. 266-267.

³²⁶ Platon, *Gorgias*, 491 c–d. Ἀλλ’ εἴρηκά γε ἔγωγε τοὺς φρονίμους εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα καὶ ἀνδρείους. τούτους γὰρ προσήκει τῶν πόλεων ἄρχειν, καὶ τὸ δίκαιον τοῦτ’ ἐστίν, πλέον ἔχειν τούτους τῶν ἄλλων, τοὺς ἄρχοντας τῶν ἀρχομένων. Vgl. Hoffmann, 1997, S. 130.

³²⁷ Vgl. Ilting, K. -H., *Naturrecht und Sittlichkeit*, Stuttgart 1983, S. 35.

³²⁸ Höhle, V., *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München 1994, S. 249.

das Naturrecht des Kallikles immoralisch. Kallikles fasst die Menschheit von Natur aus als Ungleichheit auf. Er verkennt die im Wesentlichen gleichartige geistige und soziale Natur des Menschen.³²⁹

Wenn man Moral hingegen als System von Sollenanforderungen, die auf einem höheren Prinzip fußen, annimmt, lässt sich das Naturrecht des Kallikles mit einigem Recht als Moral bezeichnen. Auch muss man das antike Naturrecht von dem späteren Naturrecht unterscheiden, das den Menschen von Natur aus mit gewissen Rechten, Menschenrechten (z. B. prinzipielle Gleichheit und gegenseitigen Respekt der Menschen usw.) ausgestattet denkt.

Zu Beginn der Entwicklung des Naturrechts haben die Sophisten keine vorgeblich von Natur aus bestehenden Rechte postuliert, sondern bestimmte Verhaltensweisen, die ihrer Meinung nach naturgemäß waren, als von Natur gerecht bezeichnet. Die sophistische Lehre vom Naturrecht ist daher im Gegensatz zu neuzeitlichen Naturrechtstheorien keine Theorie der subjektiven natürlichen Rechte der Menschen, sondern eine Verhaltenslehre unter dem Aspekt des von-Natur-Richtigen oder Gerechten.³³⁰

³²⁹ Verdross-Drossberg, 1948², S. 53. Shorey versteht die Position des Kallikles als „the most eloquent statement of the immoralist’s case in European literature“. Vgl. Shorey, P., *What Plato said*, Chicago 1968, S. 154. Klosko versteht auch die Position des Kallikles als die eines Immoralisten. „The heart of Callicles’ doctrine of immoralism is presented in the incomparably vigorous passage from 483b-484c“; Klosko, 1984, S. 126.

³³⁰ Auch muss man das antike Naturrecht von dem späteren Naturrecht unterscheiden, das den Menschen von Natur aus mit gewissen Rechten, Menschenrechten (z. B. prinzipielle Gleichheit und gegenseitigen Respekt der Menschen usw.) ausgestattet denkt. Zu Beginn der Entwicklung des Naturrechts haben die Sophisten keine vorgeblich von Natur aus bestehenden Rechte postuliert, sondern bestimmte Verhaltensweisen, die ihrer Meinung nach naturgemäß waren, als von Natur gerecht bezeichnet. Die sophistische Lehre vom Naturrecht ist daher im Gegensatz zu neuzeitlichen Naturrechtstheorien keine Theorie der subjektiven natürlichen Rechte der Menschen, sondern eine Verhaltenslehre unter dem Aspekt des von Natur Richtigen

Die Annahme ist folglich wahrscheinlich, dass die Auffassung des Kallikles über das Naturrecht der Kontrast ist zwischen einer radikalen Absage an die überlieferten moralisch-politischen Anschauungen einerseits und einem unbeirrbar Festhalten daran, dass gegenüber der Vielfalt positiver Normen eine unveränderliche Grundlage des Rechts zu suchen und in der Natur des Menschen als eines Lebewesens zu finden ist.³³¹

oder Gerechten. Vgl. Sprute, 1989, S. 56 und Roßner, 1998, S. 184. Ebenso wenig stellt Kallikles ein wissenschaftliches modernes Naturgesetz auf. Dodd meint: „Callicles’ coinage is not to be confused either with „natural law“ in the Stoic sence (the term seems to be first used in that way by Aristotle, Rhet. 1373 b 6) or with the modern scientist’s „laws of Nature“, which are simply observed uniformities. Callicles’ “law of Nature” is not a generalization about Nature but a rule of conduct based on the analogy of “natural”behaviour”. Dodd, 1959, S. 268. Dazu vgl. Guthrie, W.K.C., A History of Greek Philosophy III, Cambridge 1969, S. 104. Dagegen meint Wolf: “In der Auffassung der φύσις, wie Kallikles und die übrigen Spätsophisten sie lehrten, lag also bereits der philosophische Ansatz zu einer empirisch-kausalen, mechanischen Naturbetrachtung. Der νόμος φύσεως des Kallikles ist zwar noch nicht dasselbe, wie ein modernes Naturgesetz, aber sein geistiger Ursprung“. Wolf, 1952, S. 125.

³³¹ Vgl. Ilting, 1983, S. 39-40. Kerferd meint: “it is probable that Plato here features the development of Callicles’ doctrine in the direction of the maximum gratification of all desires not so much in order to discredit Callicles’ position, but rather to give himself an opportunity to say where he himself parted company with Callicles. For Plato in fact agreed with Callicles in wishing to get away from conventional justice in order to move to something higher.” Kerferd, 1981, S. 119. Und auch Untersteiner, M., The Sophists, Oxford 1954, S. 331, meint: „Callicles is not a destroyer of all morals, but a man who has his own ethical ideal to defend; he aims at a reversal of values of life, not at their annihilation”.

3-4-2. Das Naturrecht des Stärkeren

Kallikles entscheidet sich für die Anerkennung eines Naturrechts, er spricht davon, dass es von Natur aus gerecht ist und dem Gesetz der Natur gemäß (κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου) entspricht, wenn der Stärkere mehr hat (ἡ δέ γε οἶμαι φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χειρόνος πλεον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου).³³²

Um von seiner Begründung des Naturrechts zu überzeugen, nennt Kallikles weiter zwei Beispiele. Xerxes' Vorgehen gegen die Griechen und auch das von dessen Vater Dareios auf seinem Zuge gegen die Skythen bezeichnet Kallikles als Handlungen, die die Schwächeren als „ungerecht“ bezeichnen, die aber nach dem Gesetz der Natur „gerecht“ sind (ἐπεὶ ποίω δικάω χρώμενος Ξέρξης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἐστράτευσεν ἢ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπὶ Σκύθας) (483 d).³³³ Man könnte die Frage stellen, warum Kallikles die

³³² Platon, Gorgias, 483 c.

³³³ Nach Bruns enthält dieser Hinweis des Kallikles „eine geschichtsphilosophische Theorie“. „Diese Worte exemplificiren nicht mehr an einem beliebig herausgegriffenen historischen Beispiel die Lehre, dass die Befriedigung der Lust das Ziel des menschlichen Lebens sei, sondern sie beinhalten eine klare geschichtsphilosophische Theorie. Sie geben in der Tat die Norm an, nach welcher man historische Größen zu beurteilen habe. Und auffallender Weise: dieser Sophist urteilt nicht nach dem Erfolge. Die gerühmten Unternehmungen des Xerxes und Dareios sind resultatlos verlaufen. Was dem Kallikles bei ihnen imponiert, ist also nichts Anderes als die rücksichtslose von allen sittlichen Bedenken freie Durchführung rein egoistischer Pläne im großen Stile. ... Den Wert der Menschen zu taxieren, genügen seine Errungenschaften nicht; seine Pläne können aus äußeren Gründen scheitern. Deshalb hat man nach den Intentionen, die er verfolgt, zu fragen, und wo diese vollkommen selbstsüchtig im großen Stile sind, ist eine wahre Größe der geschichtlichen Persönlichkeit anzuerkennen“. Bruns, I., Das Literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten

beiden gescheiterten Perserkönige als Beispiel nennt. Es ist wahrscheinlich, dass Kallikles die Perserkönige nur als einen Beweis der Anwendung des „Naturrechts des Stärkeren“ anführt, ohne dass sie sich wirklich als Stärkere erwiesen haben.³³⁴ Folglich bezeichnet Kallikles in diesem Sinne keinen von beiden als wirklichen Stärkeren, sondern stellt nur fest, sie hätten dem Gesetz der Natur gemäß gehandelt (ἀλλ’ οἶμαι οὗτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου ταῦτα πράττουσιν) (483 e).

Auch auf ein Pindarwort, das vom Raub der Rinder des Geryoneus durch Herakles handelt, sucht Kallikles seine Lehre zu stützen. So sagt er in 484 b-c:

δοκεῖ δέ μοι καὶ Πίνδαρος ἅπερ ἐγὼ λέγω ἐνδείκνυσθαι ἐν
τῷ ᾄσματι ἐν ᾧ λέγει ὅτι

νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων·

Jahrhundert vor Christi Geburt; Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung der Alten, Hildesheim 1961, S. 63-64. Gegen diese Ansicht von Bruns führt Kriegbaum an: „Ob man tatsächlich dem Kallikles diese geschichtsphilosophische Theorie von der Beurteilung der Persönlichkeit nach ihren Intentionen und nicht nach ihrem Erfolge unterlegen darf, weiß ich nicht. Denn einerseits handelt es sich an der betreffenden Stelle in Gorgias für Kallikles doch lediglich um einen Beleg der Behauptung, dass nach dem Naturrecht überall der Stärkere berechtigt sei, den Schwächeren zu überfallen und ihm sein Hab und Gut zu nehmen, andererseits scheint eben Kallikles doch vor allem „dem Erfolge gehuldigt“ zu sein, wenn er 491 b sagt: ... ἱκανοὶ ὄντες ἃ ἂν νοήσωσιν ἐπιτελεῖν ...“. Vgl. Kriegbaum, 1913, S. 11 n. 3.

³³⁴ Vgl. Hoffmann, 1997, S. 129 und S. 129 n. 57. „Auch wenn deren Scheitern im Text keine Rolle spielt, so wird sich doch jeder zeitgenössische Leser gefragt haben, ob die Perserkönige angesichts ihrer Misserfolge wirklich als ‘Stärkere’ in Anspruch genommen werden können“.

οὗτος δὲ δῆ, φησίν, —

ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον
ὑπερτάτα χειρὶ· τεκμαίρομαι
ἔργοισιν Ἡρακλέος, ἐπεὶ — ἀπριάτας —

λέγει οὕτω πως — τὸ γὰρ ἄσµα οὐκ ἐπίσταμαι — λέγει δ’
ὅτι οὔτε πριάμενος οὔτε δόντος τοῦ Γηρυόνου ἠλάσατο τὰς
βοῦς, ὡς τούτου ὄντος τοῦ δικαίου φύσει, καὶ βοῦς καὶ τᾶλλα
κτῆµατα εἶναι πάντα τοῦ βελτιονός τε καὶ κρείττονος τὰ τῶν
χειρόνων τε καὶ ἡττόνων.³³⁵

Wie oben unter „2-1. „νόμος βασιλεύς“ von Hippias im „Protagoras“ 337 c 6 – 338 b 1“ ausführlich dargestellt wird, stimmt νόμος von Pindar in keiner Weise mit dem „Naturrecht“ des Kallikles überein. Die Weltanschauung von Pindar war weit davon entfernt, der rohen Gewalt das Wort zu reden, und dass

³³⁵ Ferner hat Platon Pindar in Nomoi III, 690 b-c und Nomoi IV, 714 e – 715 a genannt, wo er vom Naturrecht als dem Recht des Stärkeren über den Schwächeren geredet hat.

ΑΘ. Καὶ πλείστην γε ἐν σύμπασι τοῖς ζώοις οὔσαν καὶ κατὰ φύσιν, ὡς ὁ
Θηβαῖος ἔφη ποτὲ Πίνδαρος. τὸ δὲ μέγιστον, ὡς ἔοικεν, ἀξίωμα ἔκτον ἂν
γίγνοιτο, ἔπεσθαι μὲν τὸν ἀνεπιστήμονα κελεῦον, τὸν δὲ φρονοῦντα
ἡγεῖσθαι τε καὶ ἄρχειν. καίτοι τοῦτό γε, ὃ Πίνδαρε σοφώτατε, σχεδὸν οὐκ
ἂν παρὰ φύσιν ἔγωγε φαίην γίγνεσθαι, κατὰ φύσιν δέ, τὴν τοῦ νόμου
ἐκόντων ἀρχὴν ἄλλ’ οὐ βίαιον πεφυκυῖαν. (Nomoi III, 690 b-c).

ΑΘ. Τῶν ἂ τότε ἐπεσκοποῦµεν, τίνες τίνων ἄρχειν δεῖ. καὶ ἐφάνη δὴ γονέας
μὲν ἐκγόνων, νεωτέρων δὲ πρεσβυτέρους, γενναίους δὲ ἀγεννῶν, καὶ σύχνη
ἄττα ἦν ἄλλ’, εἰ μεμνήμεθα, καὶ ἐμπόδια ἕτερα ἑτέροισι· καὶ δὴ καὶ ἐν ἧν
αὐτῶν τοῦτο, καὶ ἔφαµέν που κατὰ φύσιν τὸν Πίνδαρον ἄγειν δικαιοῦντα
τὸ βιαιότατον, ὡς φάναι. (Nomoi IV, 714 e – 715 a)

jene überhaupt in keiner Weise mit der des Kallikles übereinstimmt.³³⁶ Anders als das Hippiaszitat im „Protagoras“ ist die Rede des Kallikles sicherlich

³³⁶ Dümmler erklärt, dass Pindar das Naturrecht des Stärkeren anerkenne. „Wie der Gedanke bei Pindar im Einzelnen ausgeführt war, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit sagen, da den schöngeistigen Junker im rechtem Moment sein Gedächtnis im Stiche lässt; aber sicher war der νόμος, welchen Herakles vertrat, die göttliche Gerechtigkeit; freilich kaufte er dem Geryoneus die Rinder nicht ab, aber dass der sie auch nicht gekauft hatte, darauf kam es an; er hatte βιαίότατον begangen, das Herakles zum Rechte führte“. Vgl. Dümmler, 1891, S. 34: Aber diese Annahme von Dümmler ist sehr willkürlich, weil er meint, dass Geryoneus die Rinder selbst ungerechterweise geraubt, also ein βιαίότατον begangen hatte, worauf die Gewalttat des Herakles gestützt werden könnte. Wie Geryoneus zu den Rindern kam, davon berichten die Verse des Pindars nichts. Menzel meint also: „Pindar hebt nur den Mangel eines Rechtstitels bei Herakles hervor; seine Tat wird als Gewalttat bezeichnet, nicht der frühere Erwerb der Rinder durch Geryones. Übrigens würde die Vermutung von Dümmler zur Erklärung nicht genügen, selbst wenn sie begründet wäre; auch der Diebstahl an einem Diebe ist eine ungerechte Tat“. Menzel, 1922, S. 32 und seine umfangreiche Kritik der bisherigen Interpretationen der Verse von Pindar und seine eigene Auffassung: „Pindar ist eine tiefreligiöse Natur, aber stark beeinflusst von der zur Zeit seines Wirkens herrschend gewordenen Idee des Rechtsstaates. Darnach bedarf jeder Eigentumserwerb eines Rechtstitels: Kauf und Schenkung bilden die Hauptfülle der Erwerbsart. Beim Rinderraub des Herakles fehlte dies; dennoch erfolgte keine Strafe, ja der Held erwarb sich hohen Ruhm. Es kommt Pindar gar nicht in den Sinn, dass zwischen Herakles und Geryoneus gar keine Rechtsgemeinschaft, kein staatliches Band bestand, dass die Zeit der Heroen eine solche des Faust- und Fehderechtes war, dass unabhängige Heroen ebenso wenig wie selbständige Staaten den Regeln des Privatrechts unterstellt werden können, dass hier nur das Kriegerrecht gilt. Von einem Rechtsbruche kann daher hier nicht gut gesprochen werden; nur eine moralische Bewertung der Tat könnte in Frage kommen. Pindar will zu dem Mythos vom Standpunkte einer allgemeinen Geltung der Rechtsordnung Stellung nehmen; er denkt ganz unhistorisch und schafft sich dadurch ein schwieriges Problem. Dieses Problem sucht der Dichter zu lösen durch eine eigentümliche Kombination des materialistischen Machtprinzips mit dem Gedanken der göttlichen Weltregierung. Die Deutung, welche Kallikles den Versen Pindars gibt, ist keineswegs falsch, aber einseitig und unvollständig“. S. 32 – 35. Zur ähnlichen Kritik gegen die Annahme von Dümmler s. Kriegbaum, 1913, S. 9 n. 1. Die Auffassung von Stier ist also sehr wahrscheinlich, wenn er so meint: „Das sieht Kallikles in den Versen Pindars verherrlicht; der νόμος τῆς φύσεως in dem eben geschilderten Sinne ist

Platons persönliches Eigentum. Es ist nicht eine vorgefundene Theorie, die er in seinen Text übernommen hat; sondern – worauf die Komposition der Rede wie überhaupt des gesamten Dialogs mit aller Deutlichkeit hinweist – Platon hat die letzten Konsequenzen der sophistischen Lehre von der φύσις gezogen, um diese desto wirksamer bekämpfen zu können.³³⁷

Kallikles beruft sich nun auf den „νόμος βασιλεύς“ von Pindar, um die Anwendung des φύσει δίκαιον ohne Änderung an der Beweiskraft von Xerxes und Dareios zu zeigen. Darauf versucht er die Erklärung, die Anwendung des Naturrechts zusätzlich in dem Mythos des Herakles

πάντων βασιλεύς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων; Herakles' Vorgehen bezeugt es, der dem Geryoneus die Rinder raubte, sich über das konventionelle Recht, das δικαιοτάτον, hinwegsetzend und Gewalt ühend, wie es τὸ τῆς φύσεως δίκαιον gebiete. Besteht die oben dargelegte Auffassung des echten Pindar zu recht, nach der in dem δικαίων τὸ βιαιότατον der Schwerpunkt der Sentenz liegt, so ist für den gänzlich veränderten Gesichtspunkt, unter dem jetzt Kallikles die Worte verstehen will – das, was Pindars Problem war und woran er ethischen Anstoß nahm, ist für Kallikles eine Selbstverständlichkeit! – die Änderung in das prägnante βιαιῶν τὸ δικαιοτάτον ganz besonders bezeichnend und, vom Standpunkte der Komposition des Ganzen aus betrachtet, ein Meisterstück Platons“. Vgl. Stier, 1928, S. 248. Ähnlich wie Stier meint Wolf: „Unter gänzlicher Missachtung des mythologischen Charakters der Erzählung vom Raub der Rinder des Geryoneus durch Herakles versuchte er, den νόμος βασιλεύς des archaisch denkenden Dichters mit seinem modernen νόμος τῆς φύσεως in eins zu setzen. Dabei zeigte sich aber nur um so deutlicher, was für eine Entwesung und Entartung aller Überlieferung dadurch geschehen war, dass ihr Herzstück, der Mythos, der Glaube an die Epiphanie der Götter, vor allem an Zeus als Spender und Wächter der δίκη, herausgebrochen und vernichtet wurde. Es zeigte sich ferner, welche Verarmung der φύσις-Gedanke dadurch erlitt, dass man das ehemals alles Sein des Seienden umschließend und ausdrückende Wort einseitig auf die sinnliche Erfahrungswelt (als solche) bezog“; Wolf, 1952, S. 125.

³³⁷ Vgl. Wilamowitz-Moellendorff, U., Platon II, Berlin 1920, S. 95 ff; Stier, 1928, S. 249; Friedländer, P., Platon II, Die platonischen Schriften. Erste Periode, Berlin 1964, S. 243, n. 18.

nachzuweisen. Von seinem φύσις-Begriff fordert Kallikles also nun, dass es gerecht ist, dass sich die Menschen nach Naturgesetz verhalten sollen.

Um das Naturrecht des Stärkeren bei Kallikles nahe zu legen, muss man die Eigenschaften des Stärkeren noch vollständiger definieren.

1. Kallikles bestimmt die Begabungen des Stärkeren (κρείττω) unscharf. Zwar finden sich verschiedene Bezeichnungen wie „der Bessere“ (ἀμείνων), „der Tüchtigere“ (δυνατώτερος),³³⁸ „der Würdigere“ (βελτίων),³³⁹ „der Stärkere“ (ἰσχυρότερος)³⁴⁰ oder „der Einsichtvollere“ (φρονιμωτέρους).³⁴¹ Kallikles fordert allerdings für seinen Stärkeren nicht nur politische Herrschaft, sondern auch die Überlegenheit in anderen Bereichen, trotzdem konzentriert er den Stärkeren mit der Bestimmung des Einsichtvolleren (φρονιμωτέρους) auf den politischen Bereich. Er meint mit den Stärkeren weder die Schuster noch die Köche, sondern diejenigen Männer, die sich auf die Dinge des Staates verstehen und wissen, wie er gut verwaltet werden kann, und die nicht nur verständig sind, sondern auch tapfer und fähig, das zu verwirklichen, was sie sich überlegt haben, und nicht aus Mangel an Energie dabei schlaff werden.³⁴² Kallikles bestimmt also den Stärkeren statt als

³³⁸ Platon, Gorgias, 483 d. ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χειρόνος πλεόν ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου.

³³⁹ Platon, Gorgias, 488 b. ἄγειν βία τὸν κρείττω τὰ τῶν ἡττόνων καὶ ἄρχειν τὸν βελτίω τῶν χειρόνων καὶ πλεόν ἔχειν τὸν ἀμείνω τοῦ φαυλοτέρου.

³⁴⁰ Platon, Gorgias, 488 d. τοῦτό μοι αὐτὸ σαφῶς διόρισον, ταῦτόν ἢ ἕτερόν ἐστιν τὸ κρείττον καὶ τὸ βέλτιον καὶ τὸ ἰσχυρότερον;

³⁴¹ Platon, Gorgias, 489 e. τοὺς βελτίους καὶ κρείττους πότερον τοὺς φρονιμωτέρους λέγεις ἢ ἄλλους τινάς.

³⁴² Platon, Gorgias, 491 b. πρῶτον μὲν τοὺς κρείττους οἱ εἰσιν οὐ σκυτοτόμους λέγω οὐδὲ μαγεῖρους, ἀλλ' οἱ ἂν εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα φρόνιμοι ᾤσιν,

„einfachen Handwerker“ als eben „den in Staatsdingen Verständigen“. Er stattet ihn aber darüber hinaus mit der Fähigkeit aus, alles, was er im Sinn habe, durchzuführen.

Sokrates nennt Einsicht als „Selbstbesonnenheit“ oder „Selbstbeherrschung“ (Ἐνα ἕκαστον λέγω αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχοντα· ἢ τοῦτο μὲν οὐδὲν δεῖ, αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν, τῶν δὲ ἄλλων).³⁴³ Dieser sokratische Begriff von Einsicht beruht auf seiner wahren Philosophie. Er stellt die universale Kompetenz der Vernunft fest sowohl als Mittel zur Entdeckung dessen, was in Wahrheit ist oder sein soll, als auch als zureichenden und allgemein verbindlichen Grund für die Ausführung von Handlungen, die dem Erkannten entsprechen. Von dieser ἐπιστήμη ergibt sich die wahre Politik d. h. πολιτική τέχνη.³⁴⁴ Darüber hinaus kämpft er gegen die damalige praktische Politik in Athen also gegen die Demokratie.³⁴⁵ Hier liegt die entscheidende Auseinandersetzung zwischen der philosophischen Politik und der rhetorischen Politik.

ὄντινα ἂν τρόπον εἴ οἰκοῖτο, καὶ μὴ μόνον φρόνιμοι, ἀλλὰ καὶ ἀνδρεῖοι, ἱκανοὶ ὄντες ἃ ἂν νοήσωσιν ἐπιτελεῖν, καὶ μὴ ἀποκάμνωσι διὰ μαλακίαν τῆς ψυχῆς.

³⁴³ Platon, Gorgias, 491 d.

³⁴⁴ Sokrates-Platon versteht die Politik als die Wissenschaft von der Polis. Im „Politikos“ nennt Platon nämlich solche ἐπιστήμη „πολιτική ἐπιστήμη“. Zur πολιτική ἐπιστήμη gehört das Kriegswesen, die Rechtspflege und jene Rhetorik, die an der königlichen, herrscherlichen τέχνη teilhat, die Verhandlungen in der Polis mit lenkt, indem sie vom Gerechten überzeugt. Vgl. Platon, Politikos, 303 e – 304 a.

³⁴⁵ Nach Aichele eliminierte Sokrates „nicht nur alle Gestaltungsfreiheit der Politik, sondern er erklärte damit auch die Demokratie zu einer sinnlosen Veranstaltung“. Aichele, 2003, S. 211.

Nach Sokrates ist das Volk nicht nur unwissend, sondern auch dumm, weswegen er das Volk (δῆμον) „Pöbel (ὄχλον)“ nennt.³⁴⁶ Es ist immer wankelmütig. Kallikles ist nach der Meinung des Sokrates in den δῆμον verliebt, das Volk der Athener. Wenn er in der Volksversammlung nämlich etwas sagt und das Volk der Athener behauptet,³⁴⁷ es verhalte sich anders, ändert er seine Meinung und sagt, was das Volk will. Hingegen meint Sokrates, dass wenigstens die Philosophie nicht wankelmütig ist, sondern immer das gleiche sagt.³⁴⁸ Sokrates behauptet nun, dass er als Einziger von den Athenern wahre Politik treibt.³⁴⁹

Für Kallikles ist aber Philosophie, sofern sie von erwachsenen Männern als Hauptbeschäftigung betrieben wird, unnütze Wortklauberei. Sie sei nur etwas für Kinder; erwachsene Männer aber, die sie noch ernsthaft betrieben, verdienen Prügel, da sie sich dem politischen Handeln im Interesse der Gemeinschaft entzögen und ihre Talente wie ihre Manneskraft vergeudeten.³⁵⁰

³⁴⁶ Vgl. Platon, Gorgias, 455 a und 502 c. Zurückhaltend übersetzt das Wort ὄχλος also „Masse“ und wörtlich und auch treffender „Pöbel“. „Pöbel zwar, womöglich aufgrund sozialer Stellung und/oder bildungsmäßiger bzw. intellektueller Insuffizienz, aber – so ist anzumerken – eben solcher Pöbel, der in der athenischen Demokratie über die Geschicke der Polis in Gerichts- und Volksversammlung entscheidet. Es liegt auf der Hand, dass die Beeinflussung des Glaubens bzw. der Meinung solchen Pöbels – sei es im Sinne des eigenen, sei es im Sinne des Besten der Polis – für jeden Politiker zur Durchsetzung seiner Pläne essentiell ist, solange er sich im Rahmen eines entsprechenden Staatssystems bewegt“. Achiele, 2003, S. 203.

³⁴⁷ Vgl. Platon, Gorgias, 481 d.

³⁴⁸ Vgl. Platon, Gorgias, 482 a – b.

³⁴⁹ Platon, Gorgias, 521 d. Οἶμαι μετ’ ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν.

³⁵⁰ Platon, Gorgias, 485 c – e. παρὰ νέφω μὲν γὰρ μεираκίω ὄρων φιλοσοφίαν ἄγαμαι, καὶ πρέπει μοι δοκεῖ, καὶ ἠγοῦμαι ἐλεύθερόν τινα εἶναι τοῦτον τὸν

Gegen die Philosophie fasst Kallikles offenbar auf, dass die Bezeichnungen, mit denen wir Tatsachen und Sachverhalte benennen, für das Handeln in der Öffentlichkeit als höchste Lebensform von geringem oder keinem Interesse sind.³⁵¹ Deswegen kann er eine Abschaffung der Politik zugunsten der politischen Philosophie, die sich aus der Forderung des Sokrates nach einer πολιτική τέχνη ergibt, gar nicht für erstrebenswert halten.

Wie oben gesagt, ist Kallikles ein gerade nach einer politischen Karriere strebender Mann unter der athenischen Demokratie. Seine eigenen Ambitionen, auch falls sie auf die Herbeiführung einer Tyrannis gerichtet sein sollten, wofür sich allerdings keine zureichenden Indizien aufdrängen, lassen sich nur in der Öffentlichkeit einer Demokratie befriedigen, die es dem Einzelnen gerade erlaubt, das, was er erdacht hat, auch durchzusetzen (ἱκανοὶ ὄντες ἃ ἄν νοήσωσιν ἐπιτελεῖν).³⁵²

Das ist Ziel der Rhetorik, die große Masse des Demos zu überzeugen. Die Rhetorik gewinnt damit fundamentale Bedeutung im gesamten Bereich des Politischen im Rahmen einer Demokratie, weil sie diejenige Fähigkeit ist, die es bei den entsprechenden Gelegenheiten vermag, bei dem Demos Glauben zu bewirken.

ἄνθρωπον, τὸν δὲ μὴ φιλοσοφοῦντα ἀνελεύθερον καὶ οὐδέποτε οὐδενὸς ἀξιώσοντα ἑαυτὸν οὔτε καλοῦ οὔτε γενναίου πράγματος· ὅταν δὲ δὴ πρεσβύτερον ἴδω ἔτι φιλοσοφοῦντα καὶ μὴ ἀπαλλαττόμενον, πληγῶν μοι δοκεῖ ἤδη δεῖσθαι, ὃ Σώκρατες, οὗτος ὁ ἀνὴρ. ὃ γὰρ νυνδὴ ἔλεγον, ὑπάρχει τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ, κἂν πάνυ εὐφυῆς ᾖ, ἀνάνδρῳ γενέσθαι φεύγοντι τὰ μέσα τῆς πόλεως καὶ τὰς ἀγοράς, ἐν αἷς ἔφη ὁ ποιητῆς τοὺς ἄνδρας ἀριπρεπεῖς γίγνεσθαι, καταδεδουκότι δὲ τὸν λοιπὸν βίον βιῶναι μετὰ μεираκίων ἐν γωνία τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα, ἐλεύθερον δὲ καὶ μέγα καὶ ἱκανὸν μηδέποτε φθέγγασθαι.

³⁵¹ Vgl. Aichele, 2003, S. 211.

³⁵² Platon, Gorgias, 491 b. Vgl. Aichele, 2003, S. 212.

Dies erfordert freilich, sich in die Konkurrenz öffentlicher Rede zu wagen und den Demos für sich zu gewinnen, also dessen Glauben zu erregen, da nach dieser, der Auffassung des Sokrates widersprechenden und von Gorgias vertretenen Konzeption ein einschlägiges technisches Wissen gar nicht gewonnen werden kann.³⁵³ Die Auffassung des Kallikles über das Naturrecht des Stärkeren fundiert folglich in der Rhetorik, die Gorgias als die Überzeugungskraft, mit Reden „sowohl in der Gerichtsversammlung die Richter als auch in der Ratsversammlung die Ratsherren als auch in der Volksversammlung die Teilnehmer an der Volksversammlung als auch in allen anderen Versammlungen, solange es eine politische Versammlung bleibt“,³⁵⁴ „zu überzeugen, bestimmt.

Die Rhetorik wird dabei vom bereits genannten „höchsten Gut“ her bestimmt, das auch Gorgias als die Fähigkeit zur Herrschaft über andere bei eigener Freiheit in einer Polis bezeichnet, sodass nach Kallikles selbst sein Naturrecht mit dem „höchsten Gut“ von Gorgias übereinstimmt.³⁵⁵

2. Kallikles versteht die Stärkeren nicht als die tatsächlich Herrschenden oder eine bestimmte soziale Schicht, sondern als die Männer, die die natürlichen Fähigkeiten zum Herrschen haben. „Denn denen, welche entweder schon ursprünglich Söhne von Königen waren oder welche kraft ihrer eigenen Natur vermochten, sich ein Reich oder eine Macht und Herrschaft zu gründen, was

³⁵³ Vgl. Aichele, 2003, S. 212.

³⁵⁴ Vgl. Platon, Gorgias, 452 e.

³⁵⁵ Aus diesem Grund sind die Theorien (Vgl. Kriegbaum, 1913, S. 4; Menzel, 1922/23, S. 22; Wolf, 1952, S. 123; Dodds, 1959, S. 267), die die Auffassung des Kallikles als Kritik an der Demokratie formulieren, widersprüchlich. Vgl. Kerferd, G. B., Plato's treatment of Callicles in the "Gorgias", in: Proceedings of the Cambridge Philological Society 200, 1974, S. 48 und n. 3.

wäre wohl unschöner und übler als die Besonnenheit für diese Menschen“.³⁵⁶ Also wenn jemand in der Gesellschaft ein Knecht gewesen ist, kann er zum Herrn werden, wenn er nur über entsprechende Fähigkeiten verfügt (ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον).³⁵⁷

Diese Auffassung des Kallikles ist revolutionär. Der starke Mensch ist nicht an eine bestimmte soziale Schicht gebunden, sondern nur an seine eigene Fähigkeit und Fertigkeit von Natur aus zu Herrschen, ob er ein Königssohn oder ein Sklave ist. Es bedeutet eine Befreiung von überlieferten politischen Ordnungen für die Individuen. Kallikles bezeichnet diese überlieferten Ordnungen als bloße Fesseln für die Menschen, besonders die Stärkeren. Diese Ordnungen zähmen sie wie die Löwen durch allerhand Zauberweisen und Beschwichtigungsworte.³⁵⁸ Er stellt dann ein an überlieferten Konventionen gebundenes Kollektiv einem Einzelnen gegenüber.

Kallikles nimmt wahrscheinlich gewisse Inkonsistenzen in Kauf, um so wirksamer gegen die Beschränkung des Individuums durch die Konventionen einer verfassten Gemeinschaft zu protestieren. Er fordert also ein neues Prinzip, d. h. den Individualismus.³⁵⁹

³⁵⁶ Platon, Gorgias, 492 b. ἐπεὶ ὅσοις ἐξ ἀρχῆς ὑπῆρξεν ἢ βασιλέων ὑέσιν εἶναι ἢ αὐτοῦς τῆ φύσει ἰκανοὺς ἐκπορίσασθαι ἀρχὴν τινα ἢ τυραννίδα ἢ δυναστείαν.

³⁵⁷ Platon, Gorgias, 484 a.

³⁵⁸ Platon, Gorgias, 483 e.

³⁵⁹ Kaerst versteht die Auffassung des Kallikles als Individualismus, der selbst zur Untergrabung staatlicher Gemeinschaftsidee beigetragen hatte. Seine letzten Konsequenzen sind, dass ethische Schranken gegenseitiger Verpflichtung der Individuen losgelöst werden konnten. Vgl. Kaerst, 1968, S. 77.

3. In Bezug auf die Überlegenheit (πλεονεξία) ist die Bestimmung des Stärkeren bei Kallikles aristokratisch. Sokrates versucht theoretisch scharf zu definieren, was Kallikles mit der πλέον ἔχειν meint, die er für den Stärkeren fordert, indem er πλέον ἔχειν als Befriedigung von Grundbedürfnissen versteht. „Soll er nun von diesen Speisen mehr bekommen als wir, weil er besser ist, oder muss er, weil er den Befehl ausübt, alles verteilen und darf im Verbrauch und im Genuß der Speisen für sich selbst keinen Vorteil wahrnehmen, wenn er nicht Schädigungen seines Körpers auf sich nehmen will, sondern muss zwar mehr als die einen, aber weniger als die anderen bekommen?“³⁶⁰

Als er diesen Gedanken zuspitzt zu der Frage, ob etwa jedem Fachmann in seinem jeweiligen Bereich πλέον ἔχειν zustehe, und zum Beispiel anführt, „ein Bauer, der vom Boden etwas versteht und darin tüchtig ist, sollte doch wohl mehr Samen besitzen und möglichst viel davon für sein Land verwenden“³⁶¹, weist Kallikles verärgert den Verdacht von sich, etwa banausischen Handwerkern den Zustand des Stärkeren zuzusprechen.³⁶² Offenbar eignet Kallikles und seinem Stärkeren ein aristokratischer Zug, der

³⁶⁰ Platon, Gorgias, 490 c. Ἡ οὖν τούτων τῶν σιτίων πλέον ἡμῶν ἐκτέον αὐτῷ, ὅτι βελτίων ἐστίν, ἢ τῷ μὲν ἄρχειν πάντα ἐκεῖνον δεῖ νέμειν, ἐν τῷ δὲ ἀναλίσκειν τε αὐτὰ καὶ καταχρησθαι εἰς τὸ ἑαυτοῦ σῶμα οὐ πλεονεκτικτέον, εἰ μὴ μέλλει ζημιοῦσθαι, ἀλλὰ τῶν μὲν πλέον, τῶν δ' ἔλαττον ἐκτέον. Und weitere Beispiele 490 c-e.

³⁶¹ Platon, Gorgias, 490 e. οἷον γεωργικὸν ἄνδρα περὶ γῆν φρόνιμόν τε καὶ καλὸν καὶ ἀγαθόν, τοῦτον δὴ ἴσως δεῖ πλεονεκτεῖν τῶν σπερμάτων καὶ ὡς πλείστῳ σπέρματι χρῆσθαι εἰς τὴν αὐτοῦ γῆν.

³⁶² Platon, Gorgias, 491 a. Kallikles antwortet also; Νῆ τοὺς θεοὺς, ἀτεχνῶς γε ἀεὶ σκυτέας τε καὶ κναφέας καὶ μαγείρους λέγων καὶ ἰατροὺς οὐδὲν παύη, ὡς περὶ τούτων ἡμῖν ὄντα τὸν λόγον ... Ἄλλ' ἔγωγε καὶ πάλαι λέγω. πρῶτον μὲν τοὺς κρείττους οἳ εἰσιν οὐ σκυτοτόμους λέγω οὐδὲ μαγείρους.

es nicht billigt, die *πλεονεξία* mit der Befriedigung bloß körperlicher oder lebensnotwendiger Bedürfnisse gleichzusetzen.³⁶³

Von der Bestimmung des Stärkeren schließt Kallikles nicht den körperlich Stärkeren aus. Wie er in 483 e den jungen Löwen beschreibt, soll diese Vorstellung des jungen Löwen bei ihm sich auf den körperlich Stärkeren beziehen. Wenn er dazu den Stärkeren als „*ἰσχυρότερος*“ (488 d) bezeichnet, impliziert dies die Bedeutung der körperlichen Stärke.³⁶⁴

Jedoch behauptet Kallikles nicht, die körperlich Stärkeren seien in Staatsangelegenheiten verständig, sondern bestimmt umgekehrt den Begriff „*κρείττων*“ als „einsichtvoll in Staatsdingen“ (*οἱ ἄν εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα φρόνιμοι*) und grenzt ihn damit als Ausdruck einer geistigen Fähigkeit deutlich gegen rein körperliche Stärke ab.³⁶⁵

Kallikles versteht die Menschheit nicht als Einheit, und er stellt die Menschen nicht als von Natur aus gleiche Lebewesen dar, sondern innerhalb der Menschheit stellt er ebenso wie Platon wesentliche, also qualitative Unterschiede fest. Manche Menschen sind wehrlos und wie Sklaven auf fremde Hilfe (483 b) angewiesen.³⁶⁶

³⁶³ Vgl. Hoffmann, 1997, S. 131.

³⁶⁴ Vgl. Gemoll, W., Griechisch-deutsches Schule- und Handwörterbuch, München 1997.

³⁶⁵ Kerferd meint: „By superior Callicles does not mean stronger, and certainly not physically stronger, but better. At 488 d 4 he had agreed the contrary with Socrates, although there was nothing in his first statement to imply this concession“. Kerferd, 1974, S. 50.

³⁶⁶ Nach Nestle wurzelt der Protest gegen die Sklaverei in der sophistischen Auffassung des Naturrechts. Vgl. Nestle, 1942, S. 345.

Auf Grund ihrer Unterlegenheit gegenüber den Stärkeren sind die Schwachen damit zufrieden, einen für alle Menschen gleichen Anteil zu haben. Daher ist die Moral nach Kallikles ein von den Schwachen geschickt erfundenes Abwehrmittel gegen die Überlegenheit des Stärkeren. Sie sind von der menschlichen Tugend weit entfernt. Ihre Besonnenheit und Gerechtigkeit sind nach Kallikles keine ἀρετή, sondern entspringen bloß ihrer Feigheit.³⁶⁷

Demgegenüber gibt es die Individuen, die von Natur aus geistige und auch praktische Fähigkeiten in öffentlichen und privaten Angelegenheiten haben (484 d), die als die richtige Tugend bezeichnet werden können.³⁶⁸ Die geistigen Fähigkeiten des Stärkeren, insbesondere seine Verständigkeit in Staatsangelegenheiten, rücken folglich ihn in eine gewisse Nähe zum „Philosophenkönig“ von Platon.³⁶⁹

³⁶⁷ Platon, Gorgias, 492 a – b. ἀλλὰ τοῦτ' οἶμαι τοῖς πολλοῖς οὐ δυνατόν· ὅθ' ἐν ψέγουσιν τοὺς τοιούτους δι' αἰσχύνην, ἀποκρυπτόμενοι τὴν αὐτῶν ἀδυναμίαν, καὶ αἰσχρὸν δὴ φασιν εἶναι τὴν ἀκολασίαν, ὅπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐγὼ ἔλεγον, δουλούμενοι τοὺς βελτίους τὴν φύσιν ἀνθρώπους, καὶ αὐτοὶ οὐ δυνάμενοι ἐμπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρως ἐπαινοῦσιν τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὐτῶν ἀνανδρίαν.

³⁶⁸ Vgl. Roßner, 1988, S. 184. Die Summe der Nachteile, die einzelne starke Individuen durch den Zwang des Nomos erleiden, wird durch die Summe der Vorteile, die der Masse durch die Befolgung des Nomos entstehen, nicht aufgewogen. Eine „gegenseitige Kosten-Nutzen-Rechnung“ muss immer negativ ausfallen, da die Vorteile und Nachteile auf verschiedenen Ebenen eintreten. An diesem Punkt muss man endgültig Farbe bekennen.

³⁶⁹ Vgl. Hoffmann, 1977, S. 131, n. 61. Falkenstein meint ähnlich wie Hoffmann: „In dieser Abneigung gegen die demokratische Staatsform und das mit ihr verbundene Gleichheitsprinzip stimmte Kallikles mit Platon überein. Auch in seiner Forderung, dass der Verständigere und Bessere herrschen solle, ist eine Übereinstimmung festzustellen“. Aber er meint weiter, während Platons Philosoph-König moralistisch sei, sei der Stärkere des Kallikles egoistisch. „Während Kallikles den geistig hervorragenden und zur Staatsführung berufenen Mann als einen Herrenmenschen zeichnete, der als rücksichtsloser Egoist nur seinen Vorteil suchte, verband Platon ihn

4. Nach Kallikles bezieht sich die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) der Menschen überhaupt auf die unumschränkten Begierden (ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἔαν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν).³⁷⁰ Die unumschränkten Begierden um des eigenen Vorteils willen entsprechen der Natur und die Verfolgung der Begierden ist von Natur aus gerecht und die richtige Lebensweise besteht in der Befriedigung möglichst großer Begierden.

Alle Begierden soll man ausleben und befriedigen und so Lust gewinnen und glücklich leben (καὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἀπάσας ἔχοντα καὶ δυνάμενον πληροῦντα χαίροντα εὐδαιμόνως ζῆν).³⁷¹ Es ist wesentlich bei den Menschen, ihre Begierden zu erfüllen. Die Steine und die Toten seien nicht glücklich, weil sie keine Bedürfnisse hätten (Οἱ λίθοι γὰρ ἂν οὕτω γε καὶ οἱ νεκροὶ εὐδαιμονέστατοι εἶεν).³⁷²

mit dem moralischen Bereich“. Vgl. Falkenstein, A., *Das Rechts- und Staatsdenken der Sophistik*, (Diss. Jur.), Köln 1953, S. 92. Klosko meint auch; „Plato too believes that the individuals with these traits, in his case the philosophers, should rule. Moreover, in the Republic, not only are the philosophers to rule over others inferior to themselves, but the inferior must be ruled as slaves (Rep. 590 c-d). The similarity between Plato and Callicles breaks down here in that Plato holds that such rule is necessary in order to benefit the inferior, while Callicles has quite different plans for the lesser folk. But again the overall nature of his moral position has these similarities with that of Platon“. Klosko, 1984, S. 134.

³⁷⁰ Platon, Gorgias, 491 e.

³⁷¹ Platon, Gorgias, 494 c.

³⁷² Platon, Gorgias, 492 e.

Kallikles unterscheidet also in der Tat nicht zwischen „gut“ und „angenehm“ (ἡδὺ μὲν καὶ ἀγαθὸν ταῦτόν εἶναι).³⁷³ Daraus darf man folgern, dass Kallikles alle Lüste für gut hält und er damit „ein schrankenloser Genusssucher“ ist. Wenn man aber den Hedonismus von Kallikles im Zusammenhang mit seinen Forderungen der Stärkeren betrachten konnte, ist dies Urteil nur einseitig.

Es gibt nach Kallikles die unterschiedliche Verhaltensweise zwischen den Stärkeren und den Schwächeren. Auf Grund ihrer Unterlegenheit gegenüber den Stärkeren sind die Schwachen damit zufrieden, einen für alle Bürger gleichen Anteil zu haben, dadurch werten sie die möglichste Befriedigung von Begierden ab und loben die konventionelle Tugend, wie die Selbstbeherrschung und die Gerechtigkeit.³⁷⁴ Kallikles versteht also die Tugend wie die „σωφροσύνη“ und die „δικαιοσύνη“ als einschränkende moralische Konvention, die um nichts weniger dem von ihm der φύσις entgegengesetzten νόμος angehören als sämtliche politischen und gesellschaftlichen Regelungen und Verhaltensweisen, mit denen die Schwachen den Stärkeren behindern wollten.³⁷⁵

³⁷³ Platon, Gorgias, 495 d.

³⁷⁴ Platon, Gorgias, 492 a-b. ἀλλὰ τοῦτ' οἶμαι τοῖς πολλοῖς οὐ δυνατόν· ὅθεν ψέγουσιν τοὺς τοιούτους δι' αἰσχύνην, ἀποκρυπτόμενοι τὴν αὐτῶν ἀδυναμίαν, καὶ αἰσχρὸν δὴ φασιν εἶναι τὴν ἀκολασίαν, ὅπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐγὼ ἔλεγον, δουλούμενοι τοὺς βελτίους τὴν φύσιν ἀνθρώπων, καὶ αὐτοὶ οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν ἐπαινοῦσιν τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὐτῶν ἀνανδρίαν.

³⁷⁵ Nach Gomperz sind „die Raubtiermoral und „das Evangelium zügelloser Genusssucht“ miteinander verbunden, deutet Platon selbst an, indem er, wie wir oben sehen werden, den Kallikles gegen die σωφροσύνη und die δικαιοσύνη mit denselben Gründen zu Felde ziehen lässt, wie vorher gegen den Nomos“. Gomperz, T., Griechische Denker: Eine Geschichte der antiken Philosophie. Erster Band, Berlin/Leipzig 1922, S. 328. Kriegbaum sieht gegen diese Auffassung von Gomperz die von Kallikles dargelegte Ansicht, als dass „das Evangelium zügelloser Genusssucht, das er jetzt

Hingegen sei der Stärkere niemandem dienstbar und imstande, Genüge zu leisten durch Tapferkeit und Einsicht, und worauf seine Begierde jedesmal geht, sie zu befriedigen (ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὖσαις ἰκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἢ ἐπιθυμία γίγνηται).³⁷⁶

Die Lebensweisen der Schwachen beruhen nach Kallikles auf dem moralischen und gesetzlichen Zwang, der ein Zeichen von Knechtschaft und Schwäche ist. Dagegen ist der Stärkere nach dem Naturrecht des Kallikles fähig, sich äußerlich von seinen Mitmenschen und innerlich von Gesetz und moralischen Konventionen zu lösen, die die Lüste verteufeln und zur Selbstbeherrschung aufrufen. Wie oben gesehen wurde, versucht Kallikles mit dem Begriff des Stärkeren nicht nur von moralischen Zwängen, sondern auch von äußerlichen Zwängen zu befreien. Die Lebensweise des Stärkeren ist also Freiheit.³⁷⁷

Kallikles bezeichnet einerseits die Herrschaft und die Überlegenheit des Stärkeren und andererseits dessen Pflege seiner Lüste gleichermaßen als von Natur gerecht. Das stärkere Individuum nur ist in der Lage, seinen Lüsten ungehindert nachzugehen. Gegenüber dem Stärkeren sind die Schwachen

verkündet, doch in gewissem Zusammenhang mit der früher von ihm geäußerten Lehren steht. Wie oben der νόμος, so wird hier die σωφροσύνη und die δικαιοσύνη von ihm verworfen. Er bezeichnet sie als eigenmächtige Vereinbarungen, die dem Naturrecht zuwiderlaufen und nichts weiter seien als leeres Geschwätz“. Kriegbaum, 1913, S. 11-12. Diese Formulierung von Kriegbaum ist jedenfalls missverständlich, weil die σωφροσύνη und die δικαιοσύνη vielmehr selbst Teil des νόμος sind. So gesehen ist der von Kallikles geäußerte Hedonismus in seiner scharfen Gegenüberstellung von Nomos und Physis bereits angelegt. Vgl. Hoffmann, 1997, S. 133.

³⁷⁶ Platon, Gorgias, 492 a.

³⁷⁷ Vgl. Hoffmann, 1997, S. 134.

unfähig, den Lüsten in dem Maße nachzugehen. Entsprechend ist nach Kallikles die Fähigkeit, die eigenen Begierden zu erfüllen, Bestandteil des glücklichen Lebens. Kallikles sagt also, dass man alle anderen Begierden hat, sie befriedigen kann und sich so an einem glücklichen Leben erfreut.³⁷⁸

Ist der Hedonismus von Kallikles tatsächlich „das Evangelium zügelloser Genusssucht“? Kallikles geht keineswegs allen Lüsten nach. Wenn Sokrates danach fragt, ob „krätzig sein und das Jucken haben, wenn man sich nur genug schaben kann und so gekitzelt sein Leben hinbringen, ob das auch heißt glücklich leben? (καὶ πρῶτον μὲν εἶπε εἰ καὶ ψωρῶντα καὶ κνησιῶντα, ἀφθόρως ἔχοντα τοῦ κνησθαι, κνώμενον διατελοῦντα τὸν βίον εὐδαιμόνως ἔστι ζῆν)³⁷⁹ oder verhält es sich hiermit so, so kommt heraus das Leben der Knabenschänder, und ist es nicht abscheulich und schändlich und elend?“ (καὶ τούτων τοιούτων ὄντων κεφάλαιον, ὃ τῶν κιναίδων βίος, οὗτος οὐ δεινὸς καὶ αἰσχρὸς καὶ ἄθλιος).³⁸⁰ Kallikles antwortet sehr ärgerlich, „Schämst du dich nicht, Sokrates, die Rede auf solche Dinge zu bringen?“ (Οὐκ αἰσχύνῃ εἰς τοιαῦτα ἄγων, ὦ Σώκρατες, τοὺς λόγους;).³⁸¹ In der Tat lehnt Kallikles banale Lüste ab.

Kallikles bezeichnet oftmals den Stärkeren lediglich als denjenigen, der zur Stärke in der Lage ist. Daraus ergibt sich nicht zwangsläufig, dass er seine Genusssucht tatsächlich befriedigt. Vielmehr behauptet er nur, dass kein Verband von Schwächeren, keine überlieferte Konvention einen Stärkeren daran hindern kann, zu tun, was er für richtig hält. Zugleich zeigt sich, dass er

³⁷⁸ Platon, Gorgias, 494 c. καὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἀπάσας ἔχοντα καὶ δυνάμενον πληροῦντα χαίροντα εὐδαιμόνως ζῆν.

³⁷⁹ Platon, Gorgias, 494 c.

³⁸⁰ Platon, Gorgias, 494 e.

³⁸¹ Platon, Gorgias, 494 e.

nicht einfach allen Lüsten nachgehen will, sondern er ist tatsächlich imstande, zu tun, was auch immer ihm in den Sinn kommen mag.³⁸²

Folglich schließt sich der Hedonismus des Kallikles zusammen mit seinem Naturrecht des Stärkeren. Der wesentliche Zug des Naturrecht und des Hedonismus bei Kallikles ist auf die Aristokratie ausgerichtet. Zwischen beiden besteht zwar insofern ein Unterschied, als das Recht des Stärkeren die Herrschaft und Überlegenheit des Stärkeren lediglich fordert, wohingegen die Fähigkeit, allen Lüsten nachzugehen, doch wohl auf der tatsächlichen Herrschaft bzw. Überlegenheit des Stärkeren fußt. Gepaart ist dieser Unterschied aber mit einer Gemeinsamkeit in der gedanklichen Struktur: Wie nach dem „Rechte des Stärkeren“ der Stärkere aufgrund seiner Fähigkeit lediglich herrschen soll und nicht von vornherein mit dem tatsächlich Herrschenden identisch ist, so kann der Stärkere nach der Lustlehre allen Lüsten nachgehen, ohne dies in jedem Falle tatsächlich zu tun.³⁸³

³⁸² Vgl. Hoffmann, 1997, S. 137 - 138. Er unterstützt diese Ansicht. „Für die Annahme, der Stärkere gehe tatsächlich allen Lüsten nach, findet sich kein zwingender Beleg. Vielmehr kennt er mit dem Nutzen neben dem ἡδύ einen zweiten Maßstab, Lüste zu beurteilen. Und manche Lüste anderen vorzuziehen“: Klosko meint: „Callicles believes that, because of their weakness, the many are forced to restrain numerous desires they would rather indulge. He also believes that the strong man is in the enviable position of being able to indulge himself; he can afford to have desires that are stronger than the many's and a variety wider than the many's. But the strong man has no reason to commit himself to the satisfaction of every conceivable passion, each of which is brought to its strongest possible state. This would be merely to substitute the tyranny of (literally) unbridled passion for the tyranny of conventional morality. Instead, Callicles could easily choose principles such as these: The strong man should have desires that are stronger than those of the many“. Klosko, 1984, S. 133.

³⁸³ Vgl. Hoffmann, 1997, S. 140.

Literaturverzeichnis

1. Quellen

Die griechischen Zitate und die deutschen Übersetzungen folgen den hier aufgeführten Ausgaben.

Apelt, O., Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Hamburg 1998.

Buchheim, Th., Gorgias von Leontinoi: Reden, Fragmente und Testimonien, herausgegeben mit Übersetzung und Kommentar, Hamburg 1989.

Capelle, W., Die Vorsokratiker, Die Fragmente und Quellenberichte, Stuttgart 1963.

Diels, H./ Kranz, W., Die Fragmente und Testimonien, Bd. II, Berlin 1952.

Feix, J., Herodot: Historien, Darmstadt 1995.

Jaerisch, P., Xenophon: Memorabilia, München/Zürich 1984.

Landmann, G. P., Thukydides: Geschichte des Peloponnesischen Krieges, München 1993.

Manuwald, M., Platon: Protagoras, Übersetzung und Kommentar, Göttingen 1999.

Rolfes, E., Aristoteles: Politik, Darmstadt 1995.

Schleiermacher, F., Platon, Darmstadt 1990.

2. Literatur

Adkins, A. W. H., Merit and Responsibility; A Study in Greek Values, Oxford 1969.

Adomeit, K., Antike Denker über den Staat, Heidelberg/Hamburg 1982.

Aichele, A., Kallikles' Einsicht: Die Unvereinbarkeit von Philosophie und Politik in Platons Gorgias, in: Philosophisches Jahrbuch 110, 2003, 197-225.

Annas, J., An Introduction to Plato's Republic, Oxford 1981.

Barker, E., Greek political theory: Plato and his predecessors, London 1967 (1918¹).

Barker, E., The political thought of Plato and Aristotle, New York 1959 (1906¹).

- Baumhauer, O. A., Die sophistische Rhetorik: Eine Theorie sprachlicher Kommunikation, Stuttgart, 1986.
- Berman, S., How Polus was Refuted: Reconsidering Gorgias 474 c – 475 c, in: Ancient Philosophy 11, 1991.
- Bien, G., Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles, in: Philosophisches Jahrbuch 76, 1968-69, 264-314.
- Bruns, I., Das Literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt; Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung der Alten, Hildesheim 1961.
- Bubner, R., Polis und Staat: Grundlinien der Politischen Philosophie, Baden-Baden 2002.
- Buchheim, T., Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens, Hamburg 1986.
- Buchheim, T., Die Vorsokratiker, München 1994.
- Burnet, J., Greek Philosophy I (Thales to Plato), London 1964.
- Busolt, G., Griechische Staatskunde, München 1920.
- Chappell, Tim D. J., Does Protagoras refute himself? in: Classical Quarterly, Oxford 45, 1995, 333-338.
- Classen, C. J., Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens, München 1959.

- Classen, C. J. (Hrsg.), *Sophistik*, Darmstadt 1976.
- Cross, R. C./Woozley, A. D., *Plato's Republic: A philosophical commentary*, York, 1966(London, 1964¹).
- Dahrendorf, R., *Lob des Thrasymachos: Zur Neuorientierung von politischer Theorie und politischer Analyse*, in: *Pfade aus Utopia*, München 1967, 294-313.
- Dalfen, J., *Polis und Poiesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*, München 1974.
- De Romilly, J., (Tr. Lloyd, J.), *The Great Sophists in Periclean Athens*, Oxford/New York 1992.
- Dietz, K.M., *Protagoras von Abdera*, Bonn 1976.
- Dodds, E. R., *Gorgias: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1959.
- Dodds, E. R., *The Ancient Concept of Protagoras and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973.
- Döring, K., *Die politische Theorie des Protagoras*, in: *The Sophists and their Legacy* (Hrsg. Kerferd, G. B.), Wiesbaden 1981, 109 - 115.
- Dreher, M., *Sophistik und Polisentwicklung*, Frankfurt am Main/Bern, 1983.
- Dümmler, F., *AKADEMIKA: Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Gießen 1889.

- Dümmler, F., Prolegomena zu Platons Staat und der platonischen und aristotelischen Staatslehre, Basel 1891.
- Eckstein, W., Das antike Naturrecht in sozialphilosophischer Beleuchtung, Wien/Leipzig 1926.
- Ehrenberg, V., Der Staat der Griechen, Zürich/Stuttgart 1965².
- Ehrenberg, V., Die Rechtsidee im frühen Griechentum: Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis, Leipzig 1921, (Nachdr. Darmstadt 1966).
- Emsbach, M., Sophistik als Aufklärung; Untersuchungen zu Wissenschaftsbegriff und Geschichtsauffassung bei Protagoras, Würzburg 1980.
- Erffa, C. E., „Aidos“ und Verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit, in: Philologus 30, 1937.
- Essler, W. K., Gorgias hat Recht!, in: Grazer Phil. Stud. 44, 1993, 265-292.
- Falkenstein, A., Das Rechts- und Staatsdenken der Sophistik, (Diss. Jur.) Köln 1953.
- Finley, M. I., Die Griechen: Eine Einführung in ihre Geschichte und Zivilisation, München 1976.
- Flashar, H., Die Kritik der Platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles, in: Synusia (Schadewaldt-Restschr.), Pfullingen 1965, 223-246.

- Flasher, H., Grundriss der Geschichte der Philosophie; Die Philosophie der Antike, Band 2/1, Basel 1998.
- Fränkel, H., Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München 1962.
- Friedländer, P., Platon II, Die platonischen Schriften. Erste Periode, Berlin 1964.
- Fuhrmann, M., Die Antike Rhetorik, München/Zürich 1984.
- Gauss, H., Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos, Zweiter Teil, Erste Hälfte, Bern 1956.
- Gemoll, W., Griechisch-deutsches Schule- und Handwörterbuch, München 1997.
- Gigon, O., Gegenwartigkeit und Utopie, Zürich/München 1976.
- Gigon, O., Grundprobleme der antiken Philosophie, Bern/München 1959.
- Gigon, O., Studien zur antiken Philosophie, Berlin/New York 1972.
- Gomperz, H., Sophistik und Rhetorik, Leipzig/Berlin 1912 (unveränderter Ndr., Stuttgart 1965).
- Gomperz, H., Archiv für Geschichte der Philosophie, XIX.
- Gomperz, T., Griechische Denker: Eine Geschichte der antiken Philosophie I, Berlin/Leipzig 1922.
- Gough, J. W., The social contract, Oxford, 1957² (1936¹)

- Graeser, A., Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles, (hrsg. von W. Röd), München 1993².
- Grossmann, G., Platon und Protagoras, in: ZfpF. 32, 1978, 510-525.
- Guthrie, W.K.C., A History of Greek Philosophy III, Cambridge 1969.
- Guthrie, W. K. C., A History of Greek Philosophy , Cambridge 1975.
- Harpf, A., Die Ethik des Protagoras und deren zweifache Moralbegründung, Heidelberg 1884.
- Havelock, E. A., The Greek Concept of Justice, Cambridge 1978.
- Heinimann, F., Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Basel 1945.
- Heintzeler, G., Das Bild des Tyrannen bei Platon: Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Staatsethik, Stuttgart 1927.
- Hirzel, R., Themis, Dike und Verwandtes: Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen, Leipzig 1907.
- Höffe, O., 4. Zur Analogie von Individuum und Polis, in: Politeia (Hrsg. Höffe), Berlin 1997
- Höffe, O., Politische Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1987.
- Hoffmann, K. F., Das Recht im Denken der Sophistik, Stuttgart/Leipzig 1997.
- Hoffmann, K. F., Überlegungen zum HMS des Protagoras, in: Die Sophistik; Entstehung, Gestalt und Folgeprobleme des Gegensatzes von

- Naturrecht und positivem Recht (Hrsg. Kirste, S., Waechter, K. und Walther, M.), Stuttgart 2002.
- Horváth, B., Die Gerechtigkeitslehre des Sokrates und des Platon, in: Zeitschrift für öffentliches Recht 10, 1969, 258-280.
- Hösle, V., Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie, München 1994.
- Huss, B., Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras: Ein Forschungsbericht, in: Gymnasium 103, 1996, 229-257.
- Hutcheson, A., A system of moral philosophy, London 1755.
- Ilting, K-H., Naturrecht und Sittlichkeit, Stuttgart 1983.
- Jaeger, W., Paideia; Die Formung des griechischen Menschen, Berlin 1973.
- Joel, K., Der echte und der xenophontische Sokrates, Zweiter Band (Zweite Hälfte), Berlin 1901.
- Jöel., K., Geschichte der antiken Philosophie I, Tübingen 1921.
- Johann, H.-T., Hippias von Elis und der Physis-Nomos-Gedanke, in: Phronesis 18, 1973, 15-25.
- Kaerst, J., Geschichte des Hellenismus; Die Grundlegung des Hellenismus, Darmstadt 1968.
- Kakridis, J. T., Der Thukydideische Epitaphios, München 1961.
- Kerferd, G. B. (Hrsg.), The Sophists and their Legacy, Wiesbaden 1981.

Kerferd, G. B., Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the 'Protagoras' of Plato, JHS 73, 1953, 42-45.

Kerferd, G. B., Plato's treatment of Callicles in the "Gorgias", in: Proceedings of the Cambridge Philological Society 200, 1974.

Kerferd, G. B., The Sophistic Movement, Cambridge 1981.

Kirste, S., Waechter, K. und Walther, M. (Hrsg.), Die Sophistik: Entstehung, Gestalt und Folgeprobleme des Gegensatzes von Naturrecht und positivem Recht, Stuttgart 2002.

Klosko, G., The refutation of Callicles in Plato's Gorgias, in: Greece and Rome 31, 1984, S. 134, 126-39.

Knauss, B., Staat und Mensch in Hellas, Berlin 1940 (Nachdr. Darmstadt, 1964).

Kobusch, T., Wie man leben soll: Gorgias, in: Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, (Hrsg. v. Kobusch, Theo; Mojsisch, Burkhard), Darmstadt, 1996, 47-63.

Koch, H. A., Homo Mensura, Lübeck 1970.

Kriegbaum, S., Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen, (Diss. Phil.) Paderborn 1913.

Kube, J., TEXNH und ARETH: Sophistisches und platonisches Tugendwissen, Berlin 1969.

Kuhn, H., Das Gute und die Ordnung: Über die Grundlegung der Metaphysik in Platons Gorgias, in: ZPhF 14, 1960, 489-504.

Kukulides, J. L., Staatsphilosophische Ideen zur Zeit des Perikles und der Sophisten und ihre pädagogische Bedeutsamkeit: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Bildung in der Antike, München 1968.

Manuwald, B., Platon oder Protagoras? Zur großen Rede des Protagoras (Plat. Prot. 320c8-328d2), in: Lenaika. Festschrift für Carl Werner Müller zum 65. Geburtstag am 28. Januar 1996, Unter Mitwirkung von Heike Becker. Hrsg. von Christian Mueller-Goldingen und Kurt Sier, Stuttgart/Leipzig (Teubner) 1996, 103-131.

Manuwald, B., Platon, Protagoras: Übersetzung und Kommentar, Göttingen 1999.

Martin, J., Antike Rhetorik: Technik und Methode, München, 1974.

Menzel, A., Beiträge zur Geschichte der Staatslehre, Wien und Leipzig 1929.

Menzel, A., Kallikles: Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren, in: Zeitschrift für öffentliches Recht 3, 1922/23, 1-84.

Michelakis, E. M., Das Naturrecht bei Aristoteles, in : Zur griechischen Rechtsgeschichte (Hrsg. Berneker, E.), Darmstadt 1968, 146-171.

Monigliano, A., Lebensideale in der Sophistik: Hippias und Kritias, in: Sophistik (Hrsg. Classen, C. J.), Darmstadt 1976.

Mühl, M., Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Darmstadt 1975 (1928¹).

- Müller, A. W., Unrecht-Tun, Unrecht-Leiden und Utilitarismus, in: *Ratio* 19, 1977.
- Müller, C. W., *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica: Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik*, München 1975.
- Müller, C. W., *Gleiches zu Gleichem: Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden 1965.
- Müller, R., *Das Menschenbild der sophistischen Aufklärung*, in: *Der Mensch als Maß aller Dinge: Studien zum griechischen Menschenbild in der Zeit der Blüte und Krise der Polis* (Hrsg. Müller, R.), Berlin 1976.
- Müller, R., *Die Sophistik und die theoretische Begründung der Demokratie*, in: *Polis und Res publica*, Weimar 1987, 188-196.
- Natorp, P., *Die Ethika des Demokritos*, Marburg 1893.
- Natorp, P., *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*, Hildesheim 1965 (Berlin 1884¹).
- Nestle, W., *Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik*, Stuttgart 1908.
- Nestle, W., *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1942².
- Neumann, A., *Die Problematik des Homo-Mensura-Satzes*, in: *Class. Philol.* 33, 1938, 368-379.
- Nordin, R., *Aisymnetie und Tyrannis*, in: *Klio* 5, 1905, 392-409.

- Patzer, A., Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker, Freiburg-München, 1986.
- Pfeiffer, R., Die Sophisten, ihre Zeitgenossen und Schüler im fünften und vierten Jahrhundert, in: Sophistik (Hrsg. Classen, C. J.), Darmstadt 1968.
- Pohlenz, M., Nomos und Physis, in: Hermes 81, 1953, 418-438.
- Reimer, F., Natürliche Gleichheit und gesetzliche Unterscheidung; Zur Nomos-Physis-Antithese bei Hippias von Elis, in: Sophistik; Entstehung, Gestalt und Folgeprobleme des Gegensatzes von Naturrecht und positivem Recht (Hrsg. Kirste, S.), Stuttgart 2002.
- Reinhardt, K., Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Frankfurt am Main 1959².
- Ritter, C., Die Kerngedanken der Platonischen Philosophie, München 1931.
- Ritter, J., Historisches Wörterbuch der Philosophie III, Basel, 1974.
- Ritter, J., Historisches Wörterbuch der Philosophie VIII, Basel, 1992.
- Roßner, C., Recht und Moral bei den griechischen Sophisten, München 1998.
- Rubel, A., Stadt in Angst; Religion und Politik in Athen während des Peloponnesischen Krieges, Darmstadt 2000.
- Sabine, G. H., A history of political philosophy, New York 1961³ (1937¹).
- Salomon, M., Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung 32, 1911, 129-167.

- Schlange-Schöningen, H., Reiche Sophisten – arme Philosophen?: Zur Sozialgeschichte der frühen Gelehrten, in: Gelehrte in der Antike; Alexander Demandr zum 65. Geburtstag (Hrsg. Goltz, A., Luther, A., und Schlange-Schöningen, H.), Wien-Köln-Weimar 2002, 17-39.
- Schmidt, J.-U., Die Bedeutung des Gerichtsmythos im Gorgias für Platons Auseinandersetzung mit der Sophistik, in: Saeculum 37, 1986, 22-33.
- Schmitz, H. G., Physis versus Nomos: Platons politiktheoretische Auseinandersetzung mit Kallikles, Thrasymachos und Protagoras, in: ZPhF 42, 1988, 570-596.
- Schütrumpf, E., Kosmopolitismus oder Panhellenismus?: Zur Interpretation des Ausspruchs von Hippias in Platons Protagoras (337 c ff.), in: Hermes 100, 1972, 5-29.
- Schwartz, E. (Hrsg. Richter, W.), Ethik der Griechen, Stuttgart 1951.
- Seeck, G. A., Platons „Schweinestadt“ (Politeia 369b5-372d6), in: Gymnasium 101, 1994, 97-111.
- Shorey, P., What Plato said, Chicago 1968.
- Sihvola, J., Decay, Progress, the Good Life? Hesiod and Protagoras on the Development of Culture, Helsinki 1989.
- Snell, B., Die Sprache Heraklits, in: Hermes 61, 1926, 353-381.
- Snell, B., Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Göttingen 1980 (5. durchges. Aufl.).

- Solmsen, F., *Intellectual Experiments of Greek Enlightenment*, London 1975.
- Sprute, J., *Vertragstheoretische Ansätze in der antiken Rechts- und Staatsphilosophie: Die Konzeptionen der Sophisten und der Epikureer*, Göttingen 1989.
- Stanka, R., *Die politische Philosophie des Altertums*, Wien-Köln 1951.
- Stemmer, P., *Der Grundriss der platonischen Ethik: Karlfried Gründer zum 60. Geburtstag*, in: *ZPhF* 42, 1988, 529-569.
- Stemmer, P., *Unrecht Tun ist schlechter als Unrecht Leiden: Zur Begründung moralischen Handelns im platonischen „Gorgias“*, in: *ZPhF* 39, 1985, 501-522.
- Stier, H. E., *NOMOΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, in: *Philologus* 83, 1928, 225-258.
- Szlezak, T. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin/New York 1985.
- Taureck, B. H. F., *Die Sophisten zur Einführung*, Hamburg 1995.
- Taylor, C. C. W., *Plato, Protagoras*, Oxford 1976.
- Tenbruck, F. H., *Zur Soziologie der Sophistik*, in: *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 10 (1976), 51-77.
- Ueberweg, F. (Hrsg. Praechter, K.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, Berlin 1926.
- Ueding, F., *Klassische Rhetorik*, München 1995.

- Untersteiner, M. (Tr. Freeman, K.), *The Sophists*, Oxford 1954.
- Untersteiner, M., Ein neues Fragment der Identifikation des Anonymus mit Hippias, in: *Sophistik* (Hrsg. Classen, C. J.), Darmstadt 1976.
- Verdenius, W. J., Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides, in: *Phronesis* 11, 1966, 81-98.
- Verdross, A., *Abendländische Rechtsphilosophie*, Wien 1963.
- Verdroß, A., Die Rechtslehre Heraklits, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht* XXII, 1969.
- Verdross-Drossberg, A., *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, Wien 1948².
- Wieland, W., *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.
- Wilamowitz-Moellendorff, U., *Platon II*, Berlin 1920.
- Wilamowitz-Moellendorff, U., *Staat und Gesellschaft der Griechen*, Leipzig-Berlin 1923².
- Wolf, E., *Griechisches Rechtsdenken 2*, Frankfurt am Main 1952.
- Wolf, E., *Griechisches Rechtsdenken 4 (Platon ; Frühdialoge und Politeia)*, Frankfurt am Main 1968.
- Wolf, U., *Die Suche nach dem guten Leben: Platons Frühdialoge*, Hamburg 1996.
- Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1920.

Zilles, W., Hippias aus Elis, in: *Hermes* 53, 1918, 45-56.