

Jan Dreßler

Gefährlich und nutzlos? Kritik an Philosophie und Rhetorik im klassischen Athen

Communicated by Wilfried Nippel

Received July 15, 2013
Revised August 08, 2013
Accepted August 27, 2013
Published October 18, 2013

Edited by Gerd Graßhoff and Michael Meyer,
Excellence Cluster Topoi, Berlin

eTopoi ISSN 2192-2608
<http://journal.topoi.org>



Except where otherwise noted,
content is licensed under a Creative Commons
Attribution 3.0 License:
<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>

Jan Dreßler

Gefährlich und nutzlos? Kritik an Philosophie und Rhetorik im klassischen Athen

Communicated by Wilfried Nippel

Die Etablierung von philosophischer und rhetorischer Bildung im Athen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. hat das kulturelle Leben der Stadt und zugleich die antike Kultur insgesamt entscheidend geprägt. Begleitet war dieser Prozess allerdings von einer zuweilen intensiv geführten kritischen Diskussion, in der die – befürchteten, unterstellten – Gefahren des neuen Bildungswesens für die Gemeinschaft thematisiert wurden. Dieser kritische Diskurs lässt sich keineswegs als Komödienspott abtun oder allein auf zugrundeliegende politische Auseinandersetzungen zurückführen: Was die neue Bildung in positivem, aber vor allem auch in negativem Sinne für das Zusammenleben in der Polis bedeutete, wurde in Athen erstmals in einer breiteren Öffentlichkeit diskutiert. Die im Rahmen des Exzellenzclusters Topoi geförderte Dissertation (deren Ergebnisse im Folgenden zusammengefasst werden) hat diesen Diskurs erstmals umfassend rekonstruiert und analysiert.

Philosophie; Rhetorik; Bildung; Kritik; Geistesgeschichte; Kulturgeschichte; Diskurs; Klassisches Athen.

The arrival of philosophy and the art of rhetoric in 5th and 4th B.C. century Athens has left its mark on the city's cultural life as well as on classical culture in general. The process was, however, accompanied by a sometimes heated discussion about the dangers the new education was expected or supposed to have for the community. This critical discussion cannot be dismissed as mere comical mockery, or be reduced to underlying political conflicts alone. In Athens, the new education's implications for the communal life of the polis were for the first time discussed in front of a larger public. The first in-depth reconstruction and analysis of this discourse has been the aim of my PhD thesis, made possible by a grant from the Excellence Cluster Topoi. This paper recapitulates its mayor results.

Philosophy; Rhetorik; Education; Critique; Intellectual History; Cultural History; Discourse; Classical Athens.

Die Philosophie hielt erst relativ spät, seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr., in Athen Einzug. Und doch könnte man sagen, dass sich das, was wir heute unter dem Begriff ‚Philosophie‘ verstehen, erst hier, vor allem nach dem Vorbild des Sokrates in der Akademie und im Peripatos, herausgebildet hat. Was es eigentlich bedeutete, ein ‚Philosoph‘ zu sein, wurde im Athen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. intensiv diskutiert. Zum einen war der Begriff unter den Vertretern verschiedener Bildungskonzepte – so zwischen Platon und Isokrates – lange umstritten.¹ Zum anderen hat sich auch das nicht-philosophische Publikum an der Diskussion zum Sinn und Nutzen wie auch den potenziellen Gefahren des Philosophierens beteiligt. Besonders aus dieser Perspektive entwickelte sich ein dezidiert kritischer Diskurs, der die Etablierung eines geistigen Bildungswesens im Athen der klassischen Zeit begleitete. Diesen erstmals umfassend und

1 Zum Gegensatz zwischen Platon und Isokrates in dieser Frage vgl. Jaeger 1959, 105–130; Ries 1959; Beck 1964, 290–300; Eucken 1983; Niehues-Pröbsting 2004, 115–123; Böhme 2009, 21–30, 35–43.

aus beiden Perspektiven – der der Philosophen und der ihrer Kritiker – zu untersuchen, war das Ziel meiner Dissertation, deren Ergebnisse ich im Folgenden in knapper Form vorstelle.²

Die Etablierung eines neuen, vor allem auf die Ausbildung des Intellekts orientierten Bildungswesens war Teil des kulturellen Aufschwungs, den Athen nicht zuletzt als Folge seiner Hegemonie im Attischen Seebund seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. erlebte.³ Um gebildet zu sein, reichte es nun nicht mehr aus, sich in Dichtung, Musik und Gymnastik unterweisen zu lassen. Vor allem die Beherrschung der Rede wurde eine immer wichtigere Voraussetzung für den Erfolg in den politischen Institutionen des demokratischen Athens. Neben die traditionelle Elementarbildung trat eine Ausbildung des Geistes, zu der die Kunst des Argumentierens, Diskutierens und wirkungsvollen Sprechens ebenso gehörte wie das Nachdenken über Sprache und Erkenntnis, die Naturphänomene, das Wesen des Kosmos und vieles mehr. Damit sind natürlich im Einzelnen schon recht unterschiedliche Facetten des neuen Bildungswesens angesprochen, denen von unterschiedlichen Lehrern auch ein ganz unterschiedlicher Stellenwert zugesprochen wurde. Doch ist festzuhalten, dass sich der fundamentale Unterschied zwischen Rhetoriklehrern, Naturphilosophen, Sophisten und den ‚echten‘ Philosophen der sokratischen Tradition, auf den Platon so großen Wert legte, in der allgemeinen Wahrnehmung erst nach und nach durchsetzte und für das 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. noch keineswegs vorauszusetzen ist.⁴

Die wachsende Bedeutung geistiger Bildung in Athen war ein neues Phänomen und wurde von den Zeitgenossen intensiv diskutiert. Viele dieser Diskussionen sind für uns nur noch in verstreuten Spuren zu greifen. Nicht nur ist der Großteil der zeitgenössischen Textproduktion verloren gegangen. Der gängigste Modus, sich über die Gebildeten und ihre Studien auszulassen, war zweifellos die mündliche Rede. Auf diese Ebene des Diskurses können wir freilich nicht mehr zugreifen. Auch wissen wir zumeist nicht, wer wann wen warum kritisiert hat. In der Überlieferung begegnet uns die Kritik vielmehr in Form recht festgefügtter *Topoi*, die sich auf verschiedene Facetten geistiger Bildung beziehen. In erster Linie sind das der Vorwurf der Gottlosigkeit (*Asebie*), die potenziell negative Macht von Argumentations- und Redekünsten und die (angebliche) Sinn- und Nutzlosigkeit des Philosophierens. Die Häufigkeit dieser *Topoi* in unseren Quellen zeigt, dass die Positionen der Philosophiekritik durchaus gängig und wirkungsmächtig waren. Der beispiellose Siegeszug der Philosophie in Athen steht dem nicht entgegen. Denn schließlich war es gerade der Erfolg des philosophischen Unterrichts, der zugleich die Frage aufkommen ließ, welche Auswirkungen dieser eigentlich für das gesellschaftliche Leben Athens hatte. Insofern lässt sich die Kritik auch nicht einfach als Ausdruck von Unverständnis und Intoleranz abtun – wie man nach Lektüre einiger Auslassungen Platons über die ‚unverständige Menge‘ meinen könnte. Die Athener stellten zu Recht die Frage, welche Funktion und Bedeutung geistige Bildung für das Zusammenleben in der Polis hatte und haben sollte. Hinter der Kritik stand somit – explizit oder implizit – auch immer ein *positiver*, auf das Gemeinwesen bezogener *Anspruch* an Bildung.

Dass man die Philosophiekritik des 5. und 4. Jahrhunderts nicht, wie manche meinen, als bedeutungslosen Spott der Komödie abtun kann, belegt zudem die Tatsache, dass

- 2 Meine Dissertation (*Kritik an Philosophie und geistiger Bildung im zeitgenössischen Diskurs des klassischen Athen*) wurde ermöglicht durch ein Promotionsstipendium des Excellence Clusters *Topoi* von Juni 2009 bis Juni 2012. Betreut wurde die Arbeit von Prof. Dr. W. Nippel und Prof. Dr. Chr. Helmig, denen ich auch an dieser Stelle noch einmal herzlich für ihre Unterstützung danken möchte. Für eine eingehende Diskussion der hier nur angerissenen Fragen mit ausführlichen Quellen- und Literaturangaben ist auf die Publikation der Dissertation zu verweisen, die 2014 in der Reihe *Beiträge zur Altertumskunde* bei De Gruyter erscheinen wird.
- 3 Zum athenischen Bildungswesen im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. vgl. Beck 1964; Lynch 1972, 32–67; Marrou 1981, 83–143. Zur Bedeutung Athens als kulturelles Zentrum in klassischer Zeit vgl. Ostwald 1992.
- 4 Vgl. Azoulay 2007, 177 f.

sich die Philosophen selbst, allen voran Platon und Aristoteles, intensiv mit ihr auseinandergesetzt haben. Insofern hat die Kritik also – was oft übersehen wird – eine wichtige Rolle für die Herausbildung desjenigen Philosophiekonzepts gespielt, das bis heute bestimmend geblieben ist. Denn nicht zuletzt in Abgrenzung gegenüber den – aus ihrer Sicht – verfehlten Ansprüchen, an denen sie von der Allgemeinheit gemessen wurden, formulierten Platon und Aristoteles ihr eigenes Ideal der Philosophie und der philosophischen Lebensform. Der Diskurs-Kontext, aus dem heraus diese Lebensform entstanden ist, ist dem Begriff und dem Konzept der Philosophie (wie wir sie heute kennen) also wesentlich eingeschrieben.

Die Forschung hat sich mit der Thematik der antiken Philosophiekritik nur in einzelnen Facetten befasst. Im Vordergrund standen dabei zumeist das Philosophenbild der Komödie sowie die Asebie-Verfahren gegen Sokrates und andere Philosophen.⁵ Eine eingehende Untersuchung, die den philosophiekritischen Diskurs des 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. in seiner ganzen Breite thematisiert und ernst nimmt, fehlte dagegen bisher.⁶ Auch ist die Bedeutung dieses Diskurses für die konzeptuelle Entwicklung dessen, was wir heute unter ‚Philosophie‘ verstehen, m.E. in der philosophiegeschichtlichen Forschung bisher zu wenig gewürdigt worden.

Asebie

Die Eigenwahrnehmung der Philosophen und das Bild, das ihre Mitbürger von ihnen hatten, konnten sich zuweilen stark voneinander unterscheiden. Besonders im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts v. Chr. spielte der Vorwurf der Asebie, der Gottlosigkeit, eine zentrale Rolle im philosophiekritischen Diskurs.⁷ Dabei war es gar nicht leicht, in Athen einen Philosophen zu finden, dem man einen solchen Vorwurf zu Recht hätte machen können. Sicher war manches im Weltbild der Philosophen mit dem gängigen Götterbild schwer zu vereinbaren. Auch regten sich besonders bei den Sophisten grundsätzliche Zweifel, ob die Erzählungen über die Götter überhaupt irgendeinen Wahrheitswert hatten.⁸ Die grundsätzliche Möglichkeit, dass es die Götter *vielleicht* nicht gab, wurde denkbar.⁹ Dennoch war der Philosoph, der mit intellektuellen Argumenten explizit und offensiv die Existenz der Götter bestritt, die im städtischen Kult mit viel Aufwand verehrt wurden, und dies womöglich noch mit der Absicht, möglichst viele der jungen Leute, die ihm folgten, durch seine gottlosen Ansichten zu ‚verderben‘, wohl eher ein Schreckgespenst im kollektiven Bewusstsein der Athener, als dass es ihn wirklich gegeben hätte.

Doch lässt sich der verbreitete Verdacht der Gottlosigkeit deswegen nicht einfach als Missverständnis abtun, als falsches Bild, das – absichtlich oder unabsichtlich – von den Philosophen gezeichnet wurde und mit ihrem wirklichen Denken nichts zu tun hatte. Vielmehr gründete er auf Tendenzen im philosophischen Denken, deren Gefahrenpotenzial in Bezug auf die Polis-Religion¹⁰ von den Zeitgenossen jedoch wohl überschätzt

5 Zur Komödie s. unten Anm. 64; zu den Asebie-Verfahren vgl. Derenne 1930; Marasco 1976; Dover 1988; Rubel 2000, 78–119, 157–177, 342–363; Hartmann 2002, 60–63; Dreßler 2010.

6 Scholz 1998 bietet einen guten Überblick zum Außenseitertum der Philosophen in der athenischen Gesellschaft (11–71) und den damit zusammenhängenden gängigen Topoi der Philosophiekritik (bes. 41–51, 62–71). Vgl. auch Ostwald 1992, 367–369; Rubel 2000, 60–66; Waterfield 2009, 163–166; Haake 2009, 120–127.

7 Zum griechischen Asebie-Begriff und seiner Entwicklung im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. vgl. Cohen 1991, 203–216; Rubel 2000, 85–90; Dreßler 2010, 9–11.

8 Zur kritischen Auseinandersetzung der vorsokratischen Philosophen mit den Bereichen Religion und Kult vgl. Decharme 1904, 39–63, 113–140; Lloyd 1979, 11–15; Rubel 2000, 55–58; Dreßler 2010, 21–43. Zur Zeit der Sophistik vgl. auch Meister 2010, 120–132.

9 Zur ‚intellektuellen Möglichkeit‘ des Atheismus vgl. Aristoph. Nub. 367; Thesm. 450 f.; Eur. fr. 286; fr. 912b; Protagoras DK 80 B4; Sisyphos-Fragment (DK 88 B25); Plat. Apol. 26c–e und Xen. Mem. 1,1,5 (als Vorwurf gegenüber Sokrates); Plat. Nom. 885b ff.; Aristot. An. Post. 89b31–35; Fahr 1969, 2–4, 31–122.

10 Zur Funktion und Bedeutung der Religion in der Polis vgl. Yunis 1988, 19–28; Sourvinou-Inwood 1988; Sourvinou-Inwood 1990; Chamoux 1996; Parker 1996, 123–151; Dreßler 2010, 12–20.

wurde. Welche Tendenzen dies waren, soll im Folgenden an einigen Beispielen gezeigt werden.

Die erste Asebieklage gegen einen Philosophen in Athen wurde – wahrscheinlich im Jahr 433 v. Chr. – gegen Anaxagoras eingebracht.¹¹ Der Grund für die Klage war, dass der Naturphilosoph die Sonne als glühenden Stein bezeichnet hatte.¹² Kurz zuvor soll ein gewisser Diopieithes einen Volksbeschluss eingebracht haben, wonach diejenigen öffentlich angeklagt werden sollten, die (naturphilosophische) Lehren über die Himmelsphänomene verbreiteten und damit deren göttlichen Charakter nicht achteten bzw. anerkannten.¹³ Eben dies schien auf Anaxagoras' Theorie zuzutreffen. Die rationale Erklärung der Erscheinungen in der Natur und am Himmel war ein wesentlicher Bestandteil der ionischen Naturphilosophie, deren erster Vertreter in Athen eben jener Anaxagoras war. Dabei stand hinter solchen Naturdeutungen keineswegs ein antireligiöser Impuls. Vielmehr bemühten sich die Ionier – wie viele Denker nach ihnen – um eine neue Deutung des Göttlichen und seiner Rolle im Kosmos, die sich mit ihrem philosophischen Weltbild vereinbaren ließ.¹⁴ Ob auch Anaxagoras einer göttlichen Kraft in seinem Weltsystem in irgendeiner Form einen Platz zuwies, ist zwar durch die Überlieferung nicht mit Sicherheit belegt.¹⁵ Dass es ihm aber darum gegangen wäre, die Sinnhaftigkeit des städtischen Kultes oder gar die Götter selbst in Frage zu stellen, ist wenig wahrscheinlich. Wenn er dennoch in den Verdacht der Gottlosigkeit geriet, so liegt das offenkundig daran, dass man seine Theorie nur als Ausdruck einer Weltsicht verstehen konnte, die ein göttliches *Wirken* in den Phänomenen der Natur grundsätzlich bestritt. Damit war freilich zumindest indirekt auch die Frage nach der *Existenz* der Götter aufgeworfen, die sich für die Menschen gerade an deren Wirken erwies.

Die enge Verbindung zwischen olympischen Göttern und Naturerscheinungen finden wir nur wenige Jahre nach dem Anaxagoras-Prozess in den aristophanischen *Wolken* deutlich hervorgehoben. Der ‚Sokrates‘ des Stücks bestreitet rundheraus, dass es Zeus und die anderen Götter des städtischen Kults überhaupt gibt.¹⁶ Als ihn sein neuer Schüler Strepsiades daraufhin nach dem Ursprung des Donners fragt, antwortet ihm Sokrates:

Wenn sie [die Wolken], angefüllt mit Wassermengen, herumgetrieben werden und als notwendige Folge (δι' ἀνάγκην) davon voller Regen herabhängen, dann stürzen sie ineinander, zerbrechen dabei und machen Lärm.

STREPSIADES. Aber ist es nicht Zeus, von dem sie herumgetrieben werden?

SOKRATES. Überhaupt nicht, sondern der himmlische Wirbel (αἰθέριος δῖνος).

STREPSIADES. Der Wirbel? Das ist mir entgangen, dass jetzt nicht mehr Zeus, sondern der Wirbel an seiner Stelle die Herrschaft übernommen hat (βασιλεύων).¹⁷

11 Zum Anaxagoras-Prozess vgl. Derenne 1930, 13–41; Marasco 1976, 116–119; Yunis 1988, 66–72; Rubel 2000, 95–109; Drefßler 2010, 81–88.

12 Vgl. Diog. Laert. 2,12.

13 Plut. Per. 32,1. Zum Dekret des Diopieithes vgl. Decharme 1904, 154–156; Derenne 1930, 19–24; Rudhardt 1960, 90–92; Fahr 1969, 23–25; Rubel 2000, 91–95; Strothmann 2003, 169–171; Drefßler 2010, 76–81.

14 Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie in der frühen griechischen Philosophie vgl. allg. Decharme 1904, 39–63, 113–140; Gigon 1952; Vlastos 1952; Jaeger 1953; Burkert 1977, 452–473; Muir 1985, 196–199; Gerson 1994, 1–32; Broadie 2001; Robinson 2008.

15 Zu dieser Frage vgl. Gigon 1952, 166; Vlastos 1952, 113 mit Anm. 176; Drefßler 2013, 127 mit Anm. 76.

16 Vgl. Aristoph. Nub. 365–367.

17 Aristoph. Nub. 376–381 (eigene Übersetzung): ΣΩ. ὅταν ἐμπλησθῶσ' ὕδατος πολλοῦ κἀναγκασθῶσι φέρεσθαι/ κατακρμνόμεναι πλήρεις ὄμβρου δι' ἀνάγκην, εἶτα βαρεῖαι / εἰς ἀλλήλας ἐπίπτουσαι ῥήγνυνται καὶ παταγοῦσιν. ΣΤ. ὁ δ' ἀναγκάζων ἐστὶ τίς αὐτάς – οὐχ ὁ Ζεὺς – ὥστε φέρεσθαι. ΣΩ. ἤμιστ', ἀλλ' αἰθέριος Δῖνος. / ΣΤ. Δῖνος· τουτί μ' ἐλελήθει, ὁ Ζεὺς οὐκ ὦν, ἀλλ' ἀντ' αὐτοῦ Δῖνος νυνὶ βασιλεύων.

Regen und Donner seien also keineswegs das Werk des Zeus, wie man gemeinhin annahm, sondern natürliche Phänomene. Zeus, der oberste Herrscher des Kosmos, ist damit abgesetzt: An seiner Stelle hat eine natürliche Kraft, der Wirbel, die Herrschaft übernommen.

Wenn es Aristophanes auch auf die Einzelheiten nicht ankam, sind die Bezüge zum Denken der Naturphilosophen – besonders in den Begriffen *δῖνος* und *ἀνάγκη* – deutlich zu erkennen.¹⁸ Besonders in einem Punkt stimmten die von Sokrates im Stück vorgetragene Theorien mit deren Lehren überein: Das Geschehen am Himmel geht nicht auf das persönliche und willkürliche Eingreifen individueller Gottheiten zurück, sondern ist Ausdruck unveränderlicher Gesetzmäßigkeiten, die in der Natur selbst begründet liegen. Die Götter werden damit aus einem Bereich ‚vertrieben‘, der für das traditionelle Gottesbild von großer Bedeutung war. Denn besonders hier, in machtvollen, mit den Sinnen wahrnehmbaren und doch schwer zu erklärenden Naturereignissen, schien sich ihr Wirken in der Welt am deutlichsten zu manifestieren. Folglich galten diese Phänomene zugleich als klares Zeichen dafür, dass die Götter tatsächlich existierten. Auch Sokrates geht es an der Stelle nicht um die Erklärung einzelner Erscheinungen. Vielmehr will er Strepsiades beweisen, dass es Zeus gar nicht gibt, und er tut dies, indem er zeigt, dass dessen Wirken zumindest dort, wo man es gemeinhin annahm, nicht festzustellen sei. Dabei ergibt sich aus dem Befund, dass Zeus nicht für Donner und Blitze verantwortlich sei, noch nicht notwendig, dass er überhaupt nicht existiert. Es ist auch nicht belegt, dass irgendein Naturphilosoph mit seinen Theorien über die Himmelsphänomene die Absicht verfolgt hätte, die Existenz der Götter offensiv in Frage zu stellen, wie es Sokrates hier tut. Dennoch ist beides in der aristophanischen Darstellung untrennbar miteinander verbunden: Wer nicht daran glaubt, dass die Götter hinter den Naturphänomenen stehen, der glaubt auch nicht, dass es sie gibt.

Dass es sich bei den Himmelserscheinungen um göttliche Phänomene handelt, stand für die meisten Griechen außer Frage.¹⁹ Nach geltender Meinung war aber der Bereich des Göttlichen – also sowohl das Wesen der Götter selbst als auch das der göttlichen Erscheinungen – der menschlichen Erkenntnis nur bedingt zugänglich.²⁰ Wer sich darüber ein Wissen anmaßte, wie es die Naturphilosophen taten, war also entweder verrückt²¹ oder er war ein Scharlatan, dessen Überzeugungskraft letztlich nur auf seiner Beherrschung des Wortes beruhte.²² So heißt es in einem Fragment des Euripides: „Wer nämlich damit prahlt, ein Wissen über die Götter zu besitzen, weiß nichts weiter, als wie man mit Worten überzeugt (*πείθειν λέγων*).“²³ Und in einem anderen ist von den „verdrehten Lügen der Himmelsforscher (*μετεωρολόγων*)“ die Rede, „deren freche Zunge sich auslässt über die verborgenen Dinge (*περὶ τῶν ἀφανῶν*), von denen sie kein Wissen haben.“²⁴ Aus dieser Sicht waren die Forschungen der Naturphilosophen also nichts weiter als ὕβρις,

18 Zum Begriff *δῖνος* bei den Vorsokratikern vgl. allg. Ferguson 1971. Gleichsam als Schlagwort verweist er auch bei Euripides auf deren Denken (vgl. Egli 2003, 45 f.). Zum Begriff *ἀνάγκη* bei den Vorsokratikern vgl. etwa Parmenides: DK 28B10; Leukipp: DK 67B2; Demokrit: Diog. Laert. 9,44f; DK 68A38; A66. Zum freien Umgang der *Wolken* mit philosophischem Gedankengut vgl. Patzer 1993, 83; Althoff 2007, 118.

19 Vg. etwa Xen. Mem. 4,7,6.

20 Vgl. etwa Xenophanes DK 21B34; Empedokles DK 31B133; Melissos DK 30A1; Xen. Mem. 1,1,13; 4,7,6; Eur. Hel. 1137–1150; Aristoph. Nub. 250f; fr. 795; Plat. Nom. 821d.

21 Vgl. Xen. Mem. 4,7,6: κινδυνεῦσαι δ' ἂν ἔφη [Σωκράτης] καὶ παραφρονῆσαι τὸν ταῦτα μεριμνῶντα οὐδὲν ἦττον ἢ Ἀναξαγόρας παρεφρόνησεν ὁ μέγιστον φρονήσας ἐπὶ τῷ τὰς τῶν θεῶν μηχανὰς ἐξηγεῖσθαι.

22 Vgl. [Hippokr.] VM 1.

23 Eur. fr. 795 (eigene Übersetzung): ὅστις γὰρ αὐχεῖ θεῶν ἐπίστασθαι πέρι, / οὐδὲν τι μᾶλλον οἶδεν ἢ πείθειν λέγων.

24 Eur. fr. 913, 4–7 (eigene Übersetzung): μετεωρολόγον [...] / σχολιάς ἀπάτας, ὧν τολμηρὰ / γλῶσσ' εἰκοβολεῖ περὶ τῶν ἀφανῶν / οὐδὲν γνώμης μετέχουσα; Zur Stelle vgl. Egli 2003, 16 f.

eine anmaßende Selbstüberschätzung, die die Grenzen überschritt, die dem menschlichen Geist gesetzt waren.²⁵

Ebenso trug der Relativismus und die Erkenntniskritik der Sophisten zur Unterminierung des Götterglaubens bei. In ihren Theorien zur Genese der Religion betonten die Sophisten den gewordenen und gesetzten Charakter von Götterglauben und Kult, der deren Bezug auf irgendetwas Reales zumindest fragwürdig erscheinen ließ.²⁶ Auch aus erkenntnistheoretischen Gründen kamen Zweifel an der Existenz der Götter auf. Dafür steht vor allem die berühmte agnostische Position des Protagoras.²⁷ Da er die Götter offenbar nicht zum Bereich der Erscheinungen zählte, sah er sich auch nicht imstande, irgendeine sichere Aussage über sie zu treffen. Dass sich ihr Wirken in den Naturerscheinungen manifestierte, hielt er demnach nicht für ausgemacht. Auch ihm soll eine Klage wegen Gottlosigkeit gedroht haben.²⁸

Dass zumindest im Fall des Anaxagoras wie auch später in dem des Sokrates politische Auseinandersetzungen im Hintergrund der Asebie-Verfahren eine Rolle gespielt haben, ist relativ sicher belegt.²⁹ Die Meinung einiger Forscher, dass der Vorwurf der Gottlosigkeit deswegen eigentlich gar nicht ernst zu nehmen sei,³⁰ geht dennoch fehl. Schließlich erklären solche Auseinandersetzungen nur die Motive der Ankläger. Wenn sie allerdings auf eine Verurteilung hoffen wollten, mussten sie davon ausgehen können, dass der Vorwurf der Gottlosigkeit an sich von den Richtern ernst genommen wurde. Dass man in dieser eine ernsthafte Gefahr gesehen hat, ist zudem, auch unabhängig von den Asebie-Verfahren, durch viele zeitgenössische Quellen hinreichend belegt. Wenn sich die Zweifel am Wesen der Götter und ihrer Bedeutung für die Menschen, die durch die Theorien der Philosophen geschürt zu werden schienen, erst einmal ausbreiteten – was durch ihren öffentlich Unterricht zu befürchten stand –, konnte dies auch für den städtischen Kult und damit das Wohlergehen der Polis nicht ohne Folgen bleiben. Mindestens ebenso wichtig war aber die Bedeutung der Götter als Stützen von ethischen und sozialen Normen. Wer die Götter nicht respektierte, galt allgemein als schlechter Bürger, dem wohl auch sonst ‚nichts heilig‘ war. Der Verfall religiöser und sozialer Normen geht in vielen Texten der Zeit Hand in Hand.³¹

Die Bedeutung der Asebie-Diskussion zeigt sich im Übrigen auch daran, dass die Philosophen selbst wiederholt dazu Stellung bezogen. Nicht nur dass Platon und Xenophon die Vorwürfe gegenüber ihrem Lehrer Sokrates mit Vehemenz zurückwiesen.³² Seit dem frühen 4. Jahrhundert v. Chr. entwickelte sich auch der philosophische Gottesbeweis, der auf die Zweifel an den Göttern, die sich auf die Entwicklung des philosophischen Denkens zurückführen ließen, mit Argumenten antwortete, die ebenfalls diesem Denken entstammten.³³ Dieses Eintreten für die Götter mag dazu beigetragen haben, dass der Gottlosigkeits-Vorwurf gegenüber den Philosophen im 4. Jahrhundert an Schärfe verlor – wenn auch die Zeit der Asebie-Verfahren noch nicht vorbei war.³⁴

25 Vgl. Aristoph. Nub. 1506 f.

26 Zu den Religionsentstehungstheorien in der Zeit der Sophistik vgl. Jaeger 1953, 196–216; Henrichs 1975; Burkert 1977, 463–465; Döring 1978, 43–46; Müller 2003, 93–102, 181 f.; Meister 2010, 126 f., 219–227; Drefßler 2010, 35–40.

27 DK 80B4; vgl. A2, A3, A12, A23. Zu Protagoras' Agnostizismus vgl. Fahr 1969, 92–97; Guthrie 1969, 234 f.; Burkert 1977, 462 f.; Scholten 2003, 59–63; Meister 2010, 123 f.; Drefßler 2010, 33–35.

28 Zum Protagoras-Prozess sowie zur antiken Überlieferung vgl. Derenne 1930, 45–55; Marasco 1976, 119 f.; Rubel 2000, 157–166; Drefßler 2010, 89–99 (mit weiterer Literatur).

29 Zu politischen Faktoren im Anaxagoras-Prozess vgl. Diod. 12,39,2; Plut. Per. 32,3; Derenne 1930, 17 f.; Marasco 1976, 116–119; Drefßler 2010, 86 f. Zum Sokrates-Prozess vgl. Xen. Mem. 1,2,12 ff.; Aischin. 1,173; Hansen 1995, 19–27; Breitbach 2005, 335–338; Haake 2009, 122 f.

30 Vgl. etwa Derenne 1930, 258 f.; Marasco 1976; Hartmann 2002, 60 f.

31 Zu den politischen und moralischen Aspekten der Asebie-Problematik vgl. Muir 1985; Strothmann 2003.

32 Vgl. Plat. Apol. 35d; Xen. Mem. 1,1,2, 5, 10, 20; 1,2,64. Vgl. auch Theodektes ap. Aristot. Rhet. 1399a7–9.

33 Vgl. Drefßler 2013.

34 Zu den Asebie-Verfahren gegen Philosophen im letzten Drittel des 4. Jahrhunderts v. Chr. vgl. Derenne 1930, 185–216; O'Sullivan 1997; O'Sullivan 2009, 204–213.

Die Macht der Rede

Die Beherrschung der Rede hatte eine zentrale Rolle in der demokratischen Kultur Athens³⁵ und so auch in dem neuen geistigen Bildungswesen, das sich in der Stadt herausbildete. Der Rhetorikunterricht war ein wesentlicher Bestandteil des sophistischen Bildungsangebots.³⁶ Und auch für spätere Philosophen spielte die Beherrschung des Wortes, der Kunst des Argumentierens, der Beweisführung und des Widerlegens eine wichtige Rolle. Die Trennung zwischen Rhetorik und Philosophie, die vor allem Platon und Aristoteles am Herzen lag, war zwar für die weitere Entwicklung des Bildungswesens in der Antike von entscheidender Bedeutung. Doch war sie eben erst das Ergebnis eines längeren Prozesses³⁷ und lässt sich für die Wahrnehmung der Zeitgenossen im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. noch keineswegs voraussetzen. Überhaupt war es für Außenstehende nicht immer leicht zu entscheiden, wo denn die Grenzen zwischen ‚hinterlistiger‘ Eristik und ‚ernsthafter‘ Dialektik sowie zwischen ‚sophistischer‘ und ‚philosophischer‘ Rhetorik genau verliefen. Wesentliche Unterschiede gab es aber doch, was das Ziel anging, zu dem man den Unterricht der Philosophen, Sophisten und Rhetoriklehrer besuchte. Viele derer, die sich in der Redekunst ausbilden ließen, waren an weitergehenden philosophischen Einsichten nicht interessiert, sondern wollten vor allem im öffentlichen und politischen Leben der Stadt erfolgreich sein.³⁸

Die Bedeutung des Rhetorik-Diskurses in der attischen Demokratie ist von der Forschung bereits eingehend untersucht worden.³⁹ Wie die Athener wussten, sagte der, der überzeugend sprach, nicht notwendig auch die Wahrheit. Und ob jemand tatsächlich ein ‚Freund‘ der Stadt und des Volkes war, wie er behauptete, oder nicht in Wirklichkeit seine eigenen, möglicherweise illegitimen Interessen verfolgte, wusste man oft erst hinterher. Zumindest der Möglichkeit nach war die Beherrschung der Rhetorik also ein probates Mittel, um Partikularinteressen, die eigentlich dem Gemeinwohl zuwiderliefen, dennoch Geltung zu verschaffen – eben indem man sie durch den Wohlklang der Worte und die Beherrschung der richtigen Überzeugungsstrategien geschickt verschleierte. Für das verbreitete Misstrauen gegenüber der politischen Rhetorik spielte dabei auch die Konkurrenzsituation der Redner untereinander eine Rolle. Die Warnung vor der gegnerischen Rhetorik gehörte zum Standardrepertoire der politischen Auseinandersetzung und war damit oft selbst nichts anderes als ein effektiver *rhetorischer* Kunstgriff – Jon Hesk hat dies treffend als ‚the rhetoric of anti-rhetoric‘ bezeichnet.⁴⁰

Die zentrale Stellung der Rhetorik in der attischen Demokratie konnte also durchaus als potenzielle Schwachstelle des Systems gesehen werden. Ohne professionelle Redner hätte die Demokratie jedoch kaum funktionieren können.⁴¹ Athen brauchte kluge Männer, die ihr Wissen und Können in den Dienst der Stadt stellten. Zwar verschaffte ihnen ihre Bildung einen gewissen Vorteil gegenüber ihren Mitbürgern. Wenn sie diese aber zum Wohle aller einsetzten, die Stadt nach bestem Wissen und Gewissen berieten und das Volk zu richtigen Entscheidungen anleiteten, war daran nichts auszusetzen. Rhetorik war also an sich neutral und konnte zu guten, gemeinnützigen wie zu schlechten, eigennützigen Zwecken eingesetzt werden.⁴² Darauf bezieht sich auch Demosthenes in einer Rede gegen Aischines:

35 Zur zentralen Bedeutung der Rede in der athenischen Demokratie vgl. Eisenhut 1974, 9; Kennedy 1994, 15–17; Poulakos 1997, 63–66; Yunis 1998, 228–234; Rapp 2002, 197–204.

36 Zur sophistischen Beschäftigung mit der Rhetorik vgl. Eisenhut 1974, 14–25; Kennedy 1994, 17–21, 26, 30–35; Rapp 2002, 194–197, 204–207; Meister 2010, 60–73, 78–80.

37 Vgl. Kennedy 1994, 49; Yunis 1996, 16 f.

38 Zur Rhetorik als Bildungsgut vgl. etwa Aristoph. Nub. 112–115; 430–434; 1228 f.; Eur. Hek. 814–819; Aisch. 2,156; 3,170; Demosth. 18,308 f.; 22,4; 35,40–42; Ober 1989, 113–116.

39 Vgl. vor allem Ober 1989, 104–191; Yunis 1996; Hesk 2000, 202–291.

40 Vgl. Hesk 2000, 202–291, bes. 207–219.

41 Vgl. bes. Finley 1974.

42 Zu dieser Einsicht vgl. etwa Plat. Gorg. 456c–d; Isok. 3,1–5; 15,251–253; Anom. Iambl. 3,1 f.; Aristot. Rhet. 1355b2–7.

Wenn es also so ist und ich eine gewisse Fähigkeit (ἐμπειρία) darin habe, so werdet ihr alle erkennen, dass ich damit immer nur in den öffentlichen Angelegenheiten in eurem Interesse hervorgetreten bin und niemals zu eurem Schaden oder für private Zwecke. Die (Fähigkeit) meines Gegners hat sich dagegen nicht nur gezeigt, wenn er im Interesse der Feinde gesprochen hat, sondern auch wenn ihn jemand durch etwas verärgert oder irgendwie verletzt hat – um ihnen zu schaden. Er setzt sie nämlich weder auf gerechte Weise noch zum Nutzen der Stadt ein.⁴³

Aischines wiederum unterstellt Demosthenes, er wolle seinen Schülern nur zeigen, wie man die Richter als geschickter Redner täuschen und den Fall zu seinen Gunsten ‚umdrehen‘ könne.⁴⁴

Neben der Instrumentalisierbarkeit antirhetorischer Topoi zeigt sich an Aischines‘ Antwort zugleich, wie sich die verbreiteten Vorbehalte gegenüber der Redekunst ohne Weiteres auf jene übertragen konnten, die sie unterrichteten. Auch Isokrates, der anders als Demosthenes gar nicht selbst als Redner, sondern ausschließlich als Lehrer auftrat, kommt in seinen Reden wiederholt auf den Vorwurf zu sprechen, er „würde in solchen Reden ausbilden, die dazu befähigen, sich wider alles Recht Vorteile zu verschaffen“.⁴⁵ Zwar habe er sowohl in seinem Unterricht als auch in den von ihm publizierten politischen Reden stets das Wohl der Polis in den Vordergrund gestellt.⁴⁶ Richtig verstanden – und gebraucht – sei die Rhetorik nämlich ein unschätzbare Kulturgut, das dazu dienen könne, ethische und politische Normen zu vermitteln und der Stadt zu richtigen Entscheidungen zu verhelfen.⁴⁷ Doch sei es nicht leicht, dem allgemeinen Misstrauen gegenüber der Rhetorik zu entgehen – zumal auch der Wettbewerb verschiedener Lehrer in der Stadt, die sich gegenseitig negative Absichten unterstellten, zu dessen Verbreitung beitrug.⁴⁸

Zwar drehte sich die öffentliche Diskussion in erster Linie um die politische Rhetorik, doch war die Kunst der Rede keineswegs auf den politischen Bereich beschränkt. Für Platon etwa ist sie „eine Seelenleitung durch Reden, nicht nur in Gerichtshöfen, sondern dieselbe auch im gemeinen Leben und in kleinen sowohl als großen Dingen“.⁴⁹ In den aristophanischen *Wolken* finden wir beide Aspekte vereint. Was man bei den Sophisten der Denkerschule lernen will, ist die Kunst, die die ‚schwächere Rede zur stärkeren macht‘. Der Slogan, der wohl ursprünglich auf Protagoras zurückgeht, war ein gängiges Schlagwort gegen die zeitgenössische Rhetorik.⁵⁰ Der schwächere Standpunkt sei nämlich, so sind sich die Kritiker einig, der unmoralische oder ungerechte, der sich allein durch die Kraft der Rede durchsetzen könne. So heißt es in den *Wolken*: „Die eine

43 Demosth. 18,277f (eigene Übersetzung): εἰ δ' οὖν ἐστὶ καὶ παρ' ἐμοί τις ἐμπειρία τοιαύτη, ταύτην μὲν εὐρήσετε πάντες ἐν τοῖς κοινῶς ἐξεταζομένῃν ὑπὲρ ὑμῶν ἀεὶ καὶ οὐδαμοῦ καθ' ὑμῶν οὐδ' ἰδίᾳ, τὴν δὲ τοῦτου τοῦναντίον οὐ μόνον τῷ λέγειν ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν, ἀλλὰ καὶ εἴ τις ἐλύπησέ τι τοῦτον ἢ προσέχρουσέ που, κατὰ τούτων. οὐ γὰρ αὐτῇ δικαίως, οὐδ' ἐφ' ἃ συμφέρει τῇ πόλει, χρῆται. Vgl. 18,309; Isok. 4,1–3; 12,28 f.

44 Aischin. 1,173–175. Zur Stelle vgl. Ober 1989, 172; Hesk 2000, 214.

45 Isok. 15,89 (Übersetzung Ley-Hutton): ὡς λόγουσ διδάσκω δι' ὧν πλεονεκτήσουσιν παρὰ τὸ δίκαιον; vgl. 15,30. Zu Isokrates' Auseinandersetzung mit seinen Kritikern vgl. allg. Wilcox 1943; Jaeger 1959, 199–225.

46 Vgl. etwa Isok. 15,76–78.

47 Zur Rhetorik als Kulturgut vgl. Isok. 3,5–9 (= 15,253–257); dazu Kennedy 1994, 12; Poulakos 1997, 9–25.

48 Vgl. etwa Isok. 15,168, 243.

49 Plat. Phaidr. 261a–b: ἡ ῥητορικὴ [...] τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἡ αὐτὴ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι. Vgl. 261a–e; Soph. 232b–e; Yunis 1996, 173–179. Vgl. auch Alkid. Soph. 9; [Aristot.] Rhet. Alex. 1,2; 38,1.

50 Vgl. Eisenhut 1974, 16–18.

dieser beiden Reden, die schwächere, spricht für die ungerechtere Sache und gewinnt“ – „indem sie Unrecht spricht, wirft sie die stärkere [Rede] nieder.“⁵¹

Damit sind zwar erst einmal Reden in der Volksversammlung und den Gerichten Athens gemeint. Doch wie sich in dem Stück zeigt, ist die Kunst des Argumentierens und Überzeugens eben auch das Handwerkszeug des Philosophen. Als ‚schwächere Reden‘, die die ‚stärkeren niederwerfen‘, können auch die ethischen und naturphilosophischen Lehren der Denker in dem Stück verstanden werden. Dies gilt, wie wir bereits gesehen haben, für die ‚gottlosen‘ Lehren über die Himmelsphänomene, mit denen Sokrates seine neuen Schüler letztlich davon *überzeugen* kann, dass es die olympischen Götter gar nicht gibt. Zugleich geht es aber auch um den Bereich der Ethik. So warnt der Vertreter der traditionellen Erziehung den jungen Pheidippides vor seinem Gegenspieler, der die neue Erziehung der Sophisten verkörpert: „Und er wird dich *überzeugen* (ἀναπέσει), das Schändliche (τὸ αἰσχρὸν) insgesamt für ehrbar (καλὸν) zu halten und das Ehrbare für schändlich“.⁵²

Wie man sich das konkret vorzustellen hat, zeigt sich wenig später, als Pheidippides seinen Vater Strepsiades während eines Streits verprügelt. Respekt gegenüber den Eltern galt als eine der Grundfesten der athenischen Gesellschaft – und gegen diese verstößt nun Pheidippides, der gelehrige Schüler der Sophisten. Um sein Verhalten dennoch zu rechtfertigen, vertraut er auf die Macht der Rede: „Ich werde es beweisen und dich mit Worten (λέγων) besiegen.“⁵³ Als Strepsiades ihm entgegenhält, dass eine solche Behandlung des eigenen Vaters „nirgends der Norm entspricht“ (οὐδαμοῦ νομίζεται),⁵⁴ erwidert Pheidippides: „War es nicht ein Mann wie du und ich, der die Norm (τὸν νόμον) als erstes eingeführt und die Alten mit Worten (λέγων) davon überzeugt hat? Bin ich denn nicht genauso in der Lage, zukünftig für die Söhne wiederum als neue Norm einzuführen, die Väter zu schlagen?“⁵⁵ Für seine Argumentation greift er den sophistischen Gegensatz von νόμος und φύσις auf, den er im φροντιστήριον gelernt hat.⁵⁶ In seiner radikal relativistischen Version – die bei den wirklichen Sophisten wohl nur eine Außenseiterposition war – drohen gesellschaftliche Normen als bloße Konvention gänzlich beliebig zu werden und an Geltung zu verlieren.

Eine zentrale Rolle dabei spielt wiederum der λόγος – und zwar in zweifacher Hinsicht: Zum einen sind es die λόγοι der Sophisten, die Pheidippides zu seinem Handeln anstiften. Diese haben ihn gelehrt und überzeugt, nur noch dem eigenen Vorteil und Vergnügen zu folgen und etablierte gesellschaftliche Konventionen zu missachten. Zum anderen verfügt er durch das rhetorische und argumentative Können, das er bei ihnen gelernt hat, zugleich über ein Instrument, sich mit einem solchen Verhalten erfolgreich behaupten und durchsetzen zu können. Das Problem ist also – in der Sicht der *Wolken* – nicht einfach die ‚Umwertung aller Werte‘ durch die Sophisten, sondern der Erfolg, der diesem Projekt durch die Macht von Rede und Argumentation beschieden ist. Erst diese Macht begründet die Wirksamkeit der sophistischen Theorien.

51 Aristoph. Nub. 114 f. (eigene Übersetzung): τούτοις τὸν ἕτερον τοῖν λόγοις, τὸν ἤττονα, / νικᾶν λέγοντά φασι τὰδικώτερα. Vgl. 99; 112–115; 882–885; 1042. Zu den Gefahren, die Aristophanes in den *Wolken* mit der Beherrschung des Logos verbunden sieht, vgl. auch Patzer 1993, 80 f.

52 Aristoph. Nub. 1020 f. (eigene Übersetzung): καὶ σ’ ἀναπέσει τὸ μὲν αἰσχρὸν ἅπαν / καλὸν ἠγεῖσθαι, τὸ καλὸν δ’ αἰσχρὸν. Vgl. die Verwendung bei Isok. 3,7 (= 15,255). Aristoteles bestimmt ganz ähnlich ‚das Gute‘ und ‚das Schlechte‘ als Grundkategorien sozialer Normen (Pol. 1253a15–18).

53 Aristoph. Nub. 1334 (eigene Übersetzung): ἔγωγ’ ἀποδείξω καὶ σε νικήσω λέγων; vgl. 1331–1344; 1399–1405.

54 Aristoph. Nub. 1420.

55 Aristoph. Nub. 1421–1424 (eigene Übersetzung): οὐκ οὖν ἀνὴρ ὁ τὸν νόμον θεῖς τοῦτον ἦν τὸ πρῶτον, / ὥσπερ σὺ κἀγώ, καὶ λέγων ἐπειθε τοὺς παλαιοὺς: / ἤττόν τι δῆτ’ ἔξεσσι κάμοι καινὸν αὐτὸ λοιπὸν / θεῖναι νόμον τοῖς υἱέσιν, τοὺς πατέρας ἀντιτύπτειν.

56 Zum Gegensatz von νόμος und φύσις im Denken der Sophisten vgl. Guthrie 1969, 55–134; Meister 2010, 83–101.

Die Philosophie als Umwertung aller Werte mit den Mitteln der Rede – ein solcher Verdacht ließ sich nur schwer einhegen. Auch Sokrates soll man – nach Platons Darstellung – zuweilen vorgeworfen haben, mit seiner eigentümlichen Art der Gesprächsführung sein Gegenüber nur in Widersprüche verwickeln und verwirren zu wollen.⁵⁷ Sein Gesprächspartner Menon bezeichnet ihn deswegen gar als γόης, als „Zauberer“ mit Worten – also mit demselben Begriff, mit dem sich auch die politischen Redner Aischines und Demosthenes gegenseitig ihre rhetorischen Zauberkünste zum Vorwurf machten.⁵⁸ Die Grenze zwischen der ‚guten‘, der philosophischen Widerlegung falscher Annahmen, die allein der Wahrheitsfindung diene, und dem relativistischen und destruktiven Vorgehen, das man den Sophisten zuschrieb, war nicht immer leicht zu ziehen. Wie Platon selbst einräumt, ließ sich auch die Dialektik, die er in seiner Akademie lehrte, zu unredlichen Zwecken – zum Widerlegen um des bloßen Widerlegens willen – missbrauchen, war auch ihr Potenzial schwer auf den ausschließlich ‚guten‘ und genuin philosophischen Gebrauch festzulegen.⁵⁹

Dennoch war die Beherrschung des Wortes für den Philosophen ein unverzichtbares Instrument: zur gemeinsamen Wahrheitsfindung im philosophischen Gespräch, zur Verteidigung dieser Wahrheit in Streitgesprächen mit Sophisten und anderen Scharlatanen, aber auch zur Belehrung der Schüler und zur ‚Hinwendung‘ der Unwissenden zur Philosophie. Umso wichtiger war daher – für Platon und Aristoteles wie für die Entwicklung der Philosophie insgesamt – die scharfe Abgrenzung gegenüber jenen Wortkünstlern, die nur auf Manipulation, Täuschung und den eigenen Vorteil aus waren, also die scharfe Trennung zwischen Eristik und Dialektik, Sophistik und Philosophie. Dabei konnte Platons Rhetorik-Kritik durchaus an Vorbehalte anknüpfen, die unter seinen Zeitgenossen weitverbreitet waren. Im Unterschied zu diesen versah er seine Kritik aber gleichsam mit einem metaphysischen Unterbau, wonach das positive Potenzial der Rhetorik nur dann realisiert werden konnte, wenn sie auf ‚echtem‘ Wissen basierte – über das natürlich allein die Philosophen verfügten. Während er die sophistischen Redekünstler damit disqualifizierte, hielt er zugleich an der Möglichkeit einer ‚wahren‘, einer philosophischen Rhetorik fest.⁶⁰

Sinnlose Philosophie

Außer als Gottloser und Wortverdrehler mit fragwürdigen Absichten konnte der Philosoph in den Komödien des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. noch in einer dritten Rolle auftreten: als komischer Außenseiter, der seine Zeit und die seiner Schüler mit gänzlich sinn- und nutzlosen Studien vergeudete. So messen etwa Sokrates und seine Mitstreiter in den *Wolken* mit einer elaborierten, selbst entwickelten Methode, wie weit ein Floh im Verhältnis zu seiner eigenen Größe springen kann. Oder sie stellen komplizierte Überlegungen darüber an, ob Mücken durchs Maul oder durchs Hinterteil summen.⁶¹ Ebenso müssen die Theorien, die Sokrates über die Entstehung von Blitz, Donner und Regen aufstellte, den meisten Zuschauern als ziemlich abwegig erschienen sein. Daneben wurde den Philosophen in der Komödie auch immer wieder eine ostentative Bedürfnislosigkeit zugeschrieben, die sich nicht zuletzt an ihrem ärmlichen, ja ungepflegten Äußeren zeigte. Sowohl in Bezug auf ihre intellektuellen Interessen als auch auf ihre Lebensführung wur-

57 Vgl. etwa Plat. Charm. 166c; Euthyphr. 11b–d; Hipp. min. 369b–c, 373b; Pol. 338d; Plat. Tht. 149a.

58 Plat. Men. 80a–b. Zur Polemik zwischen Demosthenes und Aischines, in der sich beide gegenseitig als γόης, βᾶσκανος oder μάγος bezeichneten, vgl. Hesk 2000, 212 f. mit Anm. 33.

59 Vgl. Plat. Pol. 537e–539d.

60 Die Abgrenzung zur sophistischen Rhetorik findet vor allem im *Gorgias* statt; vgl. Kennedy 1994, 35–39; Yunis 1996, 117–171; Rapp 2002, 212–218. Zur Entwicklung eines positiven, philosophisch fundierten Rhetorik-Konzepts im *Phaidros* vgl. Yunis 1996, 172–210.

61 Zur komischen Darstellung der weltabgewandten Studien, denen Sokrates und seine Mitstreiter in den *Wolken* nachgehen vgl. Althoff 2007.

den die Philosophen also als abgegrenzte Gruppe innerhalb der athenischen Gesellschaft charakterisiert, die sich vom ‚Normalbürger‘ deutlich unterschied.⁶² Wenn die Komödie hier auch genretypisch zu Zuspitzung und Übertreibung neigte, korrespondiert diese Darstellung zum Teil durchaus mit der Eigenwahrnehmung so manches Philosophen. Eben in dieser Zeit kam es zur Herausbildung einer spezifisch philosophischen Lebensform, die sich durch das Primat einer tugendhaften, Weisheit und Erkenntnis gewidmeten Lebensführung und die Ablehnung von Genuss- und Gewinnstreben auszeichnete (dabei war dieses *Ideal* vom tatsächlichen Leben der Philosophen in Athen wahrscheinlich zuweilen genauso weit entfernt wie – von der anderen Seite her – die Karrikatur der Komödiendichter).⁶³

Dass die Philosophen zum Figureninventar der alten Komödie gehörten und dabei nicht immer besonders gut wegkamen, ist bekannt.⁶⁴ Weniger Aufmerksamkeit hat dagegen die Tatsache erfahren, dass der Spott der Komödie auf einen durchaus ernsthaft geführten Diskurs zum Sinn und Nutzen der Philosophie verweist, dessen Spuren auch in vielen anderen zeitgenössischen Texten, nicht zuletzt denen der Philosophen selbst, zu greifen sind. Platon hat sich in seinen Werken wiederholt mit dem Nutzlosigkeitsvorwurf gegenüber der Philosophie auseinandergesetzt.⁶⁵ Als durchaus gängig kann der Standpunkt gelten, den Kallikles im *Gorgias* formuliert: Solange man jung sei, könne die Philosophie – in Maßen betrieben – sicher nichts schaden. Wer aber sein ganzes Leben der Philosophie widme, müsse

notwendig in allem dem unerfahren bleiben, worin erfahren sein muß, wer ein wohlangesehener und ausgezeichnete Mann werden will. Denn sowohl in den Gesetzen des Staates bleiben sie unerfahren als auch in der rechten Art, wie man mit Menschen umgehen muß bei allerlei Verhandlungen, eigenen und öffentlichen.⁶⁶

Das ‚wirkliche‘ Leben war demnach das öffentliche, der Austausch mit den Mitbürgern und vor allem das politische Leben der Stadt. Ein guter Bürger habe sich hier zu bewähren und hervorzutun, und wenn er sich stattdessen mit Philosophie beschäftige, sei er eben – so ein ganz ähnlich gesinnter anonymer Kritiker in der *Politeia* – „unbrauchbar für die Städte“.⁶⁷

Anders als man vielleicht erwarten würde, weist Platon diese Sichtweise keineswegs kategorisch zurück, sondern dreht den Spieß gleichsam um: Wenn die Philosophen der Stadt als nutzlos erschienen, solle man das nicht ihnen, sondern der Menge vorwerfen.⁶⁸ Die Philosophen konnten der Polis durchaus von Nutzen sein. Mehr noch: Bekanntlich wäre dem Gemeinwohl nur gedient, wenn entweder die Herrscher zu Philosophen oder

62 Einen knappen Überblick zur Darstellung des φροντιστήριον „as abnormal or marginal“ bietet Bowie 1993, 106 f. Vgl. auch Scholz 1998, 25–31.

63 Zu Platons Konzeptualisierung der philosophischen Lebensform vgl. Korhonen 1997, 55–58; Scholz 1998, 73–121; Niehues-Pröbsting 2004, 156–166; Azoulay 2007, 180–184. Zu Aristoteles vgl. Korhonen 1997, 58–61; Scholz 1998, 125–131; Niehues-Pröbsting 2004, 166–176.

64 Einen grundlegenden Überblick zur Darstellung der Philosophen in der attischen Komödie bietet Weiher 1913. Für eine neue Auswahl von Fragmenten mit Übersetzung und Kommentar s. Olson 2007, 227–255, 445–449. Vgl. außerdem Dover 1990; Zimmermann 1993; Bowie 1993, 102–133; Patzer 1993; Patzer 1994; MacDowell 1995, 113–149; Scholz 1998, 25–31; Carey 2000; Scholten 2003, 283–326; Althoff 2007; Haake 2009, 124–127.

65 Vgl. vor allem Plat. Apol.; Gorg. 484c ff.; Pol. 487b ff.; Th. 172c ff.

66 Plat. Gorg. 484d (Übersetzung Schleiermacher): καὶ γὰρ τῶν νόμων ἄπειροι γίνονται τῶν κατὰ τὴν πόλιν, καὶ τῶν λόγων οἷς δεῖ χρώμενον ὁμιλεῖν ἐν τοῖς συμβολαῖσι τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ. Vgl. 484c–486d.

67 Plat. Pol. 487c–489d (Zitat: 484d: ἀχρήστους ταῖς πόλεσι; Übersetzung Schleiermacher). Zum Primat des tätigen Lebens vgl. Thuk. 2,40,2.

68 Plat. Pol. 489b.

die Philosophen zu Herrschern würden.⁶⁹ Doch solange der unverständige, zuweilen auch feindselige Demos in Athen das Sagen hatte, sei mit einer Ausrichtung der Politik an Wahrheit und Gerechtigkeit – die letztlich nur vom Philosophen wirklich erkannt werden könnten – nicht zu rechnen. Unter den gegebenen Umständen müsse sich der Weise fortwährend gegen die öffentliche Meinung stellen, was nicht nur wenig erfolgversprechend erschien, sondern auch mit einigen Gefahren verbunden sei. Daher bliebe ihm nur der Rückzug ins innere Exil, wo er wenigstens für das eigene Seelenheil und das seiner Mit-Philosophen Sorge tragen könne.⁷⁰

Die Diskussion darüber, was die Philosophie war – und was sie sein sollte – wurde auch unter den Vertretern der Zunft selbst geführt. Isokrates etwa sah es ganz anders als Platon: „Eine Beschäftigung, die weder für das Reden noch für das Handeln gegenwärtig einen Nutzen bringt, glaube ich nicht als Philosophie bezeichnen zu dürfen, allerdings nenne ich sie eine Übung des Geistes und eine Vorbereitung für die Philosophie“.⁷¹ Geistige Bildung, so wie er sie verstand, sollte dazu beitragen, dass sowohl der einzelne Bürger als auch die Polis insgesamt richtige, also vernünftige und ethisch fundierte, Entscheidungen treffen konnten – eben das sei Gegenstand und Ziel der wahren φιλοσοφία.⁷² In dem metaphysischen Bereich, in den Platon mit seiner Philosophie vordringen wollte, gab es für Isokrates ohnehin keine feste Erkenntnis, sondern nur schwankende Meinungen (δόξα).⁷³ In der Diskussion um Sinn und Nutzen geistiger Bildung stellte er sich zuweilen ostentativ auf den Standpunkt der ‚Laien‘, der gemeinen Bürger, die mit den weltfremden Studien der Philosophen nichts anfangen konnten.⁷⁴ Wir sehen hier also – wie schon an Platons Rhetorik-Kritik –, dass Argumente, die ursprünglich dem allgemeinen philosophiekritischen Diskurs entstammten, auch in der Auseinandersetzung zwischen den Vertretern verschiedener Bildungskonzepte adaptiert werden konnten. Im Übrigen machten sowohl Platon als auch Isokrates diejenigen, die in der Öffentlichkeit als philosophische Lehrer auftraten, aber eigentlich keine ‚wirklichen‘ Philosophen waren – also, unter anderen, sich gegenseitig –, für den schlechten Ruf der Philosophie insgesamt verantwortlich.⁷⁵

Hinter der verbreiteten Kritik an dem Philosophiekonzept platonischer Prägung stand dabei letztlich der Gegensatz zwischen dem, was man später mit den Begriffen *vita activa* und *vita contemplativa* bezeichnete. Für die Entwicklung der *vita contemplativa* zur – nicht nur in der Außen-, sondern auch in der Eigenwahrnehmung – gängigen Lebensform des Philosophen hat neben Platon vor allem Aristoteles eine entscheidende Rolle gespielt. So antwortet er etwa im *Protreptikos* den Kritikern, die meinten, dass geistige Studien sich – wenn überhaupt – nur durch den äußeren Nutzen, der sich aus ihnen für *andere* Aktivitäten ergebe, rechtfertigen ließen und nicht als Selbstzweck: „Was wir [...] um seiner selbst willen lieben, auch wenn sich nichts anderes daraus ergibt, das ist Gutes im eigentlichen Sinne. [...] Es ist völlig lächerlich, von allem einen Nutzen zu suchen, der von der Sache verschieden wäre.“⁷⁶ Gerade die Wissenschaft sei am höchsten zu

69 Plat. Pol. 473c–d; 487e; 499b–c; ep. 7,326a–b.

70 Vgl. Plat. Pol. 487c–496e; ep. 7,325c–326b.

71 Isok. 15,266 (Übersetzung Ley-Hutton): φιλοσοφίαν μὲν οὖν οὐκ οἶμαι δεῖν προσαγορεύειν τὴν μηδὲν ἐν τῷ παρόντι μῆτε πρὸς τὸ λέγειν μῆτε πρὸς τὸ πράττειν ὠφελοῦσαν, γυμνασίαν μὲντοι τῆς ψυχῆς καὶ παρασκευὴν φιλοσοφίας καλῶ τὴν διατριβὴν τὴν τοιαύτην.

72 Zu Isokrates' Verwendung des Begriffs φιλοσοφία vgl. Malingrey 1961, 42–46; Beck 1964, 276 f.; Eucken 1983, 14–18; Böhme 2009, 21–25.

73 Zu Isokrates' δόξα-Philosophie vgl. allg. Jaeger 1959, 124, 128 f.; Eucken 1983, 32–35; Poulakos 2004; Böhme 2009, 31–33, 115–117.

74 Vgl. Isok. 13,1; Eucken 1983, 23 f.; Böhme 2009, 59.

75 Isokrates: 11,49; 13,11; 15,215. Platon: Pol. 489d; 490e–491a; 495c.

76 Aristot. Protr. fr. 73,61 Gigon (Übersetzung Flashar): ὅσα δὲ δι' αὐτά, καὶ ἀποβαίνῃ μηδὲν ἕτερον, ἀγαθὰ κυρίως: [...] γελοῖον οὖν ἤδη παντελῶς τὸ ζητεῖν ἀπὸ παντὸς ὠφέλειαν ἕτεραν παρ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα. Zum Protreptikos vgl. allg. Schneeweiß 2005 und den Kommentar bei Flashar 2006, 167–197.

bewerten, die nur sich selbst und keinem äußeren Zweck diene.⁷⁷ Denn nur diese allein sei wirklich frei – und damit eines freien Mannes würdig.⁷⁸ Die Philosophie zeigt sich hier als vornehmlich aristokratische Mußebeschäftigung, für die sich ein – sowohl ökonomisch als auch politisch – freier Mann bewusst entscheidet.⁷⁹

Dabei möchte Aristoteles einen konkreten Nutzen der Philosophie im täglichen Leben gar nicht ausschließen.⁸⁰ Doch lehnt er es ab, sich an diesem Kriterium messen zu lassen. Da die Vernunft von allen Lebewesen nur dem Menschen zukomme, sei der Gebrauch der Vernunft das, was das Wesen des Menschen im höchsten Maße ausmache.⁸¹ Das Streben nach Erkenntnis und Wahrheit sei also die volle Verwirklichung seiner Anlagen und damit die Erfüllung des τέλος, das seinem Leben gesetzt sei.⁸² Nur das philosophische sei mithin das vollendete Leben.⁸³ Auch von diesem argumentativen Standpunkt aus läuft die Forderung nach einem praktischen Nutzen der Philosophie ins Leere: „Es ist also nicht schlimm, wenn sie (die Vernunft bzw. Erkenntnis) nicht brauchbar oder nützlich ist. Denn wir sagen ja, dass sie nicht nützlich, sondern gut sei.“⁸⁴ Der Philosoph hat sich demnach eigentlich nicht vor seinen Mitbürgern, sondern nur vor sich selbst und dem Richtstuhl der Vernunft zu rechtfertigen. Die Normen und Werte, an denen die meisten Menschen ihr Leben ausrichteten, werden explizit zurückgewiesen. Aristoteles konzipiert die philosophische als Lebensform mit eigenem Werte- und Sinnsystem, die sich an einem so banalen Kriterium wie dem praktischen Nutzen nicht zu messen lassen braucht. Er *akzeptiert* und *bestätigt* damit zugleich den von außen an die Philosophen herangetragenen Gegensatz zwischen dem Leben der Theorie und dem der Praxis und gibt in Umkehrung des gängigen Ideals ersterem den Vorzug.

Man sieht also, wie sich sowohl Platon als auch Aristoteles bei ihrer Konzeptualisierung der philosophischen Lebensform explizit mit der Kritik am mangelnden Sinn und Nutzen der Philosophie auseinandergesetzt haben. Die Meinung der ‚Menge‘ (οἱ πολλοί) dient ihnen gewissermaßen als Kontrastfolie, vor der das Wesen der ‚wahren‘ Philosophie umso deutlicher hervortritt. Der Entwicklung und *Darstellung* dieses Konzeptes ist es geschuldet, dass der Gegensatz zwischen den Philosophen und den Nicht-Philosophen in unseren – zumeist von Philosophen verfassten – Quellen zumeist recht einseitig und überzeichnet ist. Zwar handelte es sich bei diesem Gegensatz um kein rein literarisches, sondern ein durchaus reales Phänomen. Doch wird daraus in der Darstellung der Philosophen oft eine *stilisierte* Antithese, in der sie selbst und οἱ πολλοί sich – als abgegrenzte und sich gegenseitig ausschließende Gruppen – diametral und mit Unverständnis gegenüberstehen.⁸⁵

Auch die radikale Abwendung des Philosophen vom praktischen, vor allem vom politischen Leben im demokratischen Athen (wie sie etwa Platon vertritt) oder die Zurückweisung des praktischen Nutzens als Kriterium für den Wert der Philosophie (bei Aristoteles) ist damit in erster Linie als Element der *Darstellung* zu verstehen: Das *Primat*

77 Aristot. Protr. fr. 73,6; 73,61; 73,63; 73,65 Gigon; vgl. Met. 982a14–16; a30–b2; b19–21.

78 Aristot. Protr. fr. 73,4; 73,8; 73,62 Gigon; vgl. Pol. 1337b17–21; Plat. Prot. 312b.

79 Vgl. Aristot. Protr. fr. 54, 73,24, 74,1 Gigon; Met. 981b17–25; NE 1177b4–24. Dazu passt auch, dass die Philosophen, so Aristoteles, gemeinhin keinen Lohn für ihre Tätigkeit bekamen (Protr. fr. 73,23, 73,64 Gigon). Nach Aristoteles braucht der Philosoph zwar keinen Luxus, jedoch Muße, die wiederum materielle Unabhängigkeit voraussetzt (vgl. NE 1178a23–b5; Protr. fr. 73,25 Gigon). Zum Verhältnis von σχολή und φιλοσοφία bei Aristoteles vgl. auch Anastasiadis 2004, 69–73.

80 Vgl. etwa Aristot. Protr. fr. 73,12, 66, 70 Gigon.

81 Aristot. Protr. fr. 73,9; 73,7; 73,27 Gigon; vgl. NE 1178b27 f.

82 Aristot. Protr. fr. 73,30 Gigon; vgl. fr. 73,31–35; 73,59 Gigon.

83 Aristot. Protr. fr. 73,76 Gigon; vgl. fr. 73,77–85 Gigon; NE 1178a5–8.

84 Aristot. Protr. fr. 73,63 Gigon (Übersetzung Flashar): οὐδὲν οὖν δευόν, ἀν μὴ φαίνηται χρησίμη οὐσα μηδ' ὠφέλιμος· οὐ γὰρ ὠφέλιμον ἀλλ' ἀγαθὴν αὐτὴν εἶναι φαμεν.

85 Zur Funktion der πολλοί-Antithese im philosophischen Diskurs vgl. Voigtländer 1980 (Zusammenfassung der Ergebnisse: 617–625).

der Philosophie wird (offensiv) eingefordert und argumentativ begründet. An ihren Werten und Normen, und nicht etwa am Erfolg in den eigenen Angelegenheiten oder im politischen Leben, sollte sich der Philosoph in seiner Lebensführung orientieren. Dies schließt freilich nicht aus, dass er – etwa als Lehrer und Ratgeber der Mächtigen – realiter nicht doch auch im politischen Leben zu etwas nutze sein und Einfluss ausüben konnte, und das auch im Hier und Jetzt, vor der Errichtung der Philosophenherrschaft.⁸⁶

Schluss

Im zeitgenössischen Diskurs des 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. lassen sich vor allem drei Negativbilder des Philosophen ausmachen: 1. Der ‚gottlose‘ Philosoph, der sich a) in seinen naturphilosophischen Spekulationen ein Wissen über – nach allgemeiner Überzeugung – göttliche Erscheinungen anmaßt und dabei zugleich das Wirken der Götter und womöglich gar ihre Existenz in Frage stellt; oder der b) in sophistischer Manier Götter und Kult als bloße Meinung oder etwas Gewordenes charakterisiert, dessen Realitätsgehalt in Frage steht. 2. Der Wortkünstler, der sich – ob in politischen Versammlungen oder im philosophischen (Streit-)Gespräch – das Täuschungspotenzial der Rede zunutze macht, um gängige Wahrheiten und Normen zu unterminieren und seine eigenen Interessen durchzusetzen. Dieses Negativbild bildet auch den Hintergrund von Platons Scheidung von Sophistik und Philosophie und sein Konzept einer philosophisch-fundierte Rhetorik. 3. Der Philosoph als komischer Außenseiter, dessen Lehren nicht nur in Bezug auf ihren Wahrheitsgehalt fragwürdig erscheinen sondern auch im ‚wirklichen‘, d.h. im öffentlichen und vor allem im politischen Leben, keinen Nutzen haben. Gerade auch in Auseinandersetzung mit dieser Kritik an der Weltabgewandtheit geistiger Studien entwickelten Platon und Aristoteles ihr Konzept der philosophischen Lebensform, in dem sie die Antithese von *vita activa* und *vita contemplativa* gleichsam zu ihren Gunsten umdrehten und letzterer den höchsten Wert zusprachen.

Was hat es nun mit dieser Kritik auf sich? Auf wen bezog sie sich, und wie verbreitet und wirkungsmächtig war sie? Zuerst einmal ist festzustellen, dass ‚die Philosophen‘ keine homogene Gruppe waren – weder in der Selbst- noch in der Außenwahrnehmung. Die festgestellten Kritikpunkte richteten sich zumeist nicht pauschal gegen *die* Philosophen, sondern konnten in unterschiedlichen Kontexten auf unterschiedliche Bereiche und Vertreter des neuen Bildungswesens bezogen werden. Auch sind sie nicht mit unserer heutigen Unterscheidung zwischen Sophisten, Philosophen und Rhetoriklehrern in Einklang zu bringen. Am engsten begrenzt war noch der Vorwurf der Asebie, der sich am besten auf die Naturphilosophen und Sophisten des 5. Jahrhunderts beziehen ließ – gleichsam als latenter Verdacht aber auch noch über den Philosophen des 4. Jahrhunderts schwebte.⁸⁷ Der Topos der Manipulierbarkeit der Rede war dagegen äußerst offen und konnte sich gegen alle richten, zu deren Handwerkszeug die Beherrschung des Wortes gehörte – politische Redner, Redelehrer, Sophisten und Philosophen gleichermaßen. Dem Vorwurf der Nutzlosigkeit wiederum sahen sich nicht nur Philosophen im engeren Sinne gegenüber: Auch Redelehrern wie Isokrates hielt man zuweilen entgegen, dass rhetorisches Können eine Naturgabe sei, die man nicht lernen könne, und die Ausbildung daher sinnlos.⁸⁸ Und Redner, die ihr Wissen und Können nicht in den Dienst der Polis stellten, konnten ebenso als nutzlos gebrandmarkt werden. Die Topoi der Kritik standen dem Diskurs also gleichsam frei zur Verfügung und konnten ‚bei Bedarf‘ in ganz unterschiedlichen Kontexten aufgegriffen und auf ganz unterschiedliche Personen(gruppen) bezogen werden.

86 Zum platonischen Philosophen als Ratgeber der politisch Mächtigen vgl. Scholz 1998, 110–119. Zum Verhältnis der Akademie zur zeitgenössischen Politik vgl. Trampedach 1994.

87 Vgl. Plat. Nom. 821a, 967a.

88 Vgl. Isok. 15,197.

Ihre Verbreitung im zeitgenössischen Diskurs des 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. zeigt, dass man sie nicht als bloßen Spott der Komödie abtun kann. Auch die Philosophen selbst fühlten sich immer wieder bemüßigt, sich explizit mit der Kritik auseinanderzusetzen. Und schließlich konnte insbesondere der Asebie-Vorwurf – in einigen wenigen Ausnahmefällen – gar zur Verfolgung von Philosophen führen. Dennoch bleibt festzustellen, dass die kritische Perspektive immer nur eine von mehreren *möglichen* Sichtweisen auf die Philosophie war. Ihr gegenüber stand zum einen die positive Eigenwahrnehmung und Außendarstellung der Philosophen selbst. Zum anderen können aber auch in der allgemeinen Öffentlichkeit keineswegs alle ein so negatives Bild von der Philosophie gehabt haben, wie man nach Lektüre der *Wolken* den Eindruck gewinnen könnte. Insbesondere der Nutzen einer rhetorischen Ausbildung war für viele evident. Die befürchtete Unterminierung von Moral und Religion durch die Philosophen blieb letztlich weitgehend aus. Und auch der *Eigenwert* von geistiger Bildung wurde, unabhängig von ihrer praktischen Verwertbarkeit, mehr und mehr anerkannt.⁸⁹ Die Etablierung eines geistigen Bildungswesens im klassischen Athen war – aller Kritik zum Trotz – eine Erfolgsgeschichte.

89 Zu weiteren Faktoren, die die Philosophie für ein allgemeines Publikum attraktiv machten, vgl. Haake 2009.

Literaturverzeichnis

Althoff 2007

J. Althoff. „Sokrates als Naturphilosoph in Aristophanes' Wolken“. In *Philosophie und Dichtung im antiken Griechenland. Akten der 7. Tagung der Karl und Getrud Abel-Stiftung am 10. und 11. Oktober 2002 in Bernkastel-Kues*. Hrsg. von J. Althoff. Stuttgart, 2007, 103–120.

Anastasiadis 2004

V. Anastasiadis. „Idealized σχολή and Disdain for Work: Aspects of Philosophy and Politics in Ancient Democracy“. *Classical Quarterly* 54.1 (2004), 58–79.

Azoulay 2007

V. Azoulay. „Champ Intellectuel et Stratégies de Distinction dans la Première Moitié du IV^e siècle“. In *Individus, Groupes et Politique à Athènes de Solon à Mithridate*. Hrsg. von J.-Ch. Couvenhes und S. Milanezi. Tours, 2007, 171–199.

Beck 1964

F.A.G. Beck. *Greek Education 450 – 350 B.C.* London, 1964.

Böhme 2009

P. Böhme. *Isokrates, Gegen die Sophisten. Ein Kommentar*. Aktuelle Antike 3. Berlin, 2009.

Bowie 1993

A.M. Bowie. *Aristophanes. Myth, Ritual and Comedy*. Cambridge u.a., 1993.

Breitbach 2005

M. Breitbach. „Der Prozess des Sokrates – Verteidigung der oder Anschlag auf die athenische Demokratie“. *Gymnasium* 112 (2005), 321–343.

Burkert 1977

W. Burkert. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Periode*. Stuttgart u.a., 1977.

Carey 2000

Ch. Carey. „Old Comedy and the Sophists“. In *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*. Hrsg. von D. Harvey und J. Wilkins. London, 2000, 419–436.

Chamoux 1996

F. Chamoux. „Bases Religieuses de l'État Athénien“. In *Colloque International Démocratie Athénienne et Culture. Organisé par l'Académie d'athènes en Coopération avec l'UNESCO (23, 24 et 25 Novembre 1992)*. Hrsg. von F.R. Adrados und M.B. Sakellariou. Athen, 1996, 67–77.

Cohen 1991

D. Cohen. *Law, Sexuality, and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*. Cambridge, 1991.

Decharme 1904

P. Decharme. *La Critique des Traditions Religieuses chez les Grecs des Origines au Temps de Plutarque*. Paris, 1904.

Derenne 1930

E. Derenne. *Les Procès d'Impiété intentés aux Philosophes à Athènes au Vme et au IVme Siècles avant J.-C.* Liège, 1930.

Döring 1978

K. Döring. „Antike Theorien über die staatspolitische Notwendigkeit der Götterfurcht“. *Antike und Abendland* 24 (1978), 43–56.

Dover 1988

K.J. Dover. „The Freedom of the Intellectual in Greek Society“. In *The Greeks and their Legacy*. London, 1988, 135–158.

Dover 1990

K.J. Dover. *Aristophanes. Clouds. Edited with Introduction and Commentary*. Oxford, 1990.

Dreßler 2010

J. Dreßler. *Philosophie vs. Religion? Die Asebie-Verfahren gegen Anaxagoras, Protagoras und Sokrates im Athen des fünften Jahrhunderts v. Chr.* Norderstedt, 2010.

Dreßler 2013

J. Dreßler. „Diogenes von Apollonia und die Entstehung des Gottesbeweises in der griechischen Philosophie“. *Rheinisches Museum für Philologie* 156.2 (2013), 113–140.

Egli 2003

F. Egli. *Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömungen. Analyse der Funktion philosophischer Themen in den Tragödien und Fragmenten*. Beiträge zur Altertumskunde 189. München und Leipzig, 2003.

Eisenhut 1974

W. Eisenhut. *Einführung in die antike Rhetorik und ihre Geschichte*. Darmstadt, 1974.

Eucken 1983

Ch. Eucken. *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 19. Berlin und New York, 1983.

Fahr 1969

W. Fahr. ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. *Zum Problem der Anfänge des griechischen Atheismus*. Spudasmata 26. Hildesheim, 1969.

Ferguson 1971

J. Ferguson. „ΔΙΝΟΣ“. *Phronesis* 16 (1971), 97–115.

Finley 1974

M.I. Finley. „Athenian Demagogues“. In *Studies in Ancient Society*. London und Boston, 1974, 1–25.

Flashar 2006

H. Flashar. *Aristoteles. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung. Übersetzt und erläutert von Hellmut Flashar, Uwe Dubielzig und Barbara Breitenberger*. Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Band 20/I: Fragmente. Berlin, 2006.

Gigon 1952

O. Gigon. „Die Theologie der Vorsokratiker“. In *La Notion du Divin depuis Homère jusqu'à Platon. Sept Exposés et Discussions*. Hrsg. von H.J. Rose. Genf, 1952, 127–166.

Guthrie 1969

W.K.C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy. Volume III: The Fifth-Century Enlightenment*. Cambridge, 1969.

Haake 2009

M. Haake. „Doing philosophy‘ – Soziales Kapital versus politischer Mißkredit“. In *Rollenbilder in der athenischen Demokratie. Medien, Gruppe, Räume im politischen und sozialen System. Beiträge zu einem interdisziplinären Kolloquium in Freiburg i. Br., 24–25. November 2006*. Hrsg. von Ch. Mann. Wiesbaden, 2009, 113–145.

Hansen 1995

M.H. Hansen. *The Trial of Sokrates from the Athenian Point of View*. Historisk-filosofiske Meddelelser 71. Kopenhagen, 1995.

Hartmann 2002

U. Hartmann. „Griechische Philosophen in der Verbannung“. In *Gelehrte in der Antike. Alexander Demandt zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von A. Goltz, A. Luther und H. Schlange-Schöningh. Köln u.a., 2002, 59–86.

Henrichs 1975

A. Henrichs. „Democritus and Prodicus on Religion“. *Harvard Studies in Classical Philology* 79 (1975), 93–123.

Hesk 2000

J. Hesk. *Deception and Democracy in Classical Athens*. Cambridge, 2000.

Jaeger 1953

W. Jaeger. *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart, 1953.

Jaeger 1959

W. Jaeger. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Bd. 3. Berlin, 1959.

Kennedy 1994

G.A. Kennedy. *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton, 1994.

Korhonen 1997

T. Korhonen. „Self-Concept and Public Image of Philosophers and Philosophical Schools at the Beginning of the Hellenistic Age“. In *Early Hellenistic Athens. Symptoms of a Change*. Hrsg. von J. Frösén. Helsinki, 1997, 33–101.

Lloyd 1979

G. Lloyd. *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambridge u.a., 1979.

Lynch 1972

J.P. Lynch. *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*. Berkeley, 1972.

MacDowell 1995

D.M. MacDowell. *Aristophanes and Athens. An Introduction to the Plays*. Oxford, 1995.

Malingrey 1961

A.-M. Malingrey. ‚*Philosophia*‘. *Étude d'un Groupe de Mots dans la Littérature Grecque, des Présocratiques au IVe Siècle après J.-C.* Études et Commentaires; 40. Paris, 1961.

Marasco 1976

G. Marasco. „I Processi d'Empietà nella Democrazia Ateniese“. *Atene e Roma* 21 (1976), 113–131.

Marrou 1981

H.-I. Marrou. *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité. I: Le Monde Grec*. Paris, 1981.

Meister 2010

K. Meister. „*Aller Dinge Maß ist der Mensch*“. *Die Lehren der Sophisten*. München, 2010.

Muir 1985

John V. Muir. „Religion and the New Education: The Challenge of the Sophists“. In *Greek Religion and Society*. Hrsg. von Patricia E. Easterling. Cambridge, 1985, 191–218.

Müller 2003

R. Müller. *Die Entdeckung der Kultur. Antike Theorien von Homer bis Seneca*. Düsseldorf und Zürich, 2003.

Niehues-Pröbsting 2004

H. Niehues-Pröbsting. *Die antike Philosophie. Schrift, Schule Lebensform*. Frankfurt a. M., 2004.

O'Sullivan 1997

L. O'Sullivan. „Athenian Impiety Trials in the Late Fourth Century B.C.“ *Classical Quarterly* 47 (1997), 136–152.

O'Sullivan 2009

L. O'Sullivan. *The Regime of Demetrius of Phalerum in Athens, 317–307 BCE. A Philosopher in Politics*. Mnemosyne Supplements 318. Leiden, 2009.

Ober 1989

Josiah Ober. *Mass and Elite in Democratic Athens*. Princeton, 1989.

Olson 2007

S.D. Olson. *Broken Laughter. Select Fragments of Greek Comedy. Edited with Introduction, Commentary, and Translation*. Oxford und New York, 2007.

Ostwald 1992

M. Ostwald. „Athens as a Cultural Centre“. In *The Cambridge Ancient History. Vol. V. The Fifth Century*. Hrsg. von D.M. Lewis. Cambridge, 1992, 306–369.

Parker 1996

R. Parker. *Athenian Religion. A History*. Oxford, 1996.

Patzner 1993

A. Patzner. „Die Wolken des Aristophanes als philosophiegeschichtliches Dokument“. In *Motiv und Motivation*. Hrsg. von P. Neukam. München, 1993, 72–93.

Patzner 1994

A. Patzner. „Sokrates in den Fragmenten der attischen Komödie“. In *Drama, Mythos, Bühne. Festschrift für Hellmut Flashar anlässlich seines 65. Geburtstags*. Hrsg. von A. Bierl. Stuttgart und Leipzig, 1994, 50–81.

Poulakos 1997

T. Poulakos. *Speaking for the Polis. Isocrates' Rhetorical Education*. Columbia, South Carolina, 1997.

Poulakos 2004

T. Poulakos. „Isocrates' Civic Education and the Question of Doxa“. In *Isocrates and Civic Education*. Hrsg. von T. Poulakos. Austin, 2004, 44–65.

Rapp 2002

Ch. Rapp. *Aristoteles' Rhetorik. Übersetzung und Kommentar*. Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Band 4: Rhetorik. Erster Halbband. Berlin, 2002.

Ries 1959

K. Ries. *Isokrates und Platon im Ringen um die Philosophia*. München, 1959.

Rubel 2000

A. Rubel. *Stadt in Angst. Religion und Politik in Athen während des Peloponnesischen Krieges*. Darmstadt, 2000.

Rudhardt 1960

J. Rudhardt. „La Définition du Délit d'Impiété d'après la Législation Attique“. *Museum Helveticum* 17 (1960), 87–105.

Schneeweiß 2005

G. Schneeweiß. *Aristoteles. Protreptikos. Hinführung zur Philosophie. Rekonstruiert, übersetzt und kommentiert von Gerhardt Schneeweiß*. Darmstadt, 2005.

Scholten 2003

H. Scholten. *Die Sophistik. Eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis?* Berlin, 2003.

Scholz 1998

P. Scholz. *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr.* Frankfurter althistorische Beiträge 2. Stuttgart, 1998.

Sourvinou-Inwood 1988

Ch. Sourvinou-Inwood. „Further Aspects of Polis Religion“. *Annali del Seminario di Studi del Mondo Classico: Sezione di Archeologia e Storia Antica* 10 (1988), 259–274.

Sourvinou-Inwood 1990

Ch. Sourvinou-Inwood. „What is Polis Religion?“ In *The Greek City. From Homer to Alexander*. Hrsg. von O. Murray und S. Price. Oxford, 1990, 295–322.

Strothmann 2003

M. Strothmann. „Asebie und die Athener Jugend im 5. Jh. v. Chr.“ *Tyche* 18 (2003), 167–187.

Trampedach 1994

K. Trampedach. *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*. Hermes Einzelschriften 66. Stuttgart, 1994.

Vlastos 1952

G. Vlastos. „Theology and Philosophy in Early Greek Thought“. *Philosophical Quarterly* 2.7 (1952), 97–123.

Voigtländer 1980

H.-D. Voigtländer. *Der Philosoph und die Vielen. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des argumentum e consensu omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles*. Wiesbaden, 1980.

Waterfield 2009

R. Waterfield. *Why Socrates Died. Dispelling the Myths*. London, 2009.

Weiher 1913

A. Weiher. *Philosophen und Philosophenspott in der attischen Komödie*. München, 1913.

Wilcox 1943

S. Wilcox. „Criticism of Isocrates and his φιλοσοφία“. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 74 (1943), 113–133.

Yunis 1988

H. Yunis. *A New Creed. Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama*. Hypomnemata 91. Göttingen, 1988.

Yunis 1996

H. Yunis. *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens*. Ithaca, 1996.

Yunis 1998

H. Yunis. „The Constraints of Democracy and the Rise of the Art of Rhetoric“. In *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*. Hrsg. von D. Boedeker und K. Raaflaub. Cambridge, Mass., 1998, 223–240.

Zimmermann 1993

B. Zimmermann. „Aristophanes und die Intellektuellen“. In *Aristophane. Sept Exposés Suivis de Discussions*. Hrsg. von J. Bremer. Genf, 1993, 255–286.

Jan Dreßler

Geboren 1981. Magisterabschluss in Alter Geschichte, Neuerer/Neuester Geschichte und Anglistik. Von 2009 bis 2012 Promotion im Exzellenzcluster Topoi mit einer Arbeit zur Kritik an Philosophie und Rhetorik im klassischen Athen. 2013 Gastwissenschaftler im Exzellenzcluster Topoi mit einem Projekt zum römischen Kulturentstehungsdenken. Seine Forschung beschäftigt sich vor allem mit der antiken Geistesgeschichte in ihrem jeweiligen historischen und ideengeschichtlichen Kontext.

Born 1981. MA in Ancient History, Modern History, and English Studies. From 2009 to 2012, Doctoral Fellow of the Excellence Cluster Topoi, PhD thesis on the perception of philosophy and rhetoric in classical Athens. 2013, Visiting Researcher in the Excellence Cluster Topoi with a project on Roman ideas about the origins of culture. His research focuses mainly on ancient intellectual history in its historical setting.

Jan Dreßler
Weidenweg 35
10249 Berlin, Germany

jandressler@gmail.com