

aus Albin Lesky, Geschichte der griechischen Literatur, Francke Verlag 21963

I. DIE SOPHISTEN UND DIE ANFÄNGE KUNSTMÄSSIGER BEREDSAMKEIT

Ungefähr um die Mitte des 5. Jahrhunderts setzt in Athen eine Bewegung ein, in der die zahlreichen und kräftigen Spannungen jener Zeit vielfachen Reichtumes zwischen Perser Sturm und Peloponnesischem Kriege in dramatischer Weise zum Austrag kamen. Man hat sich seit Hegel daran gewöhnt, die Sophistik mit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts in Parallele zu setzen, und nicht wenige ihrer Wesenszüge können einen derartigen Vergleich wohl rechtfertigen. Nur will es bedacht sein, daß die Sophistik in größerem Maße ihren Wirkungsbereich in einer geistigen und wirtschaftlichen Oberschicht suchte und fand. Der prächtige Mimos, den Platon in den Anfangsteil seines Protagoras eingefügt hat und der uns die Größen der Sophist im Hause des reichen und bildungsbeflissenen Kallias zeigt, gibt ein gutes Bild von dem sozialen Bereich dieser Bewegung. Immerhin haben manche ihrer Vertreter auch bei den Nationalfesten breitere Resonanz erstrebt.

Auch die Sophistik hat ihre Vorgeschichte, und diese reicht weit zurück. Die Überalterung der Adelsethik in einer Zeit, die mit Handel und Geldwesen neue [375] Wirtschaftsformen heraufbrachte, die gewaltige Erweiterung des Gesichtskreises durch die Kolonisationen, das Erwachen des Individuums, das sich in der Lyrik auszusagen lernte, die scharfe Kritik Einzelner an dem überlieferten Mythos und seinem Bilde des Göttlichen, die Auflösung der Einheit menschlichen Denkens und Erkennens durch Philosophen wie Heraklit oder Parmenides, das alles hat ihr kräftig vorgearbeitet. Man kann auch hier die für alle Geistesgeschichte programmatische Frage stellen, wie weit die Bewegung durch neue Impulse das geistige Leben ihrer Zeit veränderte oder das potentiell bereits Vorhandene zur vollen Entfaltung brachte. Wie beinahe stets in solchen Fällen wäre jede extreme Antwort falsch. Witzig hat Br. Snell soeben für ein ähnliches Problem an die Frage erinnert, was früher sei, das Hühnchen oder das Ei.

Keine andere geistige Bewegung kann sich an Dauerhaftigkeit ihrer Folgen mit der Sophistik vergleichen. Nicht, daß sie mit einem Schlage das griechische Geistesleben umgestaltet hätte, wir hatten vielmehr von einer gewissen Begrenztheit der Kreise zu sprechen, in denen sie zunächst wirksam wurde. Aber was sie auflöste, konnte innerhalb des griechischen Lebens nie wieder ein wirklich Ganzes werden, und die Fragen, die sie stellte, die Zweifel, die sie weckte, sind durch die europäische Geistesgeschichte nicht mehr zum Schweigen gekommen, bis auf den heutigen Tag.

Das griechische Weltbild hat seit der Archaik manche Bereicherung und Änderung erfahren, die eine Gefährdung seiner Sicherheit bedeuteten, im wesentlichen aber hat es sich ohne entscheidenden Bruch in die Hochklassik fortgesetzt. Noch lebte der Mensch in einem sicheren Horizonte, und mochte an der festgefühten Behausung seines Daseins auch mancher Sturmwind rütteln, so blieben die Dinge doch an dem Platze, den ihnen Väter und Vorväter angewiesen hatten. Alles aber war voll von Göttern, von jenen der großen alten Dichtung und den anderen vielen, die örtlichem Glauben teuer waren. Von Attika gilt dies vor allem, dessen Entwicklung bis in die Anfänge der Pentekontaetie in manchem hinter den Randgebieten griechischer Kultur zurückgeblieben war. Was dort draußen ein Xenophanes oder Heraklit von den alten Göttern sagte, konnte den Glauben der Überlieferung nicht erschüttern und wurde kaum

vernommen. Und in der Hut dieser Götter war die ganze Lebensordnung, die sie ja einstens selbst gestiftet hatten, wohlgeborgen: das Recht, das man an geheiligter Stätte sprach, die Familie und die Erziehung der Kinder, die in eine festgefügte Wertordnung hineinwachsen, der Verkehr mit Mitbürgern und Fremden, kurzum die gesamte Ordnung der Polis, über die vom Burgberg her die Landesgöttin schützend ihre Hände hielt, wie das Solon so lebendig empfunden und ausgesprochen hatte. Freilich gab es im Inneren politische Kämpfe genug, aber von einer anderen Seite her war die Einheit der Politen nicht in Frage gestellt: Wissen und Bildung waren noch nicht zu trennenden Mächten geworden, die eine breite Kluft auf-rissen. Wenn die tragischen Dichter dem alten Mythos eine neue Deutung gaben, so vereinte das gewal-tige Rund des Theaters am Südhang der Akropolis alle freien Angehörigen der Polis, die sich über alle Gegensätze hinweg vor dem kultischen Spiel zur Einheit zusammenfanden.

[376] Es war nötig, hier einen Blick auf die Tradition, den aus Väterzeiten stammenden Nomos, zu wer-fen, um sich auf die Mächte zu besinnen, denen die Sophistik den Kampf angesagt und die sie zerstört hat, nicht sogleich und für alle, aber im Laufe der Zeit und vielen. Die Wertung dieser Bewegung – an sich erschwert dadurch, daß ihr ausgiebigster Zeuge, Platon, gleichzeitig ihr überzeugtester Gegner ist – mußte notwendig sehr verschieden ausfallen. Jeweils wird sie nach seinem eigenen Standpunkte der eine als den Beginn der Auflösung des Griechentums und die tödliche Gefährdung notwendiger Fundamente mensch-lichen Seins erklären, der andere in ihr den kühnen Aufbruch des menschlichen Geistes aus der Gebor-genheit der Tradition, die notwendige Auflockerung des von der Gefahr der Erstarrung Bedrohten erken-nen wollen. Mit diesem Anruf aus der Welt griechischen Denkens muß jeder für sich ins reine kommen, für alle aber bleibt die Sophistik ein entscheidendes Stück Geschichte jener Menschheit, der es nach Hölderlins Wort gegeben ist, auf keiner Stätte zu ruhen.

Die wichtigsten Voraussetzungen der Sophistik wurden in ionischen Bereichen geschaffen, und wer eine gewisse Vereinfachung und Überspitzung nicht scheut, könnte sagen, daß in ihr ionische Unruhe über die beharrenden Kräfte des Attischen gekommen sei. Aus ionischem Bereiche stammt auch ihr Begründer, Protagoras aus Abdera, der Heimat Demokrits. Etwa 485 geboren, ist er um ein gutes Stück älter als De-mokrit, zu dessen Schüler ihn antike Überlieferung machen möchte. Die Geschichte (A 2), er hätte anläß-lich des Xerxeszuges bei durchziehenden Magiern Unterricht genossen, sollte man nicht ernst nehmen, wie dies neuerdings geschieht.

Die Sophisten sind meist Männer ohne eigentliche Heimat, auch hierin festen Bindungen entzogen, was ihnen Platon (Tim. 19e) vorrückt. So haben wir uns auch Protagoras zumeist auf Reisen zu denken, ohne daß wir über deren Verlauf allzuviel auszusagen wüßten. In Sizilien ist er gewesen und hat sich mehrmals und wohl für längere Zeit in Athen aufgehalten. Wir können ihn um die Jahrhundertmitte dort vermuten, denn in dieser Zeit müssen sich die engen Beziehungen zu Perikles angespannen haben, die dazu führten, daß der athenische Staatsmann Protagoras mit der Gesetzgebung für das 444/43 gegründete Thurioi be-traute. Wiederum finden wir ihn im zweiten Jahre des Peloponnesischen Krieges in Athen. Damals sah er Perikles an den Leichen seiner beiden Söhne, die der furchtbaren Epidemie jenes Jahres zum Opfer gefal-len waren, und bewunderte die Größe seiner Haltung. Die Aufenthalte des Protagoras in Athen werden zahlreicher gewesen sein, als wir es wissen. Jedenfalls hat ihn dort die Asebieklage des Pythodoros be-droht, der er sich durch die Flucht entzog. Seine Bücher wurden öffentlich verbrannt, er selbst soll auf der

Überfahrt nach Sizilien durch Schiffbruch ums Leben gekommen sein, was allerdings Platon im Menon (91e) nicht zu wissen scheint. In Pythodoros erhob sich das konservative Athen gegen den Sophisten. Der Ankläger gehörte den oligarchischen Kreisen an, die den Staatsstreich des Jahres 411 ins Werk setzten, und ungefähr in diese Zeit fiel wohl der gegen Protagoras gerichtete Angriff.

[377] In Platons Dialog Protagoras bekennt sich dieser mit starkem Nachdruck zur Bezeichnung seiner Tätigkeit als der eines Sophisten (317 b). Solche Benennung scheint nach dem, was der Sprechende vorhersagt, nicht unbedenklich: alle, die vor Protagoras, von Homer angefangen, Menschen durch Belehrung zu bilden strebten, hätten vorsichtig eine andere Bezeichnung gewählt. Die Stelle setzt bereits eine stark differenzierte und wenig wohlwollende Verwendung des ursprünglich viel weiter und ohne Nebensinn gebrauchten Wortes σοφιστής voraus. Diese Bedeutungsentwicklung, die den scharfen Gegensatz zwischen Sophisten und Philosophen zur Ausprägung bringt, hat sich vor allem im Kreise der Sokratiker abgespielt, die in Opposition zur Sophistik standen.

Die entscheidenden Wesenszüge der Zunft sind in Protagoras bereits klar ausgeprägt. Der Sophist zieht lehrend von Stadt zu Stadt, um sein Können denen zu vermitteln, die sich ihm als Schüler anschließen. Dabei geht es nicht um Philosopheme, sondern um Fähigkeiten und Wissensgüter, die den so Unterwiesenen instand setzen sollen, mit Wohlberatenheit (εὐβουλία ist ein Leitwort der Zeit) im Kampf des Lebens und dem Getriebe der Politik den besten ihm erreichbaren Platz zu besetzen. Die so vermittelten Güter, Fachwissen sowohl wie dialektische und rhetorische Fähigkeiten, erscheinen dem Sophisten und seinen Hörern so wichtig, daß er in der Regel ein Entgelt dafür verlangt, das bis zu bedeutender Höhe ansteigen kann. Der Weg der Vermittlung ist der mündliche in geschlossenen Kursen, neben die gelegentlich öffentliche Vorträge traten. Solche pflegt der Sophist in einer Art von Programm anzukündigen (ἐπαγγέλλεσθαι). Seine Kunst erweist er ebenso in der sorgfältig vorbereiteten Rede wie in der Improvisation, was die Begründung einer Übung bedeutet, die in der Antike nie mehr abriß und die Dichtung im Leben der Nation mehr und mehr in den Hintergrund treten ließ.

Die große Rolle der Mündlichkeit im Wirken der Sophisten schloß aber die Verbreitung ihrer Lehren in Buchform nicht aus. Leider ist uns – nicht zuletzt durch den Einfluß der Sophistengegner – so gut wie alles verlorengegangen. Von der Publikation sophistischer Paradereden können uns die *Helena* und der *Palamedes* des Gorgias eine Vorstellung vermitteln, für sophistische Lehrschriften sind wir auf so kümmerliche Erzeugnisse wie die *Dialexeis* (s. u.) oder den wertvolleren Anonymus *Iamblich* angewiesen. Auch der im hippokratischen Corpus enthaltene Vortrag *Über die Heilkunst* (Περὶ τέχνης) kann als Beispiel sophistischer Produktion dienen, wengleich die Zuweisung an Protagoras der Vergangenheit angehört.

Bei Diogenes Laertios lesen wir einen recht umfangreichen Katalog von Werken des Protagoras, der die Titel verschiedener technischer Schriften mit solchen vereinigt,

[Anm.: F. Heinemann, <Eine vorplatonische Theorie der τέχνη>. *Helv.* 18,1961, 105, macht es wahrscheinlich, daß bereits Protagoras eine Theorie der τέχνη entwickelt hat, in der er von einer bestimmten Zielsetzung lebensfördernder Art, Unterscheidbarkeit von anderen τέχνην und Erreichbarkeit des Zieles durch sachgemäße Führung forderte. Heinemann vermutet, daß diese Theorie bei den Hippokratikern (περὶ τέχνης und περὶ ἀρχαίης ἰατρικῆς), sowie beim platonischen Sokrates und im Konkurrenzkampf hellenistischer Philosophenschulen weiterwirkte.]

[378] die im folgenden besprochen sind. Das Verzeichnis dürfte auf die alexandrinische Bibliothek zurückgehen, die sich also für diesen Sophisten interessiert hätte. Die Beurteilung der Titel wird dadurch erschwert, daß gute Gründe dafür sprechen, in einzelnen lediglich die Bezeichnung von Teilen der größeren Werke zu erblicken. Untersteiners These freilich, der Katalog enthalte durchwegs nur Unterabteilungen der *Antilogiai* und auch der Titel *Über die Götter* bezeichne eine solche, ist in diesem Ausmaße nicht zu sichern.

Wiederum bei Diogenes (9, 54) haben wir die bestimmte Angabe, Protagoras habe als erste seiner Arbeiten die *Über die Götter* (Περὶ θεῶν) vorgelesen, wobei neben anderen das Haus des Euripides als Ort der denkwürdigen Lesung genannt wird. Daß sich die späte Anklage gegen Protagoras offenbar vornehmlich auf diese Schrift gründete, schließt frühe Entstehung nicht aus. Sie beginnt (B 4): *Von den Göttern vermag ich nicht zu wissen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch, wie sie etwa gestaltet sind. Denn vieles steht dem Wissen entgegen: ihre Unsichtbarkeit und die kurze Dauer des menschlichen Lebens.* Bestimmter konnte ein Agnostizismus, der mit einer Bewegung die strahlenden Bilder des Mythos von der Tafel des griechischen Lebens löscht, nicht ausgedrückt werden. Ob sich hinter dieser Aussage eine völlige Leugnung des Göttlichen birgt, können wir nicht entscheiden. Gelegentlich (A 12) hat man Protagoras zu den Atheisten gestellt, während ihn Cicero (de nat. deor. 1, 2; 117) von diesen scheidet. Ein Ausweichen vor den letzten Folgerungen ließe sich mit dem sonstigen Bilde dieses Denkers wohl vereinigen. Diogenes von Oinoanda jedoch sagt in der großen epikureischen Inschrift, Protagoras habe δυνάμει dasselbe gemeint wie der Atheist Diagoras von Melos, sei aber im Ausdruck vorsichtiger gewesen. Wenn Protagoras dem Katalog zufolge *Über die Dinge im Hades* (Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου) geschrieben hat, so wird das im Rahmen des Buches *Über die Götter* und mit der Absicht geschehen sein, die Schreckbilder des Mythos zu entwerten.

Das Fundament seiner auf die Erziehung des politischen Menschen gerichteten Tätigkeit hat Protagoras in dem Werke gelegt, das später unter dem aggressiven Doppeltitel *Die Wahrheit oder die niederwerfenden Reden* (Ἀλήθεια ἢ καταβάλλοντες) umlief. In seinem Anfange stand der Satz, der in der «Gigantomachie» um das Wesen des Seienden, von der Platon einmal (Soph. 246a) spricht, die eine der beiden Gegenpositionen bestimmt: *Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind.* Wir haben eine schlichte Übertragung des Satzes gegeben, die ihn nicht mit der Problematik der modernen Diskussion belastet. Wir möchten meinen, daß die Fragen, wie weit dieser Satz nur erkenntnistheoretisch sei und wie weit er in das Gebiet der Ethik reiche, ob die *Dinge* (χρήματα) Gegenstände oder Qualitäten oder Geltungen meinen, ob der Mensch generell oder individuell zu verstehen sei, den [379] Worten Differenzierungen abverlangen, die in ihnen gar nicht enthalten sind. Auch in der Geschichte der Philosophie herrscht die Abfolge von Aktion und Reaktion, und so ist unser Satz zunächst als Angriff zu verstehen. Er enthält den Protest gegen die elastische Scheidung von sinnlicher Wahrnehmung und eigentlichem Sein, gegen das Postulat einer absoluten, unveränderlichen, einzig dem Denken zugänglichen Wesenheit. Diese Auffassung erhält eine ausgezeichnete Stütze durch eine Bemerkung des Porphyrios über eine Schrift des Protagoras *Über das Sein* (περὶ τοῦ ὄντος B 2), für die man Identität mit der *Wahrheit* vermuten darf. Sie war gegen jene gerichtet, die das Seiende als ein Einziges und also Absolutes einführen. So steht das Denken des Protagoras zu dem des Parmenides in Antithese und bleibt ihm anderseits doch enge verbunden. Denn es ist erlaubt, im homo-mensura-Satz die parmenideische Einheit von

Denken und Sein wiederzuerkennen, die nunmehr radikal auf das wahrnehmende und denkende Individuum übertragen ist. Die Beziehung auf das Individuum aber ist für unseren Satz zu sichern. Wer das leugnen wollte, müßte Platon einen Irrtum oder eine willentliche Fehldeutung zumuten, da er im *Theaitet* 152a den Satz folgendermaßen erklärt: *Er meint es also etwa folgendermaßen: wie die einzelnen Dinge mir erscheinen, so sind sie für mich, und wie sie dir erscheinen, so für dich; Mensch bist du, und Mensch bin ich.* Im gleichen Sinne erfolgt die Äußerung im *Kratylos* 386a. Wer aber Platon beharrlich mißtrauen wollte, müßte sich erst recht mit Stellen bei anderen Autoren auseinandersetzen, an denen das Stichwort ἕκαστος deutlich genug auf den Einzelnen als den im homo-mensura-Satz Angesprochenen weist.

Darüber kann ein Zweifel gar nicht bestehen, daß in dem besprochenen Satze ein schrankenloser Relativismus für alle menschlichen Werthaltungen angelegt und als Möglichkeit enthalten ist. Eine andere Frage bleibt es, ob Protagoras, der ja zunächst eine gegnerische Position zum Einsturz bringen wollte, beim Ausbau seiner eigenen diesen Relativismus auch folgerichtig durchgeführt hat. Da zeigt er sich nun in erheblichem Abstände von dem Radikalismus mancher seiner Nachfolger, für den er allerdings die Voraussetzungen geschaffen hat. In Platons *Theaitet* (166d) lesen wir eine Verteidigung der Lehre des Protagoras, die vom homo-mensura-Satz ausgeht. Es liegt auf seiner Linie, wenn die entgegengesetzten Geschmacksempfindungen des Gesunden und Kranken in jedem Falle als gleich wahr und gültig anerkannt werden. Allerdings – und hier nimmt uns Protagoras an der Hand und springt mit uns über einen Riß – ist der Zustand des Gesunden besser als der des Kranken, und so ist es Aufgabe des Arztes, diesen zur Gesundheit und den damit verbundenen Empfindungen zurückzuführen, wie im gleichen Sinne der Erzieher an seinem Zögling, der Staatsmann am Gemeinwesen den «besseren» Zustand herzustellen hat. Nun haben wir aber am Beginne desselben Abschnittes gehört, daß jeder Einzelne von uns das Maß der Dinge ist, die für die Individuen in tausendfältiger Verschiedenheit erscheinen und in diesem Erscheinen allein für sie existieren. Da erhebt sich die Frage, woher [380] den Menschen Maßstäbe für «besser» und «schlechten» zukommen, die alles Individuelle übergreifen. Eine Antwort ist kaum möglich, wenn der homo-mensura-Satz folgerichtig durchgehalten wird. Im besten Falle enden wir bei einem naiven Utilitarismus. Der Lösungsversuch des Protagoras jedoch läßt sich besser erkennen, wenn wir uns seinen Anschauungen über Wesen und Werden des Staates zuwenden.

Über diese Fragen hat sich Protagoras in einer Schrift *Über den Urzustand* (περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως) geäußert, und wir dürfen mit Zuversicht in einem Abschnitt des nach ihm benannten platonischen Dialogs (320 c ff.) die Grundzüge seiner Anschauungen erkennen. In dem Mythos, den er dort vorträgt und ausdrücklich von einer dem Logos gemäßen Behandlung des Gegenstandes absetzt, gibt er eine Lehre von der Entstehung menschlicher Kultur, die bei primitiven Urzuständen einsetzt. Der für den Kampf ums Dasein schlechter als die Tiere gerüstete Mensch kann sich trotz der Feuergabe des Prometheus in der Vereinzelung nicht behaupten. Die Versuche zum Zusammenschluß mißlingen jedoch, da wichtige Voraussetzungen fehlen, und enden im Kampfe aller gegen alle. Da sendet Zeus durch Hermes Sittlichkeit und Rechtsempfinden (αἰδώς und δίκη) zu den Menschen und ermöglicht ihnen so das staatliche Leben und die Entwicklung ihrer Kultur.

Das Bild der Entwicklung, das in dieser Erzählung steckt, steht in denkbar schärfstem Gegensatz zu dem pessimistischen Bilde, das Hesiod in den Erga von dem Abstiege entwirft, der sich in der Folge der

Weltalter vollzieht. Unbedingter Fortschrittsoptimismus liegt ebenso im Wesen der Sophistik wie in dem der neuzeitlichen Aufklärung.

Wenn wir die mythische Hülle abstreifen, dringen wir zur Überzeugung des Protagoras vor, daß in jedem Menschen Sittlichkeit und Rechtsempfinden von Natur aus angelegt sind. Die Ausnahmen von der Regel, Menschen also, die sich einem sozialen Gefüge überhaupt nicht eingliedern lassen, hat die Gemeinschaft durch Tötung auszumerzen. Die normal vorhandene Anlage zu den politischen Tugenden genügt jedoch an sich nicht, sie muß erst durch Erziehung zur Entfaltung gebracht werden. Deren Bedeutung, die für alle Sophistik grundlegend ist, geht aus dem entwickelten Zusammenhange besonders klar hervor. In einem wichtigen Bruchstück (B 3) hören wir die These, daß die Lehre der Anlage (φύσις) und der Übung (ἄσκησις) bedürfe. Protagoras tritt - auch hier nicht radikal - der archaisch-hochklassischen Überzeugung von dem entscheidenden Wert der Physis nicht unmittelbar entgegen, stellt aber neben sie die erzieherische Einwirkung mit gleicher Betonung. Wir denken an Pindars Lachen über die «Gelernten» und erkennen in diesem Erziehungsoptimismus ein neues Element, das dem Sophisten überhaupt erst die Grundlage seiner Tätigkeit verbürgt. Im übrigen läßt der Protagoras Platons, den wir auch hierin dem historischen gleichsetzen dürfen, auch für die Strafe nur den Sinn einer pädagogischen Maßnahme gelten.

Protagoras hat die Gefahr gemieden, durch Relativierung die Grundlagen des staatlichen Lebens zu zerstören. Er hat seinen Frieden mit dem Nomos gemacht, mag man [381] diesen als den Brauch der Tradition oder das Gesetz des Staates verstehen. Noch tritt diesem bei Protagoras nicht das ungesetzte Recht der Natur als übergewaltige Gegenmacht mit dem Ansprüche auf alleinige Geltung gegenüber. Aber es ist nicht zu übersehen, daß die vom homo-mensura-Satz zum Relativismus führende Linie an einer entscheidenden Stelle einen Bruch aufweist und die Einführung von allgemein gültigen Werten wie Sittlichkeit und Recht in eine Welt, in der der Mensch allein das Maß bedeutet, die größte Schwierigkeit bereitet. Protagoras hat sich mit einer Art von Hilfskonstruktion beholfen, indem er dem Nomos des Staates als dem eines Kollektivums besondere Autorität zuschreibt. Nicht daß etwa aus der allgemeinen Natur des Menschen unbedingt gültige Satzungen abgeleitet würden; die Nomoi der einzelnen Städte und Staaten weichen voneinander völlig ab, das hat schon ionische ἰστορίη erkannt, und im *Theaitet* (167c) wird es ausdrücklich als Lehre des Protagoras gegeben, daß für eine jede Stadt das gerecht und schön sei, was sie dafür halte, and nur so lange, als sie dies tue. So erhält in einer merkwürdigen Verbindung heterogener Elemente der Relativismus sein Recht, ohne daß die Autorität des Staates and damit die sophistische Zielstellung, für diesen zu erziehen, aufgeopfert werden müßten.

Das umfangreichste Werk des Protagoras dürften die *Antilogien* (Ἀντιλογίαι) gewesen sein, da für sie allein die Zahl von zwei Büchern überliefert ist. Wir können von ihrem Inhalte keine klare Vorstellung gewinnen, und die Sache wird dadurch nicht leichter, daß Aristoxenos behauptete (VS 80 B 5), Platons *Politeia* stehe fast zur Gänze in den Antilogien des Protagoras. Eine Inhaltsangabe allgemeiner Art wird man der Mitteilung des Diogenes Laertios (9, 51) entnehmen dürfen, über jede Sache gebe es zwei Reden, die einander gegenüberstünden. Dies für die verschiedenen Lebensgebiete durchzuführen wird die Absicht des Werkes gewesen sein. Daß dabei die Probleme des staatlichen Lebens und des Rechtes besondere Berücksichtigung fanden, liegt in der Natur der Dinge, und aus diesem Umstande mag sich auch die überspitzte Äußerung des Aristoxenos erklären. Die Entdeckung der zwiefachen Reden (δισσοὶ λόγοι) kann

selbst wieder ein Doppeltes bedeuten: die schwerwiegende Erkenntnis, daß der Mensch in eine Welt von Antinomien gestellt ist, oder aber die Aufforderung an den geschickten Redner, Licht und Schatten nach dem Vorteil seiner Sache zu verteilen. In diesem letzteren Sinne wurde schon in der Antike das Wort des Protagoras in seiner Programmankündigung (ἐπάγγελμα) verstanden: *die schwächere Sache zur stärkeren zu machen* (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν). Für Protagoras ergab sich solche Möglichkeit von selbst aus dem Bereiche der zwiefachen Reden, und sicher wollte er damit nicht einfach rhetorische Kniffe propagieren. Daß er für sie freilich die theoretische Voraussetzung geschaffen hat, ist nicht zu verkennen.

Von Protagoras gilt in besonderem Maße, was Prodikos (B 6) von den Sophisten sagte: sie seien ein Zwischending zwischen Philosophen und Politikern, was vor allem Kämpfer mit dem Worte meint. So gehen denn von dem Wirken des Protagoras verschiedene Linien aus, die sich in der reich differenzierten Schar der Sophisten [382] in mannigfacher Weise verschlingen und überdies durch Gorgias einen besonderen Einschlag erhalten. Hier muß jede Gliederung einzelne Fäden zerreißen, man wird jedoch mit Vorteil an den Begründer der Bewegung zwei Männer reihen, die mit einer gewissen Selbständigkeit neben ihm stehen, ohne Einfluß von Gorgias her erkennen zu lassen. Der eine von ihnen, Prodikos, wird überdies Schüler des Protagoras genannt, doch ist die antike Tradition mit derartigen Verknüpfungen so rasch bei der Hand, daß Notizen dieser Art nicht allzuviel besagen.

Prodikos stammt aus ionischem Gebiet, aus Iulis auf Keos, wo er wahrscheinlicher Vermutung nach zwischen 470 und 460 zur Welt kam. Wir wissen, daß er gelegentlich die Interessen seiner Heimat in Athen vertreten hat, was ohne Zweifel die Gelegenheit zu Lehrvorträgen bot. Im übrigen stellt man sich den Mann nach dem platonischen Protagoras, wo er, sorgfältig in viele Decken gehüllt, vom Lager aus doziert, als Gelehrten vor, der die Öffentlichkeit nicht in gleichem Maße suchte wie seine Kollegen. Es fügt sich zu diesem Bilde, daß seine Stimmittel unzureichend waren (A 1a) und wir nur von gelesenen Reden, nicht aber von Improvisationen wissen. Zur Zeit des Sokratesprozesses scheint er nach Platons Apologie (19e) ebenso wie Gorgias und Hippias noch am Leben gewesen zu sein.

In seiner Lehre, die ihm reichlich Geld einbrachte, spielten sprachliche Untersuchungen eine besondere Rolle. Interessen dieser Art zeigen sich auch bei Demokrit und Protagoras, Prodikos aber hat sie vor allem in der Richtung auf die Synonymik vorgetrieben. Sein oft überspitztes Bemühen, Unterschiede zwischen bedeutungsverwandten Wörtern herauszuarbeiten, ging mit der Scheidung der Begriffe Hand in Hand. Es ist symptomatisch, daß in diesem Zusammenhange das Wort διαίρειν auftaucht (A 17. 19), denn in der Tat weist die Tätigkeit des Prodikos auf jene *Diairesis* voraus, die zu einem wichtigen methodischen Instrument der platonischen Akademie wurde.

Die *Synonymik* bildete den Inhalt von Lehrvorträgen, deren schriftliche Fixierung uns ungreifbar bleibt; auch sonst wissen wir von Schriften des Prodikos nur wenig. Die Alexandriner haben sie unter den rhetorischen Schriften katalogisiert, während sie im Scholion Aristoph. Vög. 692 der Philosophie zugewiesen werden. Ein Hinweis mehr auf die Zwischenstellung dieser Männer. Ein Titel *Über die Natur* oder *Über die Natur des Menschen* (περὶ φύσεως ἀνθρώπου) bleibt zweifelhaft, ein wenig mehr glauben wir nach der Studie Wilhelm Nestles über die *Horen* (Ἦραι) zu wissen. Da wir die Zeit des Werkes nicht genauer bestimmen können, bleibt ein später Ansatz und damit die Möglichkeit offen, daß wir es hier bereits mit einem vom Autor selbst gegebenen Titel zu tun haben. Daß die *Horen* als Fruchtbarkeitsgöttinnen

verstanden waren, ist wahrscheinlich, da der Ackerbau als Grundlage der menschlichen Kultur in der Schrift eine bedeutende Rolle spielte. Wir erkennen die Verwandtschaft zu der Fragestellung in des Protagoras Buch *Über den Urzustand*, wenngleich die Durchführung eine andere gewesen ist und der Schwerpunkt auf dem Landbau lag. Mit größter Wahrscheinlichkeit weisen wir den *Horen* die Gedanken des Prodikos über [383] die Entstehung der Religion als Reaktion des Menschen auf die natürlichen Gegebenheiten seines Daseins zu. Auf einer ersten Stufe galten diesem die Mächte und Gaben der Natur unmittelbar als göttlich, auf einer zweiten nahm er nach Analogie seiner eigenen technischen Fähigkeiten segensbringende Erfinder an, die zu Göttern gesteigert wurden. Solcher Rationalismus ist im ionischen Denken vorbereitet und ist andererseits ein Vorspiel zu der Theorie des Euhemeros. Es hatte seinen guten Grund, daß man Prodikos im Altertum gelegentlich unter die Atheisten stellte.

Das Glanzstück der *Horen* war die Allegorie von der Wahl des Herakles, dem Tugend und Schlechtigkeit als zwei verschieden gestaltete und gewandete Frauen begegnen. Ahnen der Geschichte sind die echte Dichtung Hesiods von den beiden Lebenswegen (Erga 286) und der Mythos von Wahl und Urteil des Paris, wie ihn Sophokles mit moralischen Akzenten in seinem Satyrspiel *Krisis* gestaltet hatte. Aber die Geschichte des Prodikos ist weder Dichtung noch Mythos, sie steht am Anfänge einer unendlichen Reihe verstandeserzeugter Allegorien und hat nichts mehr mit dem Erspüren göttlicher Kräfte zu tun, das in der Archaik stofflich vergleichbare Erzählungen trug und erfüllte. Es ist symptomatisch, daß gerade Xenophon (Mem. 2, 1, 21) die Erzählung am ausführlichsten wiedergegeben hat. Ihre Wirkung ist gewaltig gewesen, am seltsamsten hat sie sich wohl in dem Symbol des Y geäußert, das im 1. Jahrhundert n. Chr. auftaucht und Pythagoras zugeschrieben wurde. Der Buchstabe soll durch seine Form den Dreiweg versinnbildlichen, an dem sich Herakles und jeder Mensch seit ihm zu entscheiden hatte.

Protagoras wendet sich in Platons Dialog, der seinen Namen trägt, gegen jene Sophisten, die ihre Schüler in allerlei Fachwissen wie Mathematik, Astronomie und Musik zwingen, und er tut dies mit einem Seitenblick auf den anwesenden Hippias (318e). Dieser ist der entschiedene Vertreter jener sophistischen Richtung, die sich im Alleswissen und Alleskönnen erfüllen will. Aus Elis stammend, vertritt er unter den Sophisten die Peloponnes. Wie seine Genossen ist er weit in der griechischen Welt umhergereist, war für seine Vaterstadt verschiedentlich in Gesandtschaften tätig und hat mit seinen Vorträgen eine Menge Geldes verdient. In Olympia aufzutreten lag für den Eleer besonders nahe, und er hat dies auch prunkvoll besorgt, im Purpurmantel, wie später gefeierte Sophisten der Kaiserzeit. Dort rühmte er sich auch, alles, was er an seinem Leibe trug, vom Fingerring angefangen, mit eigener Hand gefertigt zu haben (Plat. Hipp. min. 368 b). Auch mit der Feder konnte er so ziemlich alles. Nach der eben angeführten Platonstelle hat er sich im Epos, der Tragödie, dem Dithyrambos und besonders ausführlich in der Prosaschriftstellerei betätigt. ...