



HAL
open science

Sophistische Methodologie und Konzepte im politischen Denken des Aristoteles

Gertrud Dietze-Mager

► **To cite this version:**

Gertrud Dietze-Mager. Sophistische Methodologie und Konzepte im politischen Denken des Aristoteles. *Ktèma : Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 2023, Traitement du passé et construction de la mémoire chez les auteurs de la Seconde Sophistique, 48, pp.205-224. hal-04399272

HAL Id: hal-04399272

<https://hal.science/hal-04399272>

Submitted on 17 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

KTÈMA

CIVILISATIONS DE L'ORIENT, DE LA GRÈCE ET DE ROME ANTIQUES

Traitement du passé et construction de la mémoire chez les auteurs de la Seconde Sophistique

Alexandra TRACHSEL, Marco VESPA, Thomas SCHMIDT	Introduction.....	5
Anne GANGLOFF	Du bon et du mauvais usage de la mémoire selon Dion de Pruse.....	9
Elisabetta BERARDI	L'Aristotele di Dione: precettore di Alessandro e politico in patria.....	25
Maria VAMVOURI	Mémoire collective et littérature de l'exil à l'époque impériale.....	41
Thomas SCHMIDT	Les guerres médiques dans la littérature de la Seconde Sophistique. L'acte de mémoire entre danger et caution officielle.....	59
Jean-Luc VIX	L'histoire entre construction et déconstruction. L'exemple des discours 1 et 8 d'Aelius Aristide.....	75
Lucía RODRÍGUEZ-NORIEGA GUILLÉN	Aelian in the Light of Plutarch. Notes on some Parallel Passages.....	91
Marco VESPA	Les animaux et leur place dans le polythéisme gréco-romain. Le <i>De natura animalium</i> d'Élien à l'époque de la polémique chrétienne.....	105
Peter GROSSARDT	„Stets Spartanerfreund ist Protesilaos.“ Zur Rezeption der spartanischen Apophthegmata in Philostrats <i>Heroikos</i>	123
Valentin DECLOQUEMENT	Ulysse et Palamède dans l' <i>Héroikos</i> de Philostrate. L'échec d'une sophistique ancestrale.....	139
<i>Varia</i>		
François SANTONI	Les repréailles exercées par les Romains contre leurs otages à l'époque républicaine.....	157
Walter LAPINI	Lo spettro di Melissa. Nota di lettura su Erodoto 5.92η.2.....	169
Amelia MORO	La date et le contexte historique du <i>Sur la Paix</i> d'Andocide. Pour une reconstitution des négociations de 392.....	173
Julien FAGUER	<i>Patra</i> et phratrie à Ténos. Une nouvelle lecture de la loi d'admission IG XII Suppl. 303.....	191
Gertrud DIETZE-MAGER	Sophistische Methodologie und Konzepte im politischen Denken des Aristoteles.....	205
Anne JACQUEMIN	Démétrios Poliorkète logea-t-il au Parthénon avec des prostituées? Fictions antiques et constructions modernes.....	225
Massimiliano VITIELLO	“Those who grovel among tombs.” Julian, Plato, and the Invective against Christian Practices in Cemeteries.....	243

Sophistische Methodologie und Konzepte im politischen Denken des Aristoteles¹

RÉSUMÉ-. Alors que la critique platonienne de la sophistique a été le sujet de recherches approfondies, Aristote a reçu beaucoup moins d'attention de ce point de vue. Cependant la méthodologie et les concepts sophistiques jouent un rôle essentiel pour la compréhension de sa pensée (politique). Maintes œuvres contiennent une réfutation de la sophistique, souvent non explicite. Plus encore, pour sauver l'idée de la *polis* en tant que constitution idéale, Aristote intègre certaines idées sophistiques dans son propre discours en les remodelant à sa manière, comme la nécessité de *l'empeiria* pour la construction d'une théorie, la relativité des jugements et la contradiction entre loi et nature.

MOTS-CLÉS-. *polis*, constitution, relativité des jugements, contradiction entre loi et nature, *empeiria*

ABSTRACT-. While Plato's criticism of sophistry has been the subject of detailed research, Aristotle received much less attention in this context. However, his attitude towards sophistic methods and concepts is essential for the comprehension of his (political) thought. Many works contain an albeit implicit refutation of sophistic tenants. More important even, in order to save his idea of the polis as the most accomplished constitution, Aristotle appropriates essential sophistic ideas, reshaping them to fit his own discourse, such as the necessity of *empeiria* for the construction of a theory, the relativity of judgements and the contradiction between law and nature.

KEYWORDS-. *polis*, constitution, relativity of human judgements, contradiction between law and nature, *empeiria*

EINLEITUNG

Es ist eine Tatsache, daß die Sophisten in den Schriften der größten Philosophen der Antike eine überragende Rolle gespielt haben.² So beinhalten einige der wichtigsten platonischen

(1) An dieser Stelle möchte ich mich sehr herzlich bedanken bei Prof. Stefan Schorn, KU Leuven, Leiter des FGrHist (Continued IV) Projekts, in dessen Rahmen der vorliegende Artikel verankert ist, für seine fortwährende Unterstützung, seine wertvollen Ratschläge und seine mehrfache Lektüre des Textes sowie bei Dr. Bram Fauconnier und Dr. Pietro Zaccaria, KU Leuven für zahlreiche erhellende Diskussionen und konstruktive Vorschläge und Anmerkungen. Besonderer Dank gilt auch Prof. E. Poddighe, Università degli Studi di Cagliari, und Prof. J. Opsomer, KU Leuven, die trotz persönlichen und beruflichen Drucks bereitwillig das Manuskript auf seine philosophische Konsistenz hin gelesen und mit ihren zielführenden Anregungen und Korrekturen seine Qualität verbessert haben. Für alle verbleibenden Fehler bin ich selbst verantwortlich.

(2) Zur Sophistik s. u.a. SIDGWICK 1872; GOMPERZ 1912; PFEIFFER 1968, S. 16-56; GUTHRIE 1971; WELSKOPF 1974, S. 1927-1984; HAVELOCK 1964²; CLASSEN 1975; 1976; 1981; ISNARDI PARENTE 1977; EMSBACH 1980; KERFERD 1981; 1981a; DE ROMILLY 1988; JARRATT 1998; GIZEWSKI 1999, S. 119-121; KIRSTE, WAECHTER, WALTHER 2002; SCHOLTEN 2003; O'GRADY 2008; HARBSMEIER 2008, 2009; MEISTER 2010; DRESSLER 2014; BONAZZI 2015, S. 1-10, 2015a, S. 43-64.

Dialoge (*Protagoras, Gorgias, Hippias, Theaitetos* und *Sophistes*) eine Widerlegung sophistischer Positionen.³ Platons Fixierung auf sophistische Inhalte ging so weit, daß in der Antike ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Platons *Staat* und einer sophistischen Vorlage vermutet wurde: Aristoxenos behauptete, Platon habe die gesamte *Politeia* aus einer Schrift des Protagoras (*Antilogika*) abgeschrieben (Diog. Laert. 3,37-38).⁴ Desgleichen geht Xenophon kritisch auf Denken und Wirken der Sophisten ein⁵, ebenso die Komödiendichter, allen voran Aristophanes.⁶

Auch Aristoteles setzte sich kritisch mit den Sophisten auseinander. Anders als Platon, der seine sophistischen Gegner beim Namen nennt, erwähnt Aristoteles sie gern als Gruppe, einzelne Sophisten jedoch selten namentlich. Seine Schrift *Sophistische Widerlegungen*, das letzte auf die *Topika* folgende Buch der *Logik*, soll, so Aristoteles, erstmals eine Methode bieten, die unbedingten Erfolg in einer Diskussion mit einem sophistischen Gegenüber gewährleistet.⁷ Teile der *Metaphysik* und wesentliche Teile der *Rhetorik* haben ebenfalls die Abgrenzung gegen sophistische Positionen zum Gegenstand. Weniger offensichtlich, aber für den aufmerksamen Leser unverkennbar, geht es auch in der *Politik* um die Widerlegung sophistischer Standpunkte, so in Buch I (das Entstehen der Polis), oder Buch VIII (die richtige Erziehung), wie im Folgenden deutlich werden soll.

Wie erklärt sich die Faszination, die die Sophisten offensichtlich auf die Philosophen des 4. Jh. ausgeübt haben? Das Phänomen ist umso bemerkenswerter, als ihre Schriften fast nur fragmentarisch überliefert sind. Warum dem so ist, ist eine ebenso interessante wie schwer zu beantwortende Frage.⁸ Sidgwick's Erklärungsansatz⁹, die Sophisten hätten als Erste moralphilosophische Fragen diskutiert und seien damit Vorläufer des Sokrates gewesen, durch dessen Ethiklehre aber verdrängt worden, bietet eine mögliche Antwort.¹⁰ Harbsmeier zufolge konnten die rhetorischen Schriften in der hellenistischen Zeit noch im Original gelesen werden, während die philosophischen Schriften auf wenige Exemplare in Alexandrien, Pergamon und Athen beschränkt gewesen seien.¹¹ Somit sind die Sophisten ironischerweise durch die Schriften ihrer Gegner vor dem fast vollständigen Vergessen bewahrt worden. Diese stellen die Hauptquelle für unser Wissen über die Lehrinhalte, Standpunkte und Methoden der sophistischen Lehrmeister dar. Aus dem immensen Interesse an den Sophisten in den Werken nicht-sophistischer Philosophen können wir allerdings auf die gesellschaftliche Ausstrahlung und den wissenschaftlichen Einfluß der Sophistik in Athen schließen.

Die Gewohnheit, die Vertreter bestimmter Denkinhalte und Methoden als Sophisten zu bezeichnen, kam erst in der Zeit Platons auf, geht vielleicht sogar auf ihn zurück.¹² Während man zuvor Weise und Philosophen *sophistai* nannte¹³, so die ionischen und sizilischen Naturphilosophen,

(3) S. KERFERD 1981, S. 173, praktisch jeder einzelne Gedanke in den Schriften Platons gehe von einem sophistischen Standpunkt aus; ähnlich HARBSMEIER 2008, S. 10.

(4) S. SCHORN 2018, S. 142-143.

(5) So z. B. in *Mem., Kyn., Oik.*, s. NESTLE 1940=1948, S. 31-50; CLASSEN 1984, S. 154-167; MEISTER 2010, S. 19-20.

(6) Zu Aristophanes' Sophistik-Kritik s. MEISTER 2010, S. 17-19; SCHOLTEN 2003, S. 275-303, S. 323-326, 328; DRESSLER 2014, S.103-120. Zu Euripides s. ALLAN 1999-2000, S. 146.

(7) S. GRIEDER 1962, S. 8-17; GIZEWSKI 1999, S. 112-130.

(8) Fragmente s. DIELS, KRANZ 1951-1954; SPRAGUE 1972 (englische Übersetzung); PRADEAU 2009 (französische Übersetzung); LAKS, MOST 2016 (griechischer Text und englische Übersetzung). Zur Überlieferung sophistischer Schriften, s. PATZER 1986, S. 11-14; zu den Fragmenten aus Antiphons Schrift *Über die Wahrheit* s. P. Oxy. 1364 und P. Oxy. 15, 1797 (MORRISON, in SPRAGUE, 1972, s.v. Antiphon); zur Quellenlage s. MEISTER 2010, S. 14.

(9) SIDGWICK 1872, S. 304.

(10) KERFERD 1981, S. 35-36; cf. ERLER, TORNAU 2019, S. 3.

(11) HARBSMEIER 2008, S. 17; 2009, S. 285-308.

(12) Zur Entstehung des Begriffs s. DE ROMILLY 1988, S. 91-132; SCHOLTEN 2003, S. 18-27; FREDE 2004, S. 38-39; CRICK 2010, S. 25-45; MEISTER 2010, S. 15-17; DRESSLER 2014, S. 14-18; BONAZZI 2015, S. 1-10.

(13) S. LAKS, MOST 2016, S. 3. Zur Differenzierung von Philosophie und Sophistik, s. FREDE 2004, S. 16-17.

ja sogar Sokrates als *sophistes* bezeichnet werden konnte¹⁴, ging der Begriff spätestens seit Platon mit dem Vorwurf der Spitzfindigkeit einher und diente zur Abgrenzung bestimmter Denker von den ‚echten‘ Philosophen. Als Philosophie galt seitdem nur die nicht auf den Nutzen ausgerichtete Beschäftigung mit geistigen Inhalten.¹⁵ Aristoteles verwendet in seinem Werk neun Mal verschiedene Formen des Verbs σοφίζεσθαι, u.a. an drei Stellen in der *Politik* (1260b 34, 1264a 20, 1297a 14) sowie an je einer Stelle in der *Athenaion Politeia* (41,3,3), den *Sophistischen Wiederlegungen* (176b 23) und der *Eudemischen Ethik* (1218b 24). Stets beinhaltet das Wort eine kritische Note, im Sinne von Spitzfindigkeit bzw. trickreicher Findigkeit. Interessant ist die Textstelle in der *Eudemischen Ethik*, wo σοφίζονται als typische Übung der Sophisten negativ gekennzeichnet wird.

In der Sophistik-Kritik der Philosophen des 4. Jh. sind vornehmlich Fragmente der älteren Sophisten überliefert, deren Blütezeit in das 5. Jh. fällt. Sie alle waren in Athen tätig, meistens aber nicht athenische Bürger.¹⁶ Als ältere Sophisten gelten Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodikos, Thrasymachos, Lykophron und die Athener Kallikles¹⁷, Antiphon¹⁸ und Kritias.¹⁹ Sie gehörten offensichtlich in ihren Heimatstädten der gehobenen Gesellschaftsschicht an, waren mitunter auch als deren Botschafter oder als Freunde bedeutender Politiker nach Athen gekommen, so Protagoras und Thrasymachos. Wenn auch ihre Lehren große individuelle Unterschiede erkennen lassen, so sind die Schnittmengen doch nicht zu übersehen. Ein gemeinsamer Nenner war neben der Tätigkeit als Rhetoriklehrer²⁰ ihr Interesse an philosophischen Fragen, die auf der Thematik der früheren Naturphilosophen aufbauten.²¹ Allerdings dachten sie vor allem in einem gesellschaftlichen Kontext und beschäftigten sich mit Fragen, die man heute der Soziologie bzw. der Psychologie²² zuweisen würde.²³ Gemeinsam war ihnen auch die empirische Beobachtung der Realität als Ausgangspunkt alles Erkennens.²⁴

(14) S. SIDGWICK 1872, S. 302; CORBATO 1958, S. 24; KERFERD 1981, S. 55-57; FARMER 2008, S. 164-174; zu Sokrates' Interesse für Naturphänomene s. Xen. *Mem.* 4,7,4; Pl. *Phaid.* 966a-999d; Diog. Laert. 2,45; cf. DRESSLER 2014, S. 223, Anm. 20.

(15) Aristoteles: nicht-produktive Weisheit (*Met.* 982b 11: οὐ ποιητική), s. FREDE 2004, S. 20-25; DRESSLER 2014, S. 177, 193, 197; cf. Arist. *Protrept.* Fr. 73,12 GIGON~FLASHAR, 73. Zu dieser fast gänzlich verlorenen Schrift s. FLASHAR 2006, S. 167-175.

(16) LEHMANN 1987, S. 60 spricht von der „sog. jüngeren, gorgianischen Sophistik“ des „Weisheitslehrers“ Gorgias.

(17) Zu Kallikles s. MEISTER 2010, S. 211-219, der in ihm nicht eine von Platon erfundene Gestalt im *Gorgias* sieht, sondern eine historische Person, worauf auch eine Erwähnung bei Aristoteles hindeute (*Soph. El.* 173a); cf. DE ROMILLY 1988, S. 210-217.

(18) Zu Antiphon s. MORRISON, in SPRAGUE 1972, S. 109-110. DREHER 1984, S. 74 unterschied den Rhetor von dem Sophisten; zur noch immer strittigen Frage der Identität s. UNRUH 2002, S. 59-61; MEISTER 2010, S. 207 nimmt auf Grund sprachlicher Übereinstimmungen die Identität beider an; ebenso SCHOLTEN 2003, S. 192-202, d.h. Antiphon wäre als Anhänger des oligarchischen Regimes 411 v. Chr. hingerichtet worden. Sechs Reden sind vollständig überliefert, von den philosophischen Werken nur Fragmente (*P. Oxy.* 11, 1364; *P. Oxy.* 1797).

(19) Zur Herkunft der Sophisten s. MEISTER 2010, S. 37-41.

(20) SIDGWICK 1872, S. 294; GOMPERZ 1912, S. 282-291: die Sophisten seien keine eigenständigen Denker gewesen, cf. GRIEDER 1962, S. 47: tiefere Fragestellungen seien den Sophisten fremd; s. dazu MARTIN 1976, S. 147-148. Hingegen KERFERD 1986, S. 18: Interesse für Religionsfragen, die Welt der Seienden, Fragen des Ursprungs der Gesetze und die Technik der Argumentation; zu ihrer geistigen Neugierde s. auch ALLAN 1999-2000, S. 148; CRICK 2010, S. 32: die Sophisten seien an epistemologischem Skeptizismus nicht interessiert gewesen; hingegen MEISTER 2010, S. 55-56, 60-73, 137-139; DRESSLER 2014, S. 22-23, 36-46 erkennt kein einheitliches Weltbild, die Rhetorik aber als sophistische Fachdisziplin. BONAZZI 2015, S. 6, 10 sieht in der Verwendung einer gleichartigen Forschungsmethode und der Wanderlehrerschaft gemeinsame Nenner der Sophisten. HOURCADE 2017, S. 245-262, v. a. 245-247, 251 betont vor allem ihre Rolle als Ratgeber.

(21) Zum Verhältnis zwischen Naturphilosophen und Sophisten, s. GRIEDER 1962, S. 37; CRICK 2010, S. 30; DESCLOS 2013, S. 217-234. DRESSLER 2014, S. 267-287; 317-328.

(22) Antiphon betrieb eine Praxis zur Behandlung seelischer Probleme, s. Antiphon MSS 6~SPRAGUE, Antiphon A 5, 6; Philostratos 1,15, 6~SPRAGUE, Antiphon, A 6, 6; cf. DESCLOS 2013, S. 225.

(23) Sie hierzu LAKS, MOST 2016, S. 3-4.

(24) MARTIN 1976, S. 143-145, 160-164; DREHER 1984, S. 63.

Während sich die Forschung der Frage der Sophistik-Rezeption bei Platon eingehend gewidmet hat, wurde Aristoteles' Umgang mit sophistischen Ansätzen weit weniger Beachtung geschenkt, wohl auch deshalb, weil einzelne Punkte mit der platonischen Kritik identisch sind und daher häufig unter Platon subsumiert werden. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich aber, daß Aristoteles' Umgang mit sophistischen Lehren sich von jenem grundsätzlich unterscheidet. Anders als Platon begriff er die Berechtigung und das wissenschaftliche Potential sophistischer Denkansätze. Seine Sophistik-Diskussion ist daher wesentlich komplexer, aber auch interessanter als die platonische. Der Einfluß der Sophistik auf Aristoteles' Denken ist bisher selbst in rezenten Studien weitgehend unbeachtet geblieben. So fehlt in B. Langmeiers (2018) Diskussion des Naturrechts bei Aristoteles jeder Hinweis auf das sophistische Verständnis von Naturrecht. Dasselbe gilt für Th. L. Pangles ‚Aristotle's Teaching in the *Politics*‘ (2013), wo im Kapitel ‚The Naturalness of the City‘ (S. 29-39) die Sophisten unerwähnt bleiben. Zwar gibt es Studien zu Aristoteles' Haltung zu einzelnen Sophisten, so Protagoras²⁵, wobei im Wesentlichen jene Kritikpunkte Beachtung finden, die bei Aristoteles und Platon deckungsgleich sind.²⁶ Die Tatsache aber, daß sophistische Methoden und Konzepte Aristoteles' Denken allgemein und sein verfassungspolitisches Denken im Besonderen unverkennbar geprägt haben, ist bisher nicht thematisiert worden²⁷, obwohl seine politische Theorie nur auf dem Hintergrund der epistemologischen Herausforderung, die von der Sophistik ausging, verstanden werden kann. Im vorliegenden Aufsatz soll daher das Augenmerk auf die wenig erforschte Methode gerichtet sein, mit der Aristoteles sophistische Postulate, die für seine politische Argumentation von entscheidender Bedeutung waren, aufgriff, umdachte und in seine Argumentation einarbeitete. Classen (1981) hat zu Recht darauf hingewiesen, Aristoteles habe die Sophisten ernst genommen.²⁸ Er nahm sie nicht nur ernst, sondern er versuchte, sie regelrecht zu vereinnahmen: wir werden beobachten, wie er sophistischen Konzepten einen neuen Inhalt gab, der ihm erlaubte, gegen die von dem sophistischen Relativitätsdenken ausgehende Flutwelle konzeptueller Neuansätze daran festzuhalten, die Polis sei die Vollendung aller Formen menschlichen Zusammenschlusses und die absolut beste Staatsform.

ARISTOTELES' KRITIK AN SOPHISTISCHER PRAXIS: HONORAR,
ARETE-UNTERRICHT UND ERISTISCHE DISKUSSIONSFÜHRUNG

Im Folgenden seien zunächst Argumente vorgestellt, die sich mit Platons Kritik weitgehend decken. Ein in der damaligen Polisgesellschaft geläufiger Vorwurf richtete sich gegen die Honorarforderungen der sophistischen Lehrer. Praktisch alle Sophisten haben in Athen bezahlten Rhetorikunterricht erteilt.²⁹ Den Hintergrund dazu bildet eine in der athenischen *politeia* nach

(25) CORRADI 2012.

(26) Z. B. JACOB 1996 zur *Rhetorik*; GIZEWSKI 1999 zu den *Sophistischen Widerlegungen*.

(27) Eine seltene Ausnahme ist CLASSENS 1981 erschienener kurzer Aufsatz.

(28) CLASSEN 1981, S. 23-24. Auch Xenophon stand der Sophistik kritisch gegenüber, ohne sie grundsätzlich abzulehnen, s. NESTLE 1940=1948, S. 49-50.

(29) Zum Unterrichtsgeld aus antiker Sicht s. u.a. EMSBACH 1980, S. 61-69; BLANK 1985, S. 25-49 (Testimonia); SCHMITZ 1997, S. 60; FREDAL 2008, S. 148-170, v.a. S. 154-156; TELL 2009 behauptet, der Vorwurf des Gelderwerbs habe sich nicht nur gegen die Sophisten gewandt, sondern gegen jeden ‚Philosophen‘, der Honorar entgegennahm. TELL stellt in seiner Studie den Begriff ‚Sophisten‘ als Gruppenbezeichnung in Frage. Der Terminus bezeichnete jedoch in der Antike durchaus eine Gruppe, cf. Xen. *Kyn.* 13,8-9.; *Mem.* 1,6,13; Arist. *Soph. El.* 165a 22.

Auch Isokrates empfing extrem hohe Honorare, soll diese allerdings nicht von athenischen Bürgern entgegen genommen haben, s. FORBES 1942, S. 20; TOO 1995, S. 19; TELL 2009, S. 19-21; MEISTER 2010, S. 41-43. Selbst für Sokratiker, so SIGDWICK 1872, S. 303, sei die Honorarlosigkeit auf Dauer unhaltbar gewesen. Sogar Speusippos habe Lehrgeld

den Perserkriegen zu beobachtende starke Nachfrage nach Unterrichtung in der Redekunst und ein generelles Interesse an der Sprache und ihrer Struktur.³⁰ Man erklärt dies unter Hinweis auf das Erstarken der athenischen Demokratie, in der die Fähigkeit, durch eine Rede in der *ekklesia* oder vor einem Gericht zu überzeugen, eine unverzichtbare Vorbedingung für politischen und gesellschaftlichen Einfluß war. Dieser Zusammenhang wird besonders deutlich in der Aussage des platonischen Gorgias (Pl. *Gorg.* 452 C-E), die Redekunst befähige den Menschen, über andere zu herrschen.³¹

Das sophistische Lehrangebot wurde mitnichten nur in adeligen Kreisen³², wie Blank behauptet³³, sondern gerade auch von den Söhnen der ‚Neureichen‘ eifrig aufgegriffen. So lehrte Protagoras im Haus des Kallias, Sohn des Hipponikos und Enkel des Kallias, nach dem der gleichnamige Friede benannt ist und der seine soziale Stellung der Ehe mit Elpinike, der Schwester des adligen Kimon verdankte.³⁴ Das von Aristophanes in den *Wolken* (1107-1111) gezeichnete Bild der neureichen Handwerker, die selbst nicht am Unterricht teilnahmen, wohl aber über die Mittel verfügten, ihre Söhne zu den sophistischen Lehrern zu schicken, führt uns die damals herrschende Wahrnehmung vor Augen. Lysias, Isokrates, Demosthenes, sie alle waren von Sophisten unterwiesene Söhne neureicher Eltern. Isokrates³⁵ soll sogar drei sophistische Lehrer gehabt haben, Prodikos, Protagoras und Gorgias.

Die Sophisten hatten offensichtlich keinerlei Berührungängste mit sozialen Aufsteigern, sondern nahmen die durch Handel und Handwerk veränderte Gesellschaftsstruktur, in der man durch Arbeit zu Reichtum gelangte, als gegeben hin.³⁶ Ihr Unterrichtsangebot bot gerade jungen Männern aus neureichen Familien die Möglichkeit gesellschaftlichen Aufstiegs, eine soziale Mobilität, die Aristoteles äußerst kritisch beurteilte.³⁷ Für Aristoteles gehörte bezahlter Unterricht zu der verachteten Geldwirtschaft (*chrestomatike*, Pol. 1258b 1-8), die im Widerspruch stand zu dem Prinzip der gegenseitigen Hilfeleistung unter *philoï* (NE 1163a 29; EE 1242b 17).³⁸ Die

angenommen, s. FREDAL 2008, S. 152 (Diog. Laert. 4,2); vor Xenophon und Platon sei diese Praxis nicht als problematisch empfunden worden; Platon lasse Sokrates sogar sagen, gegen bezahlten Unterricht sei nichts einzuwenden, solange der Lehrer die Qualität eines Gorgias, Prodikos und Hippias habe (Ap. 19e). BLANK 1985, S. 7 bemerkt, Sokrates habe kein Honorar, wohl aber Geschenke zur Minderung seiner materiellen Not akzeptiert (Diog. Laert. 2,24-25; 2,74; 2,80; Xen. *Oik.* 2,8; Seneca *De ben.* 1,8,1.) In Xenophons *Apologie* fragt Sokrates jedoch, wer freier sei als der, der weder Geschenke noch Unterrichtsgeld entgegennehme (Xen. Ap. 16–BLANK 1985, S. 46 (19, T 11); s.a. SCHORN 2018, S. 139, 165-167.

(30) PFEIFFER 1968, S. 57-84 zum Interesse an *logos* bei Platon und Aristoteles; CRICK 2010, S. 33; MEISTER 2010, S. 78-81.

(31) NESTLE 1940=1948, S. 34-35.

(32) Zu Alkibiades, einem jener Adligen, die den Sophisten nahe standen s. AURENCHÉ 1974; FORREST 1975, S. 47-49; LEHMANN 1987, S. 52-60. Zum ‚verderblichen‘ Einfluß der Sophisten auf die athenische Jugend und deren Asebie s. STROTHMANN 2003, S. 167-187.

(33) BLANK 1985, S. 14-15: Nikias sei der einzige Neureiche, der mit den Sophisten in Verbindung gebracht werden könne. Aus den platonischen Schriften sind hingegen zahlreiche Söhne neureicher Familie bekannt, die sich um einen sophistischen Lehrer scharten (cf. Pl. *Resp.* 327b-328c).

(34) CLASSEN 1986, S. 173-174.

(35) Zu Isokrates‘ sozialem Hintergrund s.a. TOO 1995, S. 111; zum Schüler-Lehrerverhältnis zwischen Isokrates und Gorgias s. S. 235-239.

(36) KERFERD 1981, S. 37 zu dem sophistischen *arete*-Angebot und der sozialen Mobilität. Zu Geldwirtschaft und neuem Reichtum im 5. Jh. s. EMSBACH 1980, S. 49-55; FREDAL 2008, S. 159.

(37) Zu Aristoteles‘ Abneigung gegen soziale Mobilität s. DIETZE-MAGER 2021, S. 63-67; 2022, S. 14-15. Wenn KOSLOWSKI 1993³, S. 45-46 bei Aristoteles – im Unterschied zu Platon – eine Öffnung hinsichtlich der sozialen Mobilität darin erkennt, daß er Tugenden und Tüchtigkeiten als Möglichkeit bezeichnet, die durch Gewöhnung und Erkenntnis realisiert werden könne, so ist diese Öffnung eine rein theoretische: in der Praxis verweigert Aristoteles sich jeder Maßnahme, die die Potenzialität von Tugend und Tüchtigkeit bei einem körperlich Arbeitenden verwirklichen könnte.

(38) Isokrates hingegen betrachtete (*Ep.* 5,1; 6,1; *Ad Nicocl.* 2; *Ad Dem.* 2) das Lehrgeld als Zeichen der Dankbarkeit im Rahmen der *philia* zwischen Schüler und Lehrer, s. TELL 2009, S. 22; cf. TOO 1995, S. 109-111.

Honorarforderung brachte die sophistischen Rhetoriklehrer in die Nähe von Handwerkern und Künstlern (Philodemos, *Rhetorik* 2,1 c 50³⁹), deren sozialer Status für Aristoteles vergleichbar war mit Sklaven. Das sophistische Postulat, jeder gut veranlagte Mensch könne *arete* entwickeln⁴⁰, stufte in seinen Augen die Tugend zu einer käuflichen Ware herab⁴¹ und verhinderte deren Ausbildung. *Arete* sei den *aristoi*⁴² vorbehalten, die dank adliger Geburt und/oder – wohlgedacht – alten Reichtums keine Arbeit verrichten mußten (*Pol.* 1294a 21-22).⁴³ Euripides' Meinung, *eugeneia* sei jedem anständigen Menschen zu eigen⁴⁴, lehnte er – z. B., aber nicht nur in der *Politik* – strikt ab, da körperliche Arbeit und Gelderwerb den Geist auf immer verkrüppelten, selbst wenn der Betroffene zu Muße währendem Wohlstand gelangte. Lykophrons (eines von Aristoteles mehrfach erwähnten Sophisten) geradezu revolutionäre These, es gebe keinen Unterschied zwischen den Hochgeborenen und den Menschen niedriger Abstammung (*Fr.* 91 Rose ~ *Stob.* 4,29,24⁴⁵) sowie die daraus fortfließende Schlußfolgerung, ein jeder Mensch sei in der Lage, *arete* auszubilden, waren für Aristoteles undenkbar.

Letzteres aber war ein sophistischer Hauptanspruch. Platon läßt Protagoras in seinem Zivilisations-Mythos sagen, in einer Polis müsse jeder Bürger an der *arete* teilhaben, ansonsten könne diese nicht existieren (*Pl. Theait.* 322d-323a).⁴⁶ Der sophistische *arete*-Begriff unterschied sich dabei grundsätzlich von Aristoteles' Tugend-Konzept. Für die Sophisten war *arete* gleichbedeutend mit *politike arete*, d.h. richtigem Handeln in der menschlichen Gesellschaft.⁴⁷ Dies wird besonders deutlich im *Anonymus Iamblichi*, einem im *Protreptikos* des Iamblichos überlieferten rhetorischen Text aus der sophistischen Bewegung (möglicherweise 4. Jh. v. Chr.)⁴⁸: Voraussetzung sei eine gute natürliche Begabung, das Übrige liege in der Hand des Menschen (cf. *Anecdota Graeca* 1,171,32-33 Cramer~DK 68 A 9~Sprague, *Prot.* B 3; cf. *Stob.* 3,29,80). Hier ist *arete* nicht etwa an Adel oder alten Reichtum gebunden, sondern an eine naturbedingte Fähigkeit (cf. 95,13,2 Pistelli) einerseits und den menschlichen Willen andererseits.⁴⁹ Die höchste Tugend sei, für gute Zwecke zu reden und zu handeln (97,16,3 Pistelli). Diese auf den Nutzen abzielende Tugend hat mit der aristotelischen *arete* wenig gemein.

Kritik übte Aristoteles weiterhin an der Behauptung der Sophisten, zum Erlernen von *arete* – für die Sophisten die Tugend des richtigen Handelns –, müsse man keine gründlichen Sachkenntnisse besitzen, da die sophistische Methode befähige, in allen Fachgebieten erfolgreich zu diskutieren. In Aristoteles' Augen war dieser Anspruch völlig unhaltbar: Diskussion setze Sachkunde voraus, es sei aber unmöglich, Fachkenntnisse auf allen Gebieten zu besitzen (*Arist. Soph. El.* 183a 37-183b 8; cf. *Pl. Soph.* 232e; 233 b, d⁵⁰). Auch leite, so Aristoteles, die sophistische Unterweisung keineswegs zu richtigem Handeln an, sondern wolle den Gegner in Widersprüche verwickeln, nur um die Oberhand zu behalten, selbst wenn dem schwächeren Argument zum Durchbruch verholfen

(39) S. CHANDLER 2006.

(40) S. *Pl. Prot.* 320b-328d; *Dissoi Logoi* Kap. 6 ~ DK 90,6; cf. MARTIN 1976, S. 146.

(41) Cf. KERFERD 1981, S. 25-26. Zur Rhetorik als ‚Bildungsgut‘ s. DRESSLER 2014, S. 4.

(42) *Peri eugeneias*, F 4 ROSS (= 94 ROSE 3) Z. 1-3; 20-1, s. DIETZE-MAGER 2021, S. 63-67; 2022, S. 13.

(43) Erziehung zu *arete* durch Sport: *Pol.* 1338b 8 – 1339a 10 und Musik: *Pol.* 1339a 10 – 1342b 35, s. DIETZE-MAGER 2021, S. 57-59; cf. AUBENQUE 1965=2011, S. 105, 106-107.

(44) *Eur. Ion* 854.

(45) S. *Stob.* 4,29,24~SPRAGUE 1972, Lykophron 4.

(46) S. u.a. JARRAT 1998, S. 49-53.

(47) Zum sophistischen *arete*-Konzept s. GOMPERZ 1912, S. 286; DREHER 1984, S. 31-34; DE ROMILLY 1988, S. 272-282.

(48) Zur Datierung s. LAKS, MOST 2016, S. 140: 5., möglicherweise jedoch spätes 4. Jh.; zum Werk s. DREHER 1984, S. 70-74; zum Konzept des Staates im *Anon. Iamb.* s. HOFFMANN 2002, S. 147-157; zu Text und Autorenfrage s. MEISTER 2010, S. 227-236.

(49) Zum pädagogischen Konzept der Sophisten s. MEISTER 2010, S. 59-60.

(50) Aristoteles zitiert Platons *Sophistes* vergleichsweise häufig, s. BONITZ 1955², S. 598, s.v. Πλάτων.

werde (Arist. *Rhet.* 1402a 23-25).⁵¹ Jemand, der um jeden Preis Recht behalten wolle, interessiere sich nicht für echtes Wissen, sondern, so Aristoteles, stelle Scheinwissen als Wissen dar⁵², wie die Sophisten, die behaupteten, politisches Handeln lehren zu können, ohne selbst jemals politisch tätig gewesen zu sein (*NE* 1180b 35-1181a 2; *NE* 1181a 12-18)⁵³, ein Vorwurf, der nicht für alle Sophisten zutrifft. Es sei in diesem Zusammenhang auf eine Textstelle in der *Politik* hingewiesen, in der Aristoteles dem ζητεῖν das σοφίζεσθαι gegenüberstellt (*Pol.* 1260b 33-35), d.h. das ‚Wissen wollen‘ dem spitzfindigen ‚So-Tun, als wolle man wissen‘⁵⁴.

Dabei fällt auf, daß die von Aristoteles als streitsüchtig und unredlich (*Soph. El.* 171b 9, 26: φιλέριδες; *Soph. El.* 171b 22: ἀδικία) angeprangerte sophistische Diskussionsmethode, die Eristik, nur schwer von der Dialektik, der bevorzugten Gesprächstaktik des Sokrates, zu unterscheiden ist. Genau wie die Eristik bestand die Dialektik darin, die Gesprächsteilnehmer durch gezielte Fragen, auf die möglichst nur mit ja oder nein geantwortet werden konnte, zu einem von Sokrates gewünschten Ziel zu führen: jedenfalls ist dies der Eindruck, den der Leser gewinnt.⁵⁵ Ziel sowohl der Eristik wie der Dialektik war dabei, den Gesprächspartner zu widersprüchlichen Aussagen zu bewegen.⁵⁶ Die Vermutung, daß sich die Dialektik aus der sophistischen Eristik entwickelt hat, ist durchaus nicht von der Hand zu weisen.⁵⁷ Diese methodische Nähe war Aristoteles sehr wohl bewußt, ist er doch bemüht, die Eristik von der Dialektik abzugrenzen. Der Unterschied liegt für ihn in der Gesprächshaltung: der Sophist streite, um Recht zu behalten, der Dialektiker aber diskutiere mit dem Auge auf die Wahrheitsfindung (*Soph. Elen.* 171b 4-8; 183b 1-8).⁵⁸

Aristoteles' Differenzierungsversuch ist nicht unproblematisch. Die sophistische Rhetorik verstand sich nämlich durchaus als Beitrag zur Wahrheitsfindung: ihr Ziel war, in der nie eindeutigen Realität durch rationale Analyse zu einem auf die jeweilige Situation zugeschnittenen, möglichst angemessenen Urteil zu gelangen. Nur – und hier ist der Vorwurf, die Sophisten seien

(51) JACOB 1996, S. 240-250 interpretiert diese Passage (cf. Steph. Byz. s.v. *Abdera*) nicht als Angriff auf Protagoras, sondern als eine ironische Persiflage: Aristoteles habe durchaus erkannt, daß Protagoras nicht grundsätzlich die schwächere Argumentation zu stärkeren machen wollte; ähnlich BONAZZI 2015a, S. 48-49: Protagoras habe der komplexen Frage nachgehen wollen, welche von zwei möglichen Positionen in einer bestimmten Situation den Umständen am besten entspreche, und aufzeigen wollen, daß der Mensch durch den *logos* zu einer den Umständen nach richtigen Entscheidung finden könne. Zur aristotelischen Kritik an der eristischen Diskussionsmethode (des Protagoras) s. DE ROMILLY 1988, S. 145-146; CORRADI 2012, 63-66; MARTIN 1976, S. 151.

(52) Zum Scheinwissen s. *Met.* 1004b 17; cf. *Met.* 1064b 29; 1049b 33, 1064b 29; *Soph. El.* 165a 32-33; 169b 19; 171b 7 (s. MEIKLE 1994, S. 30-31); 171b 30; 183b 2; *Pol.* 1307b 36; *NE* 1180b 35; *EE* 1218b 23. Ähnlich Platon, die Sophistik sei nicht *episteme*, sondern *doxa*, Meinung (cf. Platon *Soph.* 231 b: δοξασοφία); s.a. GRIEDER 1962, S. 40-41.

(53) Zur *empeiria* als notwendigem Bestandteil der politischen Wissenschaft (*episteme*) s. *EN* 1180b-1181b: Theoriebildung sei nur möglich auf Grund von Erfahrung; cf. AUBENQUE 1965=2011, S. 108; Poddighe 2018, S. 162-166; 2019, S. 102-108. Zu Aristoteles' Postulat, der Mensch denke nur über das nach, was in seiner Reichweite greifbar ist (*NE* 1112a 30) s. Poddighe 2022, S. 286-297. Zur Wirklichkeit als dem empirisch Erfahrbaren s. *NE* 1112a 21-b 16; 1139b 5-11; 1226a 21-32; s.a. *NE* 1094b 11-27: in der Diskussion der politischen Wissenschaft könne nicht alles exakt sein. Man müsse sich begnügen damit, die Wahrheit grob und skizzenhaft zu beschreiben (bedingt durch die Variabilität menschlicher Handlungen), s. CRESPO 2014, 40.

(54) BERTELLI 1977, S. 23; s.a. PEZZOLI, CURNIS 2012, S. 171-174.

(55) Allerdings erkennt DIXCAUT 2001, u.a. S. 7-12 in den platonischen Dialogen sog. ‚Metamorphosen‘ der Dialektik, die für Platon nicht eine Methode, sondern eine Wissenschaft darstelle.

(56) Cf. JACOB 1996, S. 240 (*Soph. El.* 169b 20-25; 183b 109).

(57) GRIEDER 1962, S. 30, 53, Eristik und Dialektik seien wesensverwandt; noch eindeutiger KERFERD 1981, S. 34 die sokratische Dialektik müsse aus der sophistischen Bewegung heraus entstanden sein (*Diog. Laert.* 9,53: Protagoras habe als erster die sokratische Art der Rede eingeführt).

(58) S.a. *Met.* 1004b 17; *Soph. El.* 165a 33; *Top.* 101a 35-101b4: die Dialektik erlaube, Wahrheit von Lüge zu unterscheiden (κατοψόμεθα τὰληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος). Zum Unterschied zwischen Eristik und Dialektik aus der Sicht Platons cf. *Men.* 75c 8-d7; s. DIXCAUT 2001, S. 34-35, 38-41, 63, 65. Zur schwierigen Abgrenzung s. SIDGWICK 1872, S. 294-297; GIZEWSKI 1999, S. 120; MEISTER 2010, S. 73-78; DRESSLER 2014, S. 23-27.

nicht an der Wahrheitsfindung – zumindest an der Auffindung der absoluten Wahrheit über die Erscheinungen an sich – interessiert, in gewisser Weise berechtigt, war für sie die Wahrheit doch niemals absolut, sondern von der individuellen Perzeption abhängig und damit stets situationsgebunden (s. Protagoras, es gebe zu jeder Sache zwei widersprüchliche Standpunkte, Diog. Laert. 9,51).⁵⁹

DER EINFLUSS SOPHISTISCHER GRUNDKONZEPTE AUF ARISTOTELES' POLISDENKEN

Wie die Sophisten erkannte auch Aristoteles den Wert der *empeiria*, ja machte die Beobachtung der Wirklichkeit zur Grundlage seines wissenschaftlichen Denkens.⁶⁰ Was die aus dieser Beobachtung fortfließenden Erkenntnisse angeht, so zog Aristoteles jedoch völlig andere Schlüsse und entwickelte diametral entgegengesetzte Denkstrategien.

a) Die empirische Methode und das Konzept der Relativität aller Urteile

Die Beobachtung der Wirklichkeit führt dem Beobachtenden zwangsläufig die Vielfalt der Realität vor Augen. Diese äußert sich z. B. in der Vielzahl der Sitten, Gebräuche, Gesetze und Verfassungsformen, die in den Poleis und Ethnien der Ökumene anzutreffen ist, eine Gegebenheit, für die sich die Sophisten systematisch interessierten. Sie zeigte, daß alle Urteile durch Zeit und Ort bedingt sind: was dem einen gut und nützlich erschien, konnte für den anderen das Gegenteil bedeuten. Aus dieser Umstandsgebundenheit zogen die Sophisten die radikale und für Aristoteles besonders problematische Konsequenz, daß Aussagen nie eindeutig, sondern immer abhängig seien von der Perspektive des Sprechenden.

Zwar kann der Mensch, so die Sophisten, auf Grund der durch seine Sinnesorgane empfangenen Eindrücke bestimmte Aussagen über die Realität machen. Diese sind jedoch keine objektiv richtigen, d.h. wahren Erkenntnisse; sondern vorläufige Urteile, die er formulieren könne, weil er mit *logos* (Denken und Sprache)⁶¹ begabt sei, dem einzigen Instrument, das ihm erlaube, eine provisorische Ordnung in das Chaos der durch die Sinneswerkzeuge übertragenen Eindrücke zu bringen.⁶²

Alles Wissen ist demnach immer nur eine annähernde Kenntnis der Realität.⁶³ Der Mensch ist unfähig, das absolute ‚Wahr‘ und ‚Falsch‘, ‚Gut‘ und ‚Schlecht‘ zu erkennen, weil alles je nach

(59) Cf. Sen. *Epist.* 88,43S. Zum relativistischen Wahrheitsbegriff s. BURNEYAT 1976, v.a. S. 181, 194-195.

(60) CLASSENS 1981 hat dies völlig richtig erkannt. Zu Aristoteles' empirischer Methode in der *NE*, die ihn von Platon unterscheidet und die er mit Protagoras teilt, s. KELLY 1968, S. 253. CLASSENS 1981, S. 23-24 Schlussfolgerung, Aristoteles' kritische Haltung gegenüber den Sophisten betreffe nicht die älteren – Protagoras, Gorgias, Prodikos seien in seinen Augen keine Sophisten –, sondern fast ausschließlich Zeitgenossen, kann man allerdings nicht zustimmen. Aristoteles setzt sich gerade mit den älteren Sophisten immer kritisch auseinander. Auch CLASSENS Urteil, Aristoteles' kritische Haltung sei kein Ausdruck eines unbegründeten Ressentiments, sondern beruhe auf der tiefen Überzeugung der Unzulänglichkeit der sophistischen Lehre, kann man sich nicht in vollem Umfang anschließen, schließen sich Ressentiment und Überzeugung doch nicht aus.

(61) KNOLL 2017, S. 34-35.

(62) S. BONAZZI 2015a, S. 56-59; 61-62: „the sophists' interest in *logos* and rhetoric does not lead them outside philosophy, but towards a different conception of philosophy“: die Erkenntnis der Tatsache, daß *logos* das uns einzig zur Verfügung stehende Instrument ist, um die Realität in eine, wenn auch vorläufige Ordnung zu bringen, und der einzige Zugang zur Wahrheit, hätten wir den Sophisten zu verdanken; DE ROMILLY 1988, S. 113-13.

(63) So bezeichneten Synonyme immer nur scheinbar dieselbe Sache, s. Arist. *Soph. El.* 4, 165b; cf. CRICK 2010, S. 33. Antiphon postulierte in seiner Schrift *Über die Wahrheit*, nichts von dem, was der Mensch sage, sei eindeutig (DK B 1~SPRAGUE, Antiphon, B 67), s. GRIEDER 1962, S. 47. Zum Relativitätsdenken der Sophisten s. ISNARDI PARENTE 1977, S. 7-15; EMSBACH 1980, S. 45, der sophistische Neuanfang resultiere aus der Erkenntnis der grundsätzlichen

Umständen wahr und zugleich nicht wahr, gut für den einen und schlecht für den anderen war. Dieser grundlegende sophistische Zweifel an der nicht-relativistisch aufgefaßten, absoluten menschlichen Erkenntnisfähigkeit mußte in letzter Konsequenz zu dem Schluß führen, daß keinerlei Aussage hinsichtlich der Existenz der Götter möglich war (s. Protagoras, *Über die Götter* s. Diog. Laert. 9,51)⁶⁴, was schließlich in der Behauptung gipfelte, die Götter seien eine Erfindung des Menschen (Prodikos in Philodemos, *De pietate, P. Herc.* 1428, 7, 75-76; *Sisyphos-Fragment*⁶⁵ in Sext. *Emp. Math.* 9,54)⁶⁶.

Platon hatte in dem sophistischen Relativitätsdenken zu Recht einen Angriff auf seine Ideenlehre erkannt. Aristoteles, der der platonischen Ideenlehre kritisch gegenüber stand⁶⁷, sah insbesondere eine Gefahr für sein Verständnis der Polis als optimaler Verfassungsform. Einerseits war ihm bewußt, daß spezifische Umstände in der Tat eine entscheidende Rolle bei der Formulierung von Urteilen spielten: so konnte ein Gesetz je nach Umständen als richtig oder falsch empfunden werden (*Soph. El.* 180b 25-41). Trotz der Erkenntnis des Einflusses, den die jeweiligen Umstände auf die Urteilsfällung ausübten, wertete er den grundsätzlichen Zweifel der Sophisten an der Möglichkeit absoluter Aussagen jedoch als Fehler. Laut Aristoteles gründete ihr Postulat der Relativität aller Urteile darauf, daß sie immer nur die akzidentellen, zufälligen Attribute betrachteten, das, was entweder nicht immer ist oder gewöhnlich nicht ist (*Met.* 1026b 31-32⁶⁸). Den zufälligen Attributen sei aber ein finales Attribut, das notwendige und unveränderliche ‚schlechthin‘ (καθ' αὐτὰ), d.h. das Wesentliche der Erscheinungen übergeordnet⁶⁹ (*Met.* 1026b 29-30). Wenn der Sophist behauptete, da ein Inder weiße Zähne habe, sei er weiß und zugleich nicht-weiß (*Soph. El.* 167a 5), so schließe

Unzulänglichkeit aller bisherigen Problemlösungen der Naturphilosophen; KERFERD 1981, S. 83-88; BONAZZI 2015a, S. 53. BETT 1989, S. 140-145 unterscheidet zwischen einem „schwachen, uninteressanten“ Relativismus und einem Relativismus im „tiefen“ Sinn, der bei den Sophisten nicht zwingend nachzuweisen sei, eine Einschätzung, die nicht überzeugt, da für die Sophisten alle Urteile vom jeweiligen Standpunkt abhängig waren. ALLAN 1999-2000, S. 147 charakterisiert die Zeit, in der die Sophisten lehrten, als eine Periode extremer intellektueller Neugierde.

(64) Xenophanes (ca. 570-470 v.Chr.) soll der erste Denker gewesen sein, der die traditionelle Göttervorstellung ablehnte, s. MEISTER 2010, S. 33; cf. Arist. *Met.* 986b21-27; *Rhet.* 1377a19-23; 1399b 6. Zur Infragestellung der Götter s. DE ROMILLY 1988, S. 146-156; zur davon ausgehenden Gefahr des Verfalls der öffentlichen Moral s. S. 192-202; zum Zweifel an der Existenz des Göttlichen bei Protagoras s. EMSBACH 1980, S. 42; zur Gefahr für Religion und Politik durch die sophistischen Lehren s. SCHOLTEN 2003, S. 258-274; DRESSLER 2014, S. 6-7; zu Relativismus und Asebie bei den Sophisten s. SCHOLTEN 2003, S. 35-63, 132-152; MEISTER 2010, S. 120-132; DRESSLER 2014, S. 219-226. Bemerkenswert ist hier übrigens Protagoras' Aussage, der Neid auf den Erfolg der Fremdlinge sei eine Gefahr, die viele bewege, sich nicht als Sophisten zu bekennen (Pl. *Prot.* 316d-e); cf. DRESSLER 2014, S. 160-162.

(65) Zum Atheismus des Sisyphos-Fragments s. MARTIN 1976, S. 152; KAHN 1981, S. 97-101; 1997, S. 247-262 (der Demokrit als die eigentliche Quelle bezeichnet, S. 259). Abgesehen von den Epikureern und den Skeptikern habe sich stets eine Form von Naturtheologie im antiken Denken erhalten, bis diese durch die supra-natürliche Theologie des Christentums verdrängt worden sei; s.a. SCHOLTEN 2003, S. 241-246; MEISTER 2010, S. 219-227. Laut ROSSNER 2002, S. 179 ist die Frage nach der Autorenschaft des Fragments – ob Kritias oder Euripides – bis heute nicht entschieden; Roßner neigt – wie erstmals WILAMOWITZ (s. SCHOLTEN 2003, S. 239) – eher zu Kritias, zu dessen Atheismus das Fragment vom Inhalt her passe. Zu Euripides' Verhältnis zur Sophistik s. ALLAN 1999-2000, S. 145-156.

(66) Zum antiken Atheismus s. WHITMARSH 2015.

(67) FREDE 2004, S. 35. Zu Aristoteles' Auseinandersetzung mit der politischen Lehre Platons (u.a. Gütergemeinschaft) s. BERTELLI 1977, S. 30-52.

(68) Cf. *Soph. El.* 166b 22, 28-37, 168a 34-168b 10, 168b 27-169a 5, 169b 3-6, 179a 27-179b 7, 180a 32-180b 36; cf. *Soph. El.* 167a 7.

(69) S. FREDE 2004, S. 27-33; zu Thales als erstem Philosophen bei Aristoteles s. FREDE 2004, S. 43; v.a. *Met.* 1000a 9-19. Hippias hingegen zog auch Denker vor Thales, Griechen und Barbaren, als Philosophen in Betracht (DK 86 B 6); cf. FREDE 2004, S. 33. Die Fragestellungen der Naturphilosophen erkannte Aristoteles als durchaus zulässig (*Met.* 983b1-993a28), s. GRIEDER 1962, S. 23-35; FREDE 2004, S. 9-44, anders als Platon, dem zufolge diese nur Unverständliches geredet haben (Pl. *Soph.* 242c 4-243c 1).

er irrtümlich von einem zufälligen Attribut auf das Ganze.⁷⁰ Das Weiß der Zähne des schwarzen Inders betreffe nur einen akzidentellen Aspekt, nicht aber das Wesen des Inders (*Soph. El.* 170a 20, 171b 7; cf. *Met.* 1064b 28; 1226b 14).⁷¹

Mit seiner Unterscheidung zwischen dem Akzidentellen (Zufälligen) und dem Wesentlichen versuchte Aristoteles, die menschliche Fähigkeit, wahre Aussagen über die Realität zu machen, vor dem relativistischen Zweifel der Sophisten zu retten. Auf Grund seiner Begabung mit *logos* sei der Mensch in der Lage, wesentliche von zufälligen Attributen zu unterscheiden: er kann differenzieren und erkennen, daß der Inder im Wesentlichen schwarz ist und nur die Zähne weiß sind. In gleicher Weise könne er auch zwischen ‚richtig‘ und ‚falsch‘, ‚gut‘ und ‚böse‘ unterscheiden (*Pol.* 1253a 12-18; 1353a 10; cf. 1332b 7).⁷² Aristoteles griff im Hinblick auf die Rolle des *logos* einen sophistischen Grundgedanken auf, verkehrte das sophistische *logos*-Verständnis aber in sein Gegenteil: die Ordnung, die der *logos* in die Sinneserfahrung bringt, ist nicht vorläufig, sondern der aristotelische *logos* ist imstande, das Wesentliche vom Akzidentellen zu unterscheiden, womit der sophistischen These, alles sei zugleich wahr und falsch, der Boden entzogen werden soll.⁷³

Wenn der mit *logos* begabte Mensch über ‚richtig‘ und ‚falsch‘ urteilen könne, so Aristoteles, so könne er auch erkennen, welche die unter allen Umständen, d.h. notwendig beste Staatsform ist. Laut Aristoteles ist es – und dies gilt für jede Verfassungsvariante – jene, die eine maximale Ausbildung von *arete* begünstigt (*Pol.* 1278b 20) und damit ein der Suche nach dem Guten gewidmetes Leben (*eu zen*, s. *Pol.* 1281a 1-5) ermöglicht. *Eu zen* und *arete* sind rein theoretisch zwar nicht an einen bestimmten Verfassungstypus gebunden (*Pol.* 1276b 17), können – so Aristoteles in Buch I im Rahmen der Diskussion über das Entstehen der menschlichen Gesellschaft – jedoch allein in der Polis optimal verwirklicht werden, da nur in ihr Freiheit und Adel absoluten (ἄπλως) Wert haben (*Pol.* 1255a 33-37). Hier wird der fundamentale Gegensatz zwischen Aristoteles‘ idealistischem Polisdenken und dem utilitaristischen Staatsdenken der Sophisten deutlich: für den Sophisten ist die Polis nur dann sinnvoll, wenn sie nützlich ist⁷⁴. Für Aristoteles verkörpert sie einen Wert an sich. Nach der Analyse der verschiedenen real existierenden und der utopischen Verfassungen in Buch II stellt er in Buch VII schließlich seine Konzeption der idealen Verfassung (*ariste politeia*) vor.⁷⁵

b) Der Gegensatz zwischen Natur und Gesetz bei Aristoteles

Die sophistische Überlegung, alles menschliche Urteilen sei relativ und alle vom Menschen formulierten Gesetze seien zeit- und ortsgebunden, hatte entscheidende Auswirkungen auf

(70) Zum Unterschied zwischen absoluten und akzidentellen Attributen s. *Soph. El.* 166b; 167a, b; 180a, b; *Met.* 1026b 31-32; cf. *Met.* 1026b 14; 1032a 6; 1061b 8; 1064b 28.; cf. CLASSEN 1981, S. 13-14.

(71) Ähnlich *Phys.* 219b 20 und *Top.* 105a 7; cf. HARBSMEIER 2008, S. 19. Zur Vielfalt des Seins bei Aristoteles s. GRIEDER 1962, S. 19-35.

(72) S. Arist. *Met.* 989b 29-990a 34; cf. FREDE 2004, S. 25-27.

(73) Nach der Erkenntnis des Wesentlichen zu leben, bedeute Tugend und Weisheit (*Pol.* 1323b 15-20, cf. *Pol.* 1332a 40-1333a 35).

(74) Zum *contrat social* bei Antiphon und Hippias s. Xen. *Mem.* 4,4,13: laut Hippias seien Gesetze eine Übereinkunft zwischen Bürgern, s. KAHN 1981, S. 92-94; 97-101, 105-108; zu den sophistischen Staatstheorien s. DREHER 1983, S. 96-98: sie stellten generell den Nutzen für den Einzelnen in den Vordergrund und seien auf dem Hintergrund der Abwägung, inwieweit individuelle Interessen gewährleistet wurden, zu einer staatstragenden Haltung oder zur Ablehnung des Staates gelangt, wobei die staatsablehnende Variante historisch keine Bedeutung habe. DE ROMILLY 1988, S. 256-263 zum sophistischen Begriff des Nutzens. Zum Aufkommen eines politischen Utilitarismus bei den Griechen s. SPAHN 1986, S. 8-21.

(75) S. hierzu. PEZZOLI, CURTIS 2012, S. 7-19; 171-174. Wenn es auf S. 171 heißt, Aristoteles habe die beste Verfassung in Buch VII und VIII behandelt, so ist darauf hinzuweisen, daß der Anfang von Buch VIII den Schluß der Diskussion der besten Verfassung enthält, im Übrigen aber der Frage der richtigen Erziehung gewidmet ist.

das Denken über die Polis als Staatsform. Läßt sich bei den älteren Sophisten (so Protagoras, Thrasymachos⁷⁶, Hippias) und auch im *Anonymus Iamblichii* noch eine Akzeptanz der klassischen Polis erkennen, so ist diese bei Antiphon und in den *Dissoi Logoi* als Funktion des Nutzens nur bedingt gegeben.⁷⁷

Das sophistische Denken über den Staat war entscheidend durch die Lehre vom Gegensatz zwischen Natur und Gesetz bestimmt.⁷⁸ Thrasymachos von Chalkedon (Ende 5. Jh.) vertrat, soweit wir unterrichtet sind, als erster die These, das Gerechte sei nichts anderes als das Interesse des Stärkeren (Pl. *Resp.* 1,338 c). Am nachdrücklichsten ist diese bei Antiphon formuliert⁷⁹: was die menschlichen Gesetze auferlegen, sei künstlich entstanden, während die Gesetze der Natur notwendig seien (*Über die Wahrheit*, P. *Oxy.* 11, 1364, Sp. 1-33, cf. P. *Oxy.* 15, 1797~DK B 44). Menschliche Gesetze sind Vereinbarungssache und können jederzeit geändert werden, während das, was die Natur erfordert, für alle immer und unabdingbar ist. Aus dem Universalitätsanspruch, den er für die Naturgesetze erhob, zog Antiphon folgerichtig den Schluß, daß alle Dinge, die natürlich, d.h. notwendig sind, dies ohne Unterschied für alle Menschen sein müssen, Griechen und Barbaren gleichermaßen (P. *Oxy.* 11, 1364, Sp. 266-299~DK 44).⁸⁰

Aus der Erkenntnis des Gesetzes als Konvention, die je nach der Perspektive des Betroffenen als gerecht oder ungerecht empfunden wird, folgt bei Antiphon allerdings nicht die Prävalenz des Rechts des Stärkeren: wer annehme, seinem Nachbarn schaden zu können (weil er glaube, der Stärkere zu sein), ohne selbst Schaden zu nehmen, sei ein Tor; denn aus jeder Tat der Rache entstehe eine ebensolche Tat (*Peri homonoias* in Stob. 3,20,66 ~ DK B 58⁸¹).⁸² Das Engagement gegenüber der Gemeinschaft ist hier das Ergebnis einer Kosten-Nutzen-Analyse.

Aristoteles' Rezeption des sophistischen Gegensatzes zwischen Natur und Gesetz ist von grundlegender Bedeutung für seine Konzeption von Gesetz und Gerechtigkeit. Einerseits erkannte er sehr wohl, daß die Dinge überall und notwendig durch die Gesetze der Natur bestimmt sind; die inhaltliche Bestimmung der menschlichen Gesetze aber von lokalen und zeitlichen, d.h. variablen Umständen abhängig ist.⁸³ Die Wahrnehmung der Vielfalt der Realität war geradezu die Triebfeder für seine Erforschung der Frage nach der besten Staatsform⁸⁴, und die Kenntnis aller Staatsformen

(76) S. Thrasymachos' Empfehlung der althergebrachten (solonischen) Verfassung (Dion. Hal. *Dem.* 3~Sprague 85 B 1); SCHOLTEN 2003, S. 153-173; CRICK 2010, S. 35.

(77) MARTIN 1976, S. 150 erkennt, daß sowohl im *Anon. Iamb.* wie in den *Dissoi Logoi* die Polis als gegeben vorausgesetzt wird, was jedoch nicht als Engagement ihr gegenüber gewertet werden könne. Zu den *Dissoi Logoi* s. NESTLE 1940=1948, S. 37-42, der als Quelle eine Schrift des Gorgias (*Peri dikaiou*) vermutet; Text, Übersetzung und Kommentar s. BECKER, SCHOLZ 2004.

(78) Zum Gegensatz zwischen *nomos* und *physis* s. KERFERD 1981, S. 11-115; 139-159; s.a. MARTIN 1976, S. 159; DE ROMILLY 1988, S. 160-179; 202-210; MEISTER 2010, S. 83-101; SCHOLTEN 2003, S. 207-220. Zur *nomos-physis* Antithese bei Hippias s. REIMER 2002, S. 83-103.

(79) Cf. MARTIN 1976, S. 149-150; SCHOLTEN 2003, S. 192-227.

(80) Laut DREHER 1984, S. 77-79 vertritt Antiphon an dieser Stelle mitnichten ein demokratisches Gleichheitsideal, sondern sage lediglich, daß die körperlichen Funktionen bei Griechen und Barbaren der Natur nach (*physei*) dieselben seien; ähnlich ISNARDI PARENTE 1977, S. 9: das Konzept der Gleichheit aller Menschen im heutigen Sinne sei in der antiken Demokratie unbekannt gewesen. UNRUH 2002, S. 71-72 erkennt hingegen, die Gleichheitstheorie Antiphons entspringe „einer avantgardistischen Sichtweise, die sich in seiner Zeit selbst nicht durchzusetzen vermochte“ (81). Die Feststellung der biologischen Gleichheit zwischen Griechen und Barbaren hebt sich immerhin von der üblichen Barbarenverachtung in der Antike ab, s. dazu auch LEHMANN 1987, S. 60-63; MEISTER 2010, S. 92.

(81) Cf. *Anon. Iamb.* 97,16,6 PISTELLI: die Beachtung der Gesetze halte die Poleis und die Menschen zusammen; ähnlich 101,11,1-2; 101,11,12. Zum sophistischen *homonoia*-Konzept s. SCHOLTEN 2003, S. 221-225; MEISTER 2010, S. 135-137.

(82) Cf. NESTLE 1940=1948, S. 47; CORBATO 1958, S. 62.

(83) S. *Pol.* 1309a 37-40: wie die Gesetze sei auch die Gerechtigkeit je nach *politeia* unterschiedlich; s. hierzu DUKE 2020, S. 129-139.

(84) Zur Erkenntnis der Komplexität der Realität bei Aristoteles (im Unterschied zu Platon) s. CORRADI 2012, S. 231-237.

eine Voraussetzung für politisches Denken überhaupt (*Pol.* 1260b 27-37; 1288b 40-1289a2; cf. *Rhet.* I, 4, 1359b 31-33⁸⁵). Durchaus im Sinne des sophistischen Interesses an Sammlungen aller Art hat er versucht, die vergangenen und existenten Verfassungen möglichst zahlreicher Poleis und Ethne, ja sogar die barbarischen *nomima* zusammenzutragen. Seine *Politeiai* und *Nomina barbarika* spiegelten eine Vielfalt von Organisationsformen wider, und innerhalb dieser eine noch viel größere Vielfalt einzelner, aus den örtlichen Gegebenheiten, dem Charakter des Volkes, den zeitlichen Umständen etc. erwachsener Varianten.⁸⁶ Er kam zu dem Schluß, daß zu jeder Polis und zu jedem Ethnos eine eigene, auf den Einzelfall abgestimmte Organisationsform (*politeia*) paßte (*Pol.* 1288b 23-35; 1289a26-38; 1289b 15-20; 1290a 27; 1319a 30-35). Er geht oft so sehr ins Detail, daß der Leser den Überblick zu verlieren droht. Auch scheint er sich mitunter in Widersprüche zu verwickeln, so, wenn er einerseits die Oligarchie zu den entarteten Verfassungen zählt, dann aber doch bestimmte Parameter definiert, die geeignet sind, eine Oligarchie zu optimieren. Das Gleiche gilt für seine Diskussion der Demokratie – ebenfalls eine Entartung –, deren Optimalisierung seine besondere Aufmerksamkeit gilt (s. z.B. *Pol.* 1297a 14-1297b 34). Auch seine Ausführungen zur Monarchie als Staatsform sind mitnichten eindeutig (*Pol.* 1287a 2-1287b 35; 1287b 38-39).

Aristoteles konnte sich der Erkenntnis, daß Gesetze und Bräuche zeit- und ortsbedingte Konventionen darstellen, und daß sie und die *politeia*, in der sie gelten, in gewisser Weise relativ sind, nicht verschließen. Aber in Übereinstimmung mit seiner Theorie der Erkenntnisfähigkeit des Wesentlichen ordnet er diese Umstandsbedingtheit einer Regel von allgemeiner Gültigkeit unter: jede *politeia* – gleich um welche Variante es sich handelt – müsse eine möglichst große Zustimmung finden (*Pol.* 1289a 2-5). Mehr noch: er erkennt – ganz unabhängig von seiner Konzeption der idealen *politeia* – eine Bedingung, die unter allen Gegebenheiten und überall gleichermaßen die – situationsgebunden – beste Ordnung gewährleistet: diejenige, die einem Jeden (κάθ' ὅσπισοῦν) Wohlergehen und ein glückliches Leben biete (*Pol.* 1324a 25-27). Diese Voraussetzung erfüllt für ihn die Polis.

Es will scheinen, daß Aristoteles' Sicht der Polis als der absolut besten Staatsform mit seiner Rezeption des sophistischen Postulats vom Gegensatz zwischen Natur und Gesetz nicht nur in Zusammenhang steht, sondern sich dessen Widerlegung zum Ziel gesetzt hat: „Der gewöhnlichste Ort zur Veranlassung von paradoxen Behauptungen [...], ist die Unterscheidung des Naturgemäßen und des Gesetzmäßigen. Man sagt, Natur und Gesetz stünden sich entgegen, und die Gerechtigkeit sei nach dem Gesetz schön und gut, nach der Natur aber sei sie es nicht [...]. Und so suchten sie offenbar ganz wie die heutigen Sophisten den Antwortenden entweder zu widerlegen oder auf paradoxe Behauptungen zu bringen“ (*Soph. El.* 173a, Übersetzung Rolfes 1918).⁸⁷ Das Bemerkenswerte ist nun, daß Aristoteles keineswegs die Rolle des Naturgemäßen leugnet, die sophistische Definition des Naturgemäßen aber völlig auf den Kopf stellt. Natur war für ihn nicht nur die physische Umwelt, in der der Mensch lebt, sondern umfaßte soziologische Parameter, die genau wie die ‚Naturgesetze‘ universale Geltung hatten⁸⁸: von Natur aus seien gewisse Menschen dazu vorbestimmt, über andere zu herrschen, so die Griechen über die Barbaren, der Herr über die Sklaven (*Pol.* 1252b 8; cf. *Pol.* 1254b 18). Naturgemäß (*physei*) sei auch die Polis

(85) Zu Aristoteles' auf dem *synorân* beruhender historischer Methode s. Poddighe 2018, S. 162-166; Poddighe 2020, v.a. 17-34.

(86) Cf. *Pol.* 1290a 12-14.

(87) Mit den ‚Alten‘ müssen die älteren Sophisten gemeint sein.

(88) S. Duke 2020, 129: Gesetze seien für Aristoteles „partly natural and partly conventional“; cf. *NE* 1134b 18-19; S. 131: „Aristotle's conception of justice is conceptually richer than that associated with the sophistical movement“; S. 132: sie entspreche nicht der simplistischen Konstruktion eines Gegensatzes zwischen Natur und Gesetz; S. 132: Natur diene als eine normative Grundlage für die Implementierung und die Bewertung des positiven Gesetzes. Duke (S. 133) spricht von einer horizontalen Beziehung, in der sich die beiden Konzepte nicht ausschließen, bzw. einer teilweisen Überlappung (S. 134).

als Zusammenschluß von kleineren naturgemäßen Zusammenschlüssen – der Haushalte, sodann der Dörfer – mit dem Ziel der Gewährleistung der Sicherheit (*Pol.* 1254b 13, cf. *Pol.* 1253a 19-26⁸⁹). Der gesellschaftliche Zusammenschluß an sich ist der Natur des Menschen gemäß, da der Mensch als einziges Lebewesen ein des *logos* mächtiges *zoon politikon* sei⁹⁰, ein Gedanke, den wir ähnlich übrigens auch im *Anonymus Iamblichi* finden.⁹¹ Die Polis ist für Aristoteles also mitnichten eine Konvention, sondern ein Natur-Gebilde (*Pol.* 1252a 28). Diese Überlegungen im ersten Buch der *Politik* sind der Ausgangspunkt für Aristoteles' gesamte politische Theorie.⁹²

Aus Aristoteles' Verständnis der Polis als vollendet ergibt sich folgerichtig seine Gesetzeskonzeption. Zwar versteht auch er das Gesetz als Vereinbarung: „Das Gesetz ist ein Vertrag, oder wie der Sophist Lykophron sagte, der Garant jener Rechte, die Menschen gegeneinander geltend machen“ (*Pol.* 1280b 10-14).⁹³ Da aber Aristoteles die menschliche Fähigkeit der Erkenntnis des Guten voraussetzt, kann der Mensch auch gute Gesetze erkennen (*Pol.* 1282b 13-14). So könne ein Gesetzgeber in der Vielfalt der Umstände und der entsprechenden Vielfalt der Gesetze (geschrieben oder ungeschrieben, s. *EN* 1179a 35-36) sowie der Sitten und Gebräuche (*EN* 1180b 5) solche herauskristallisieren, die auch den Mittelmäßigen, der keine natürliche Tugendfähigkeit habe, zu bessern in der Lage seien (*EN* 1180b 25-28⁹⁴). Dazu müsse der Gesetzgeber aber über das Einzelne hinaus auf das Allgemeine (ἐπὶ τὸ καθόλου) blicken⁹⁵ (*EN* 1180b 31-32⁹⁶), eine Fähigkeit, die Aristoteles den Sophisten abspricht. Auf die Frage, wie jemand lernen könne, gute Gesetze zu formulieren (*EN* 1180b 28-30), antwortet Aristoteles im Schlußkapitel der *Nikomachischen Ethik* (in dem er den Arbeitsplan für die *Politik* vorstellt⁹⁷), es seien jedenfalls nicht die Sophisten. Während die Politiker (*politeuomenoi*; Aristoteles meint hier die *rhetores*, da ihre Tätigkeit darin besteht, Reden zu halten, s. *EN* 1181a 1-7) wenigstens über Erfahrung, eine notwendige Komponente allen Wissens, verfügten, fehle den Sophisten, die niemals politisches Handeln praktiziert hätten, nicht nur die Erfahrung, sondern auch die Sicht des Allgemeinen, d.h. die Theoriebildung (*EN* 1181a 13-1181b 12). Sie meinten nämlich, Gesetzgebung bestehe darin, aus einer Sammlung von Gesetzen solche auszuwählen, die man für die besten halte, ohne dabei zu bedenken, daß dies

(89) Cf. Poddighe 2014, S. 70-71.

(90) Zum *zoon politikon* s. Kullmann 1991, S. 94-101; Miller 1995, S. 30-35; Keyt 2017, S. 117-121; Knoll 2017, S. 46-53.

(91) *Anon. Iamb.* 100,5,1 Pistelli.

(92) Cf. *Pol.* 1252b 30-1253a 30; cf. *NE* 1134b 23-1135a 5, s. Duke 2020, S. 132. Zur Naturgemäßheit der Polis als Zusammenschluß naturgemäßer primitiver Gemeinschaften bei Aristoteles s. Pangle 2013, S. 29-39; Knoll 2017, S. 32-33, 38-46; Langmeier 2018, S. 177-196; Poddighe 2022, S. 289-291. Zu Aristoteles' politischem Naturalismus s. Kullmann 1991, S. 107, Anm. 43: „one might want to recall older sources in view of what might be conjectured about Democritus and the discussion in Plato's *Protagoras*“, ohne Hinweis auf die Sophisten. Miller 1995, S. 37+ Anm. 23 spricht von einer Reaktion auf die These der Polis als Konvention, wie sie u.a. von den Sophisten vertreten werde, ohne jedoch weiter auf diese Frage einzugehen. Keyt 2017, S. 111-116 nennt als Gegner der aristotelischen Polis als Naturgebilde erstaunlicherweise nicht die Sophisten, sondern – allerdings in gewisser Weise zu Recht – Hobbes; der Begriff ‚Sophistik‘ kommt in seiner Argumentation nirgendwo vor. Poddighe 2014, S. 69-74 vertritt die interessante These, die Polis sei für Aristoteles ein Produkt der Natur, die *politeia* hingegen ein Produkt der Politik, d.h. des menschlichen Handelns.

(93) Um dann hinzuzufügen: „aber das Gesetz macht die Bürger nicht gut und gerecht“. Martin 1976, S. 150 ordnete diesen Zusatz dem Lykophron-Fragment zu. Er gehört er jedoch nicht zu dem Fragment, sondern enthält Aristoteles' Standpunkt, daß das Gesetz an sich nicht gerecht mache, s. auch Arist. *Pol.* 1280b 10-11–Sprague, Lykophron 3.

(94) Zur Notwendigkeit guter Gesetze, um den Mittelmäßigen zur Tugend zu erziehen s. Aubenque 1965=2011, S. 105.

(95) Poddighe 2018, S. 162-166; 2019, S. 106-115, 163 und 2020, v.a. S. 28-34 betont die Fähigkeit des *σοφῶν* als Erkenntnisquelle des Menschen: das *σοφῶν* (*Rhet.* 1357a 4; cf. 1359b 30) erlaube, die jeweilige Ursache zu erkennen. Der wesentliche Unterschied zwischen dem sophistischen und dem aristotelischen Denkansatz besteht meines Erachtens jedoch in der über das *σοφῶν* hinausgehenden und von Aristoteles postulierten, von den Sophisten jedoch dem Menschen aberkannten Fähigkeit, zu ordnen und zu urteilen (κρίναι: *EN* 1181a 20, 1181b 2, 8, 10).

(96) Cf. *Soph. El.* 171b 7-8: θεωρῶν τὰ κοινὰ.

(97) Aubenque 1965=2011, S. 104, 107.

Urteilsfähigkeit voraussetze. Eine Gesetzessammlung an sich erlaube keineswegs, die Qualität von Gesetzen zu beurteilen (EN 1181a 16-1181b 3), sondern sei ein Arbeitsinstrument für denjenigen, der eine allgemeine Sicht der Dinge anstrebe (EN 1181b 7-10, 10-12); denn bei einer allgemeinen Sicht auf die Realität – wie es an anderer Stelle heißt – müsse nicht nur die persönliche Erfahrung berücksichtigt werden, sondern auch die Erfahrungen anderenorts (*Rhet.* I, 4, 1359b 29-33⁹⁸). Hier setzt sich Aristoteles scharf ab von Isokrates' These, ein Gesetzgeber habe zahllose Gesetze als Vergleichsmaterial zu seiner Verfügung; er brauche keine neuen Gesetze zu konzipieren, sondern müsse lediglich eine Sammlung solcher Gesetze anlegen, die andere für gut befunden hätten, was ein jeder leicht leisten könne (*Antidosis* 83)⁹⁹.

Von Aristoteles' Warte aus ist der Vorwurf, die sophistische Lehre des politischen Handelns entbehre einer theoretischen Untermauerung, durchaus berechtigt. Andererseits trifft er ins Leere, da sein Postulat, der *logos* befähige den Menschen, seine Erfahrungen (*empeiria*), zu ordnen und Urteile zu fällen (*krinai*) über richtig' und ‚falsch‘, dem Denken der Sophisten völlig fremd war. Wenn diese für sich beanspruchten, die *politike arete*, das richtige Handeln in der Polis zu lehren, bezog sich der Begriff des ‚Richtigen‘ immer nur auf die jeweiligen konkreten Umstände. So sagt Antiphon, Gerechtigkeit bestehe darin, die Gesetze der Polis, in der man Bürger sei, einzuhalten (*Über die Wahrheit*, *P. Oxy.* 11, 1364, Sp. 1-33, cf. *P. Oxy.* 15, 1797~DK B 44), eine Formulierung, für die wir in der aristotelischen *Politik* eine überraschende Entsprechung finden: *eunomia* bedeute, daß Gesetze eingehalten würden (*Pol.* 1294a 3-4).¹⁰⁰ Aristoteles' Kritik, die Sophisten hätten ihrer Gesetzgebungskonzeption keine Theorie zugrunde gelegt, geht am Grundanliegen der Sophisten vorbei. Der Schwerpunkt ihrer Theoriebildung lag bei dem Bereich des umstandsbedingten politischen und ethischen Handelns vorgelagerten Seins- und erkenntnistheoretischen Fragen.

Für die Widerlegung sophistischer Positionen griff Aristoteles auf bestimmte Ansätze der Sophisten¹⁰¹ zurück, so die Bedeutung der Natur für die menschliche Gesellschaft und das Konzept des Gesetzes als Konvention. Gleichzeitig verneint er aber deren Schlußfolgerung, alle menschlichen Erkenntnisse seien relativ, und setzt ihr sein eigenes Konzept der Erkenntnismöglichkeit des Wesentlichen und seinen eigenen Begriff des Naturgemäßen entgegen.¹⁰²

SCHLUSSGEDANKEN

Aristoteles hatte die von der sophistischen Argumentation ausgehende Gefahr für das Wertesystem generell und das der Polis im Besonderen, gleichzeitig aber auch die Berechtigung sophistischer Fragestellungen erkannt. Er machte den schwierigen, an das Unmögliche grenzenden Versuch, sein Denken in der empirischen Beobachtung zu verankern, gleichzeitig aber zu postulieren, der Mensch sei fähig, in der Vielfalt der Realität das absolut Gute und Wahre zu erkennen. Dabei bediente er sich der empirischen Methode der Sophisten, schnitt die sich aus ihr ergebenden Schlüsse aber auf seine eigene Argumentation zu. Erstens sei der Mensch auf Grund seiner *logos*-Begabung fähig, das einer jeden Erscheinung anhaftende und den – wie er meint,

(98) Cf. *Rhet.* 1359b 19-32: in Staatsangelegenheiten könne man keinen Gesamtüberblick (*συνοπᾶν*) gewinnen, wenn man neben der eigenen *ἐμπειρία* nicht auch das berücksichtige, was andere entdeckt haben; s.a. PODDIGHE 2018, S. 147-174, v.a. 162-166 (zu *Ath. Pol.* 9,2: die solonische Gesetzgebung könne nicht aus der eigenen Zeit heraus, sondern nur durch die Betrachtung der gesamten solonischen Verfassung verstanden werden).

(99) BERTELLI 1977, S. 23-27 zur Kontroverse zwischen Aristoteles und Isokrates im Hinblick auf die *technē politike*; cf. PEZZOLI, CURNIS 2012, S. 174.

(100) Cf. AUBENQUE 1965=2011, S. 106, Anm. 3.; ähnlich *Anon. Iamb.*, 97,16, 6 PISTELLI.

(101) Cf. DRESSLER 2014, S. 199-202: Aristoteles übernehme – momentweise – das Referenzsystem seiner Gegner.

(102) Cf. DRESSLER 2014, S. 201-202.

von den Sophisten ausschließlich berücksichtigten – zufälligen Eigenschaften übergeordnete Wesentliche zu erkennen. Zweitens formulierte er seine eigene Definition von Natur, in der die Polis ein naturgemäßes Gebilde darstellte.

Für Aristoteles' Haltung gegenüber der Sophistik sind einerseits handfeste politische Gründe zu erkennen. Seine Ablehnung der sophistischen Honorarpraxis und des Postulats, *arete* sei erlernbar, erklärt sich weitgehend aus seiner Ablehnung der durch Aufstieg von Neureichen in die Oberschicht stattfindenden sozialen Mobilität seiner Zeit¹⁰³, für die Sophisten eine Gegebenheit, die ihre Lehrinhalte und Tätigkeit erst möglich gemacht hatte. Die entscheidenden Beweggründe für seine scharfe Zurückweisung der Sophistik sind jedoch philosophischer Natur. Zweifellos zielte der sophistische Unterricht im 4. Jh. v. Chr. durchaus auf die rücksichtslose Durchsetzungsfähigkeit der Schüler ab. Und sicher gab es in Athen zahlreiche Rhetoriklehrer, die bemüht waren, dem schwächeren Argument zum Sieg zu verhelfen, wenn ihnen dies Profit einbrachte, z.B. in einem der zahlreichen Vermögensprozesse (*antidosis*). Jedoch richtete sich Aristoteles' Kritik nicht an erster Stelle gegen die Rhetoriklehrer seiner Zeit, sondern zielte auf die Denkansätze der Begründer der sophistischen Bewegung ab, nämlich den sophistischen Erkenntnisrelativismus und den Gegensatz zwischen Natur- und menschlichem Gesetz. Die daraus folgende sophistische Infragestellung des Staates war ein existentieller Angriff auf Aristoteles' Konzept der Polis als Vollendung aller Formen menschlichen Zusammenschlusses.

Der sophistische Zweifel an der Allgemeingültigkeit der Gesetze unterminierte die *homonoia*. Die These, die vom Menschen gemachten Gesetze hätten nur relative Geltung, konnte leicht zu der Schlußfolgerung führen, daß das Recht des Stärkeren gegen den Schwächeren ein Naturrecht verkörpere, in diametralem Gegensatz zu dem Aristoteles zufolge der Polis zugrunde liegenden Prinzip der *philia*. Er erkannte die dem sophistischen Denken inhärente Gefahr eines extremen Individualismus, der die Fundamente der Polisgemeinschaft erschütterte und den Weg zu einer Gesellschaft der Amoralität bahnte.¹⁰⁴ Gerechtigkeit ist nach aristotelischem Verständnis mit vollständiger individueller Freiheit nicht vereinbar (*Pol.* 1310a32–33). Ihre Grenzen waren durch einen absoluten Wert, das tugendhafte Leben, gesetzt, der das Individuum in einer höheren Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft verankerte.

Das aristotelische Staatskonzept war in einer überkommenen Werteordnung angesiedelt, die bereits in seiner Lebenszeit der Vergangenheit angehörte. Seine Erkenntnis, daß die Polis im Angesicht der sozialen und ökonomischen Umwälzungen seiner Zeit in fundamentale Probleme verstrickt war, war zwar durchaus richtig, aber sein Rettungsversuch, nämlich die Wiederbelebung der aristokratischen Polis, war zum Scheitern verurteilt. Sein Erziehungsideal war längst durch die Realität überholt. Nicht Tugend und alter (Land-) Besitz gaben den Ausschlag, sondern sehr häufig neuer Reichtum, und zwar in Verbindung mit Bildung, die spätestens im 2. Jh. v. Chr. zu einem festen Bestandteil des Tugendkatalogs und ein wesentlicher Vektor sozialer Mobilität geworden war.¹⁰⁵

Auch Aristoteles' Einschätzung der sophistischen Relativitätslehre als Scheinwissen ist nicht haltbar. Die erkenntnistheoretischen Fragen, die sich die sophistischen Denker stellten und die uns vor allem in der Kritik ihrer Gegner überliefert sind, sind jene Fragen, die sich in der Folge Philosophen aller Zeitalter gestellt haben und bis heute stellen: die Frage nach der Möglichkeit

(103) KERFERD 1981, S. 37; FREDAL 2008, S. 159, 166. Zum sophistischen Interesse an ökonomischen Fragen s. MEISTER 2010, S. 132–135; cf. auch HAVELOCKS 1964², S. 295–403 'liberal temper' der Sophisten.

(104) STROTHMANN 2003, S. 187 sieht in der einseitigen Ausrichtung auf die Stärke und Überlegenheit des Individuums einen Hauptgrund für das Scheitern der Sophistik.

(105) SCHMITZ 1997, S. 15, 17–18. In der römischen Zeit war Bildung Teil des Tugendkatalogs, cf. SCHMITZ 1997, S. 45, 49, 63.

und den Grenzen menschlicher Erkenntnis, nach der unbedingten Geltung ethischer Werte, der Relativität von Gesetz und Gerechtigkeit. Die sophistischen Problemstellungen, ausgelöst durch die empirische Erforschung der Realität, die zwangsläufig zu einer Abwendung des Mythos und damit zu einer Hinterfragung der Rolle des Göttlichen führten, haben zum Entstehen eines von der Religion losgelösten menschlichen Denkens und zur Entwicklung von Einzelwissenschaften wie Philosophie, Psychologie, Soziologie, Politologie geführt.¹⁰⁶ Die damals aufgeworfenen ethischen Fragen sind dabei bis heute nicht eindeutig beantwortet worden.

Gertrud DIETZE-MAGER
Katholieke Universiteit Leuven

Bibliographie

- ALLAN, W. 1999-2000, «Euripides and the sophists: Society and the theatre of war», *Illinois Classical Studies* 24-25, S. 145-156.
- AUBENQUE, P. 1965=2011, «Théorie et pratique politiques chez Aristote», in *La politique d'Aristote* (Entretiens sur l'antiquité classique 11), Vandœuvres-Genève, 1965, S. 98-123 = «Problèmes aristotéliens II: Philosophie pratique», *Histoire de la philosophie* (Nouvelle Série), Paris, 2011, S. 147-158.
- AURENCHÉ, O. 1974, *Les groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros. Remarques sur la politique athénienne en 415 avant J. C.* (Collection d'Etudes Anciennes), Paris.
- BEARZOT, C., CANEVARO, M., GARGIULO, T., PODOGHE, E. (Hrsg.) 2018, *Athenaion Politeia tra storia, politica e sociologia. Aristotele e pseudo-Senofonte*, Mailand.
- BECKER, A., SCHOLZ, P. (Hrsg., Übers., Komm.) 2004, *Dissoi Logoi. Zweierlei Ansichten. Ein sophistischer Text. Text, Übersetzung, Kommentar (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 9)*, Berlin.
- BERTELLI, L. 1977, *Historia e methodos. Analisi critica et topica politica nel secondo libro della Politica di Aristotele*, Turin.
- BETT, R. 1989, «The sophists and relativism», *Phronesis* 34, S. 139-169.
- BLANK, D. L. 1985, «Socratics versus sophists on payment for teaching», *Classical Antiquity* 4,1, S. 1-49.
- BONAZZI, M. 2015, «The sophists. I. History of a name and prejudice», *New Surveys in the Classics* 45, S. 1-10.
- BONAZZI, M. 2015a, «The sophists. III. A world of words: The sophists at the crossroads between grammar, rhetoric, poetry, and philosophy», *New Surveys in the Classics* 45, S. 43-64.
- BONITZ, H. 1955², *Index Aristotelicus*, Graz.
- BURNEYAT, M. F. 1976. «Protagoras and self-refutation in Plato's *Theaetetus*», *Philosophical Review* 85,2, S. 172-95.
- CHANDLER, C. (Hrsg.) 2006, *Philodemus. On Rhetoric. Books 1 and 2*, London.
- CLASSEN, C. J. 1975, «Die griechische Sophistik in der Forschung der letzten dreißig Jahre», *Lampas* 8, S. 344-363.
- CLASSEN, C. J. 1976, *Sophistik (Wege der Forschung 187)*, Darmstadt.
- CLASSEN, C. J. 1981, «Aristotle's picture of the sophists», in G. B. Kerferd (Hrsg.), *The Sophists and Their Legacy. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy, Bad Homburg, September 1979 (Hermes Einzelschriften 44)*, Wiesbaden, S. 17-26.
- CLASSEN, C. J. 1984, «Xenophons Darstellung der Sophistik und der Sophisten», *Hermes* 112, S. 154-167.

(106) CORBATO 1958, S. 9: die Sophistik sei die Aufklärungsbewegung der Antike.

- CLASSEN, C. J. 1986, «Aristoteles' Darstellung der Sophistik und der Sophisten», in C. J. Classen (Hrsg.), *Ansätze. Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie (Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte 39)*, Würzburg – Amsterdam, S. 191-215.
- CORBATO, C. 1958, *Sofisti e politica ad Atene durante la Guerra del Peloponneso (Università degli Studi di Trieste. Istituto di Filologia Classica 4)*, Triest.
- CORRADI, M. 2012, *Protagora tra filologia e filosofia. Le testimonianze di Aristotele (Biblioteca di Studi Antichi 96)*, Pisa – Rom.
- CRESPO, R. F. 2014, *A Re-assessment of Aristotle's Economic Thought (Routledge Studies in the History of Economics)*, London – New York.
- CRICK, N. 2010, «The sophistic attitude and the invention of rhetoric», *Quarterly Journal of Speech* 96,1, S. 25-45.
- DIXCAUT, M. 2001, *Métarmorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie)*, Paris.
- DE ROMILLY, J. 1988, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris.
- DESCLOS, M.-L. 2013, Les sophistes, derniers "présocratiques"?, in M.-L. Desclos, F. Fronterotta, (Hrsg.), *La sagesse "présocratique" (Communication des savoirs en Grèce archaïque: des lieux et des hommes)*, Paris, S. 215-234.
- DIELS, H. A., KRANZ, W. (Hrsg.) 1951-1954, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bd., Berlin = DK.
- DIETZE-MAGER, G. 2021, «Das Konzept des sozialen Friedens und seine Widersprüche: Ein Beitrag zu Aristoteles' argumentativer und historischer Glaubwürdigkeit», *Histos* 15, S. 52-87.
- DIETZE-MAGER, G. 2022, «Aristoteles und die athenischen Liturgien», *Klio* 104,1, S. 1-35.
- DREHER, M. 1983, *Sophistik und Polisentwicklung (Europäische Hochschulschriften. III. Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 191)*, Frankfurt – Bern.
- DREHER, M. 1984, «Die Sophisten. Parteigänger der Demokraten oder der Oligarchen?», *Studi e Ricerche* 2, S. 63-88.
- DRESSLER, J. 2014, *Wortverdrehen, Sonderlinge, Gottlose. Kritik an Philosophie und Rhetorik im klassischen Athen (Beiträge zur Altertumskunde 331)*, Berlin – Boston.
- DUKE, G. 2020, *Aristotle and Law. The Politics of Nomos*, Cambridge.
- EMSBACH, M. 1980, *Sophistik als Aufklärung. Untersuchungen zu Wissenschaftsbegriff und Geschichtsauffassung bei Protagoras (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie 4)*, Würzburg.
- ERLER, M., TORNAU, C. 2019, «Einleitung: Was ist antike Rhetorik?», in M. Erler, C. Tornau (Hrsg.), *Handbuch Antike Rhetorik (Handbücher Rhetorik 1)*, Berlin – Boston, S. 1-16.
- FARMER, C. 2008, «Was Socrates a sophist?», in P. O'Grady (Hrsg.), *The Sophists. An Introduction*, London, S. 164-174.
- FLASHAR, H. 2006, «Kommentar zu Dialoge, Philosophie, Rhetorik», in H. Flashar, U. Dubielzig, B. Breitenberger (Hrsg.), *Aristoteles, Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung (Werke in deutscher Übersetzung 20)*, Berlin, S. 167-197.
- FORBES, C. A. 1942, *Teachers' Pay in Ancient Greece (Studies in the Humanities 2. University of Nebraska Studies)*, Lincoln/Nebr.
- FORREST, W. G. 1975, «An Athenian generation gap», in D. Kagan (Hrsg.), *Studies in the Greek Historians*, Cambridge, S. 37-52.
- FREDAL, J. 2008, «Why shouldn't the sophists charge fees?», *Rhetoric Society Quarterly* 38,2, S. 148-170.
- FREDE, M. 2004, «Aristotle's account of the origins of philosophy», *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 1, S. 9-44.
- GIZEWSKI, C. 1999, «Die Lehre des Aristoteles von der ‚Widerlegung der Sophisten‘ und die Struktur der Öffentlichkeit in der Polis», *Klio* 81,1, S. 112-130.
- GOMPERZ, H. 1912, *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des ΕΥ ΛΕΓΕΙΝ in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, Leipzig – Berlin.

- GRIEDER VON RÜNENBERG und GLARUS, H. 1962, *Die Bedeutung der Sophistik für die platonisch-aristotelische Aussagelogik* (Diss.), Basel.
- GUTHRIE, W. K. CH. 1971, *A History of Greek Philosophy. Bd. III. The Sophists*, Cambridge.
- HARBSMEIER, M. S. 2008, *Betrug oder Bildung. Die römische Rezeption der alten Sophistik* (*Vertumnus. Berliner Beiträge zur Klassischen Philologie und zu ihren Nachbargebieten* 4), Göttingen – Berlin.
- HARBSMEIER, M. S. 2009, «Die Überlieferung der sophistischen Literatur in der Antike», *Proceedings of the Danish Institute in Athens* 6, Athen, S. 284-308.
- HAVELOCK, E. A. 1964², *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven.
- HOFFMANN, K. F. 2002, «Der Einzelne und der Staat im Traktat des *Anonymus Iamblichi*», in KIRSTE, WAECHTER, WALTHER 2002, S. 147-157.
- HOURCADE, A. 2017, «La révéndication du statut de conseiller par les sophistes. Aspects politiques et éthiques», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, Supplément 17, S. 245-262.
- ISNARDI PARENTE, M. 1977, *Sofisticà e democrazia antica*, Florenz.
- JACOB, B. E. 1996, «What if Aristotle took the sophists seriously. New readings in Aristotle's *Rhetoric*», *Rhetoric Review* 14,2, S. 237-252.
- JARRAT, S. C. 1998, *Rereading the Sophists. Classical Rhetoric Refigured*, Carbondale/III.
- KAHN, C. H. 1981, «The origins of social contract theory», in KERFERD 1981a, S. 92-108.
- KELLY, M. J. 1968, «Aristotle as a sophist», *Journal of Thought* 3,4, S. 253-257.
- KERFERD, G. B. 1981, *The Sophistic Movement*, Cambridge.
- KERFERD, G. B. (Hrsg.) 1981a, *The Sophists and Their Legacy. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy, Bad Homburg, September 1979* (*Hermes Einzelschriften* 44), Wiesbaden.
- KERFERD, G. B. 1986, «Le sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait», in B. Cassin (Hrsg.), *Positions de la sophistique* (*Colloque de Cerisy*), Paris, S. 13-26.
- KEYT, D. 2017, *Nature and Justice. Studies in the Ethical and Political Philosophy of Plato and Aristotle* (*Aristote. Traductions et Études*), Louvain-La-Neuve.
- KEYT, D., MILLER, F. D. (Hrsg.) 1991, *A Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge/Mass.
- KIRSTE, S., WAECHTER, K., WALTHER, M. (Hrsg.) 2002, *Die Sophistik. Entstehung, Gestalt und Folgeprobleme des Gegensatzes von Naturrecht und positivem Recht*, Stuttgart.
- KNOLL, M. 2017, «Aristotle's arguments for his political anthropology and the natural existence of the polis», in A. Jaulin, R. Güremen (Hrsg.), *Aristote, l'animal politique*, Paris.
- KOSLOWSKI, P. 1993³, *Politik und Ökonomie bei Aristoteles*, Tübingen.
- KULLMANN, W. 1991, «Man as a political animal in Aristotle», in KEYT, MILLER 1991, S. 94-117.
- LANGMEIER, B. 2018, *Ordnung in der Polis. Grundzüge der politischen Philosophie des Aristoteles* (*Symposion. Philosophische Schriftenreihe* 137), Freiburg – München.
- LAKS, A., MOST, G. W. (Hrsg., Übers.) 2016, *Early Greek Philosophy. Sophists*. 2 Bd. (*Loeb Classical Library VIII – IX LCL 531-532*), Cambridge/Mass. – London.
- LEHMANN, G. A. 1987, «Überlegungen zur Krise der attischen Demokratie im Peloponnesischen Krieg: vom Ostrazismus des Hyperbolos zum Tharglion 411 v. Chr.», *ZPE* 68, S. 33-73.
- MARTIN, J. 1976, «Zur Entstehung der Sophistik», *Saeculum* 27, S. 143-164.
- MEIKLE, S. 1994, «Aristotle on money», *Phronesis* 39,1, S. 26-44.
- MEISTER, K. 2010, *Aller Dinge Maß ist der Mensch. Die Lehren der Sophisten*, Boston.
- MILLER, F. D. 1995, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford.
- NESTLE, W. 1940=1948, «Xenophon und die Sophistik», *Philologus* 94, S. 31-50 = *Griechische Studien*, Stuttgart, S. 430-450.
- O'GRADY, P. (Hrsg.) 2008, *The Sophists. An Introduction*, London.
- PANGLE, T. L. 2013, *Aristotle's Teachings in the Politics*, Chicago – London.

- PATZER, A. 1986, *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker*, Freiburg – München.
- PEZZOLI, F., CURNIS, M. (Hrsg.) 2012, *Aristotele. La Politica. Bd. II* (su la direzione di L. Bertelli e M. Moggi), Rom.
- PFEIFFER, R. 1968, *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford.
- PODDIGHE, E. 2014, *Aristotele, Atene e le metamorfosi dell'idea democratica. Da Solone a Pericle (594-451 a. C.)*, Rom.
- PODDIGHE, E. 2018, «Arist. *Ath. Pol.* 9,2 e la regola del guidizio globale sui *politiká*. Considerazioni sul metodo storico aristotelico», in BEARZOT, CANEVARO, GARGIULO, PODDIGHE 2018, S. 147-174.
- PODDIGHE, E. 2019, «*Historikon einai e synoran*: riflessioni sulla funzione della conoscenza storica nel pensiero aristotelico», in SAVO 2019, S. 95-120.
- PODDIGHE, E. 2020, *Aristotele e il synoran. La visione globale tra politica e storia, tra retorica e diritto*, Mailand.
- PODDIGHE, E. 2022, «*Politeia* and the historical account of the *polis* in Aristotle», *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 24,49, S. 287-309.
- PRADEAU, J. F. (Übers., Hrsg.) 2009, *Les sophistes. Fragments et témoignages. I-II*, Paris.
- REIMER, F. 2002, «Natürliche Gleichheit und gesetzliche Unterscheidung. Zur Nomos-Physis-Antithese bei Hippias von Elis», in KIRSTE, WAECHTER, WALTHER 2002, S. 83-103.
- ROLFES, E. (Hrsg., Komm.) 1918, *Aristoteles. Sophistische Widerlegungen (Der Philosophischen Bibliothek Band 13)*, Leipzig.
- ROSSNER, C. 2002, «Das Sisyphos-Fragment des Kritias», in KIRSTE, WAECHTER, WALTHER 2002, S. 133-146.
- SAVO, M. B. (Hrsg.) 2019, *Specula historicorum. Trasmissione e tradizione dei testi storiografici nel mondo Greco (Atti des Convegno Internazionale, Aquila, 2016)*, Tivoli.
- SCHMITZ, T. 1997, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit (Zetemata. Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft 97)*, München.
- SCHOLTEN, H. 2003, *Die Sophistik. Eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis?*, Berlin.
- SCHORN, S. 2018, *Studien zur hellenistischen Biographie und Historiographie (Beiträge zur Altertumskunde 345)*, Berlin – Boston.
- SIGDWICK, H. 1872, «Sophists», *Journal of Philology* 4, S. 288-307.
- SPAHN, P. 1986, «Das Aufkommen eines politischen Utilitarismus bei den Griechen», *Saeculum* 37, S. 8-21.
- SPRAGUE, K. R. (Hrsg.) 1972, *The Older Sophists. A Complete Translation of the Fragments in Die Fragmente der Vorsokratiker*, Columbia.
- STROTHMANN, M. 2003, «Asebie und die Athener Jugend im 5. Jh. v. Chr.», *Tyche* 18, S. 167-187.
- TELL, H. 2009, «Wisdom for sale? The sophists and money», *Classical Philology* 104,1, S. 13-33.
- TELL, H. 2011, *Plato's Counterfeit Sophists (Hellenic Studies 44)*, Cambridge/Mass. – London.
- TOO, Y. L. 1995, *The Rhetoric of Identity in Isocrates. Text, Power, Pedagogy (Cambridge Classical Studies)*, Cambridge.
- UNRUH, P. 2002, «Die Gleichheit des Menschen bei Antiphon dem Sophisten», in KIRSTE, WAECHTER, WALTHER 2002, S. 59-82.
- VETEIKIS, T. 2011, «References to Isocrates in Aristotle's *Art of Rhetoric*», *Literatūra* 53,3, S. 7-40.
- WELSKOPF, C. 1974, «Sophisten», in C. Welskopf (Hrsg.), *Hellenische Poleis. IV*, Berlin.
- WHITMARSH, T. 2015, *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*, New York.