

Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von
Thomas Buchheim
aus München

Felix Meiner Verlag
Hamburg 1986

FELIX MEINER VERLAG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0687-9

ISBN eBook: 978-3-7873-2544-3

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1986. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Einleitung	VII
----------------------	-----

I. Zur Eigenart des sophistischen Logos

1. Gewalt in der Rede	1
1.1. Aristoteles Metaphysik 1009 und 1011	1
1.2. Elenchos	4
1.3. Deinotes	10
1.4. Agon	12
1.5. Psycho-Logik	18
1.5.1. Die Beziehung von Logos und Doxa bei Gorgias	19
1.5.2. Die Chemie der Peitho	23
1.6. Eine Folgerung	27
2. Der Logos sagt sich selbst	32
2.1. ›Exaktes Bezeichnen‹ als Aufhebung sophistischer Antilogik (Aristoteles Metaphysik 1006)	32
2.2. ›Widersprechen ist unmöglich‹ als Prinzip sophistischer Logik	34
2.2.1. Die Verträglichkeit des Prinzips mit den ›gegenteiligen Reden‹	34
2.2.2. Berichte über die Verbreitung des Prinzips in der Sophistik	35
2.2.3. Die eleatische Herkunft des Prinzips	38

II. Der homo-mensura-Satz

1. Zum Denkhorizont des homo-mensura-Satzes	43
1.1. Bemerkungen zur Interpretationsweise	43
1.2. Die Zugänglichkeit der protagoreischen Aletheia	45
1.3. Die Bedeutung des griechischen Metron-Begriffes	48
1.4. Die Anwendung dieses Sinnes von Metron auf den homo-mensura-Satz: Erscheinung ohne Substrat	52
1.5. Das protagoreische Konzept der Welt in seiner Verwandtschaft zur lyrischen Stimmung	56
2. Zur Analyse des Satzes selbst	61
2.1. Die Struktur des Satzes und das phänomenale Verhältnis bei Protagoras	61
2.2. Die platonische Aneignung des protagoreischen Phänomens	66
3. Zusammenfassung und Folgerungen	77

III. Das Metier der Sophisten

1.	Das Auftreten der Sophisten	80
2.	Die Reichweite des sophistischen Handlungsbegriffes	82
2.1.	Die Lage der Dinge und der Kairos	82
2.2.	Die Handlungsformel	85
2.3.	Handeln und Sprechen	87
2.3.1.	Die Parallelisierung von λέγειν und πράττειν	88
2.3.2.	Ihre Zusammenfassung	91
2.3.3.	Die Tendenz des λέγειν auf Praxis	92
2.4.	Anknüpfen und Hineinfinden	97
2.5.	Reaktionär oder Revolutionär?	99
3.	Ziel allen Handelns: gelungenes Leben	101
3.1.	Sich halten – Balancieren	101
3.2.	Die Halbierung der Arete	104
4.	Sophistische Techne: universale Könnerschaft	108
4.1.	Der universale Anspruch der Techne	110
4.2.	Der Konflikt dieses Anspruches mit den Technai	115
4.3.	Die Einlösung des universellen Anspruches	117
4.4.	Sophistisches und platonisches Modell von Techne	121
5.	Die Weitergabe der Könnerschaft: sophistische Erziehung	123

IV. Raisonement und Reflexion
zum Verhältnis von Sophistik und Philosophie

1.	Charakterisierung der generellen Form sophistischen Denkens	128
1.1.	Das System der konkurrierenden Bestimmungen	128
1.2.	Die kontextuelle Konstitution des Bestimmten	129
1.3.	Definition der sophistischen Denkweise: praktisches Denken	130
2.	Platon als poetischer Denker	133
3.	Die platonische Form der Widerlegung sophistischen Denkens	136
4.	Praktische Kompetenz und paradigmatische Konstruktion	138

Ausgaben antiker Autoren 143

Verzeichnis verwendeter Literatur 147

Index wichtiger Begriffe 153

Stellenindex 157

EINLEITUNG

Sophistik – das ist beileibe kein speziell griechisches Phänomen. Für eine bestimmte Haltung: eine gewisse Nachlässigkeit im Umgang mit dem theoretisch Wahren; eine spürbare Vorliebe für momentan Rettung bietende Auswege aus mißlichen Diskussions- und Lebenssituationen; für ausgekochtes Beharren auf dem Wortlaut von Äußerungen zu Ungunsten ihres Sinnes; für eine manchen zur Verzweiflung bringende Unsachlichkeit der Reaktion auf sachliche Vorhaltungen und Anforderung – für alles dieses gebrauchen wir bisweilen auch heute noch den Titel »sophistisch«. Es scheint, als habe eine Anzahl griechischer Intellektueller des fünften Jahrhunderts vor Christus gewissen gemeinenschlichen Verhaltensweisen nur einen Namen gegeben. Denn wohl kaum treten die so charakterisierten Verhaltensweisen auf, weil es einmal Sophisten gegeben hat, sondern umgekehrt: die Sophisten verkörperten eine verbreitete Einstellung markanter Form.

Woher leitet sich die Berechtigung ab, all die oben genannten Züge »sophistisch« zu taufen; worin besteht der Angelpunkt, durch den all dies untereinander sowie im Vergleich mit der griechischen Sophistik in *eine* Verwandtschaft gerückt ist?

Nicht unbedingt muß ja das, was man heute »sophistisch« nennt, je nur aus einer Summe von landläufigen Mißverständnissen herrühren, die nach Möglichkeit ausgeräumt werden müßten. Es könnte auch sein, daß in diesem Sprachgebrauch schon immer etwas Gewisses erfaßt ist, was die allein historisch bleibende Befassung mit dem Thema nicht so leicht in ihrer Weise an der Sophistik erkennen kann. Ich gestehe, einen solchen Sprachgebrauch von »sophistisch« manches Mal als möglichen Richtpunkt für die Auslegung des historischen Befundes in Anspruch genommen zu haben. Denn es gibt Eigentümlichkeiten der sophistischen Art, die in etwas so Ungefährlichem, bloß Atmosphärischem bestehen, daß sie streng wissenschaftlich gar nicht dingfest gemacht werden können, sondern sich in Redensarten u. ä. manifestieren.

Ein Selbstverständnis z. B., welches man nach Schilderungen des platonischen Dialogs gleichen Namens richtig »protagoreische Stimmung« nennen könnte, besteht in etwa darin, daß man indignierte Vorhaltungen und Tadel von seiten anderer verbindet mit dem versteckt triumphierenden Gefühl, in dem, was man wollte, bestätigt worden zu sein: Protagoras bekennt offen, ein Sophist zu sein, weiß, daß er darin in Verruf kommt, und ist doch zugleich gewiß, daß dieser Verruf Kapital und Bestätigung für ihn ist. Dergleichen wäre schwerer vorstellbar, wenn nicht noch heute mit dem Wort »Sophist« Ähnliches verbunden würde: »Du Sophist« ist ein verbalen Protest anmeldender Tadel eines, der in der Sache schon aufgegeben hat; es ist die

Abgangsformel für den, der nachgibt – aus Klug- oder Geschlagenheit – aber jedenfalls nachgibt.

Natürlich darf solchen Eindrücken einer verwandtschaftlichen Vertrautheit nur unter größter Vorsicht nachgegeben werden. Vorrang hat die Bemühung, mit wissenschaftlichen Methoden wirklich vertretbare Interpretation vorzulegen. Mit diesem Ziel werden im folgenden von den vier Kapiteln über sophistisches Denken drei mit Methoden einer hermeneutischen Philologie Muster sophistischen Rasonierens zu rekonstruieren und in vorläufigen Kategorien begrifflich zu machen suchen. Erst im vierten Kapitel will ich dann den Versuch machen, auf dem so gewonnenen Land sophistische Art auf einen Begriff zu bringen und die sich ergebende Denkform im Kontrast gegen eine andere, antipodische auf freiere, systematische Fragen hin zu befühlen. Als großer Antipode gegen die Sophistik verstand sich Platon; und in der Tat scheint sich die platonische antipodisch zur sophistischen Denkform zu verhalten.

Was ist Sache sophistischen Anliegens? In welcher Angelegenheit fühlten sich damals einige Leute bemüßigt, ihre Art und Könnerschaft lautstark und publikumswirksam zu verbreiten? Ihre Angelegenheit ist nicht weniger als das Leben, näherhin: das Leben des Menschen. Sophistische Art bringt sich dabei unter die Leute als ein *modus vivendi*, eine Weise, sich durchzubringen durch die wechselhaften Läufe des Lebens¹.

Jene Angelegenheit der Sophisten soll in der folgenden Untersuchung erörtert werden. An diesem Ort, glaube ich, liegen die Wurzeln für all die thematischen Spitzen und Blüten, welche uns die Überlieferung als Tummelplätze sophistischen Rasonnements besonders aufbehielt. Damit die Untersuchung ihren Ort möglichst ohne Umwege erreicht, muß auf einige wichtige, sonst im Vordergrund stehende Themen der Sophistik wie z. B. den Nomos-Physis-Streit und die Götterkritik in der Besprechung weitgehend verzichtet werden. Die hier gestellte Frage gilt nämlich dem, was hintergründigerer Ausgangspunkt sophistischer Bemühungen zu sein scheint, und sie lautet: Auf welchem Wege glauben die Sophisten die Angelegenheit, welche den Menschen von Grund auf bewegt, und die sie zu der ihren gemacht haben, in den Griff eines Metiers nehmen zu können?

Gemäß dieser Frage gliedert sich das folgende in drei Kapitel, von denen das erste den Weg als die sophistische Kunst zu reden, das zweite die Angelegenheit als die Grundsituation des Menschen in der Welt nach dem homomensura-Satz und das dritte die sophistische Bemeisterung dieser Angelegenheit behandelt. Das vierte Kapitel will in dem, was die drei vorhergehenden

¹ Schon Theognis gebraucht deshalb für »kluge Lebenslehre« (Übers. H. Fränkel [Dichtung], S. 457) das griech. Wort σοφιζεσθαι in der Sphragis zu seiner Dichtung: Κύρνε, σοφιζομένω μὲν ἐμοὶ σφρηγίδς ἐπικλείσθω τοῖσδ' ἔπεσιν – »Kyrnos, meiner in diesen Worten dargelegten ›Sophistischen‹ Lehre sei ein Siegel aufgedrückt (19f.) . . .«.

als sophistisches Denken in den Blick bringen, einen formal einheitlichen Sinn aufweisen.

Dieses Buch ist eine geringfügig veränderte Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 1983/84 von der philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München angenommen wurde.

Ich danke in erster Linie meinem philosophischen Lehrer Professor Robert Spaemann, dessen Einfluß für die Entwicklung des Gedankens der Arbeit im Ganzen große Bedeutung hat. Ebenso möchte ich den Professoren Uvo Hölscher und Dieter Bremer als den philologischen Paten dieser Arbeit für ihre so umfassende wie geduldige Beratung und Förderung danken. Schließlich gilt mein Dank auch der Studienstiftung des deutschen Volkes, die die ungeteilte Beschäftigung mit der Sache durch Stipendien möglich machte.

I. ZUR EIGENART DES SOPHISTISCHEN LOGOS

1. Gewalt in der Rede

1.1. Aristoteles Metaphysik 1009 und 1011

Eine der eingehendsten Auseinandersetzungen des Aristoteles mit sophistischem Gedankengut, mit dem namentlichen Index vor allem des Protagoras, findet sich im vierten Buch seiner *Metaphysik*. Das behandelte Gedankengut ist jedoch nicht durchgehend einzelnen Autoren zuweisbar, sondern aufzufassen als eine Art Summa von Onto-Logik des 5. Jahrhunderts, welches logische Instrumentarium für vorplatonische Wissenschaft gang und gäbe war. Diese Logik ist dadurch gekennzeichnet, daß sie, so Aristoteles, den Satz vom Widerspruch nicht erfüllt, den er erstmals im dritten Kapitel desselben Buches formuliert (1005 b 19 f.). Dieser fundamentale Satz aristotelischer Logik gilt voraussetzungslos (*ἀνυπόθετος*: 1005 b 14) und ist deshalb weder beweisbar noch bezweifelbar. Letzteres, weil jede Artikulation eines Zweifels an ihm sich selbst unmöglich macht oder sich seiner Gültigkeit bedient (1006 a 18–26). Mithin gibt es keinen Beweis (*ἀπόδειξις*) dieses Satzes, sondern nur eine Widerlegung (*ἔλεγχος*) dessen, der ihn bestreitet.

Im Folgenden bringt Aristoteles zwei Ansichten mit der Leugnung des Satzes vom Widerspruch in Verbindung: erstens die Meinung, daß alles zugleich wahr und falsch sei, sowie zweitens die Lehre des Protagoras (*ὁ Πρωταγόρου λόγος* 1009 a 6), daß alles (alle Erscheinungen) wahr sei. Bald darauf stellt er fest: »Daß beide Ansichten aus demselben Überlegungshorizont (*διάνοια*) stammen, ist also geklärt. Jedoch ist die Weise der Auseinandersetzung nicht mit allen Gegnern dieselbe: denn die einen brauchen Überzeugung (*πειθῶ*), die anderen Gewalt (*βία*). Die Unkenntnis derer nämlich, die sowas behaupten, weil sie keinen Ausweg finden, ist leicht zu heilen; bei ihnen richtet sich ja die Entgegnung nicht gegen das Wort (*λόγος*), sondern gegen Gedanken. Welche jedoch um der Rede willen reden, deren Widerlegung ist die Heilung der Rede in Wortlaut und Wortwahl (*τούτων ἔλεγχος ἴσσις τοῦ ἐν τῇ φωνῇ λόγου καὶ τοῦ ἐν τοῖς ὀνόμασιν*)« (1009 a 15–22).

Der letzte Satz ist in seinem Sinn einigermassen schwer zu durchschauen, und er soll als Ausgangspunkt gewählt sein, einen charakteristischen Zug der Logik des sophistischen Zeitalters hervorzuheben. Offenbar ist der Satz die Erläuterung dessen, was Aristoteles in 1009 a 18 unter *βία* verstanden wissen will. *Βία* heißt bei Aristoteles diejenige Gewalt, die auf etwas einwirkt gegen dessen Natur (*παρὰ φύσιν*) oder besser: gegen seinen eigenen Drang (*παρὰ*

ὄρμη)¹. Es zeigt sich, daß dieses Wort in unserem Zusammenhang in der Tat sehr treffend verwendbar ist, insofern eine Entgegnung gegen die Ratlosen ein Eingehen auf ihre Einsicht erfordert; deren Klärung jedoch ist zugleich eine Änderung ihres inneren Dranges, ihrer ὄρμη. Ihr Protest gegen die Ansicht des Aristoteles wird also nicht erstickt, sondern er wird durch die Einsicht zur Zustimmung, und das heißt zu ihrer eigenen ὄρμη.

Wenn nun die Widerlegung gewisser anderer nicht diesen Gang nimmt, ist offenbar schon jede Interpretation verfehlt, die jetzt noch unsere Vorstellungen eines logischen Verkehrs zugrundelegt: denn dieser gründet in all seinen Filiationen gerade auf der argumentativen Begleitung, welche die Erzeugung oder Veränderung einer Einsicht zum Ziele hat. Ein Beweis – und man redet ja manchmal vom ›Zwang‹ eines Beweises – kann unter βία hier schon deswegen nicht gemeint sein, weil Aristoteles den Beweis im Zusammenhang seines Grundsatzes bereits für eine unsinnige Unternehmung erklärt hat²; er wäre darüber hinaus nichts anderes als eine sichere Brücke zur Einsicht. Die βία ἐν τῷ λόγῳ, wie es Aristoteles in der Folge verkürzt ausdrückt (1011 a 15 und 21), kann nicht bedeuten ›Zwang durch den Beweis‹, das terminologische Wort dafür wäre ja auch nicht λόγος, sondern ἀπόδειξις. Man muß also zu dem Begriff zurückkehren, der sich im Text findet, nämlich ἔλεγχος. Zumindest hier heißt ἔλεγχος nicht ›Widerlegung‹ im Sinne einer argumentativen Demonstration des unterlaufenen Fehlers, sondern eher als solches *Eingehen* bedeutet ἔλεγχος an dieser Stelle eine korrigierende *Maßnahme*, eine Richtigstellung der Wörter und Laute: »Heilung der Rede in Wortlaut und Wortwahl« (s. o.). Die folgende Stelle zeigt dieses Abseits zur Einsicht noch deutlicher: »Sowohl unter denen, die von solchen Ansichten überzeugt sind, als auch unter anderen, die nur diese Reden schwingen, gibt es Leute, die ratlos sind, wer denn eigentlich den Gesunden als solchen beurteile und überhaupt denjenigen, der in den einzelnen Fällen richtig urteile. Aber derlei aporetische Fragen gleichen der Ratlosigkeit, ob wir wachen oder schlafen. Doch laufen alle solchen Probleme auf dasselbe hinaus: Man fordert ein Prinzip und dessen Versicherung durch die Beweisführung, denn daß sie [sc. von ihren Behauptungen] gar nicht überzeugt sind, ist ja offensichtlich aus ihren Handlungen. Aber, wie gesagt, ihr Manko ist dies, daß sie ein Argument (λόγος) fordern, wo keines ist; denn das Prinzip des Beweises ist nicht der Beweis. *Diese* also sind sehr wohl leicht davon zu überzeugen, denn es ist ja nicht schwer zu begreifen« (1011 a 3–14).

Hier ist zu unterbrechen, um festzustellen, daß bisher noch alles unter das mehr oder weniger ehrliche Engagement der Einsicht (ausgedrückt durch das ἀπορεῖν) fällt, wo sich ein Eingehen, Argumentieren und die Ausschöpfung von Beweismöglichkeiten lohnt: gegenüber Leuten mit echten Fragen, die

¹ Def. in Arist. *Met.* 1015 a 26: βία – τὸ παρὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν προαίρεσιν vgl. *Physik* 215 a 1; 230 a 29.

² *Met.* 1006 a 5 ff.; vgl. 1011 a 13.

folglich auch nicht mit βία zu behandeln sind. Unmittelbar darauf schließt Aristoteles jedoch an: »Welche aber allein die Gewalt zu suchen, suchen Unmögliches; denn als solche, die gleich Widersprüchliches reden, legen sie Wert auf das Widersprüchliche (οἱ δ' ἐν τῷ λόγῳ τὴν βίαν μόνον ζητοῦντες ἀδύνατον ζητοῦσιν· ἐναντία γὰρ εἰπεῖν ἀξιούσι, εὐθὺς ἐναντία λέγοντες)« (1011 a 15–16).

Was Aristoteles im weiteren Verlauf der Überlegung noch an die Hand gibt, ist keine Lösung, d. h. kein Mittel, solche Leute zu überzeugen, sondern eine Art Tip für den Umgang mit ihnen: Wenn sie überhaupt zu sprechen bereit sind (was ihnen eigentlich widerstreben müßte; vgl. z. B. 1006 a 18–26, 1006 b 5–15 und 1007 a 15–20), solle man sie stets ermahnen, konsequent bei der von ihnen etablierten Relativität alles Erscheinenden zu bleiben und nicht plötzlich von einem »jemandem Erscheinenden« auf das »Erscheinende« zu schließen. Doch was soll ein solcher Appell fruchten bei Leuten, die unmittelbar »Widersprüchliches reden«? Aber zurück zur angeführten Stelle.

Die βία ἐν τῷ λόγῳ ist ihr zufolge weniger eine Therapie, deren Anwendung Aristoteles erwägt, als angestrebte und geübte Praxis eben dieser Anderen. Es scheint sogar, daß diese βία, der sie sich sonst gern unterwürfen, gerade hier versagen muß, also in der Tat keine Therapie sein kann; denn mag auch *im* Elemente des Widerspruchs ein Spruch den anderen überwältigen, so ist dieses Element selbst durch einen Widerspruch gegen es mit Sicherheit nicht aufzulösen. Darauf jedoch zielt der aristotelische »Satz vom Widerspruch«.

Wo dieses Element des Widerspruchs zu suchen ist, das Aristoteles in diesen Kapiteln bespricht, ist deutlich: in der Sophistik. Zwar ist seine Verbreitung nicht auf sie zu begrenzen, Aristoteles selbst bezieht fast die gesamte Vorsokratik mit ein, jedoch wird der Widerspruch in der Sophistik zur Methode, zum markanten Erkennungszeichen. Exemplarischen Ausdruck erhält dies Element bei Protagoras, den ja auch Aristoteles im besagten Abschnitt zweimal eingehender erwähnt³.

Die Formulierung dieses Elementes bei Protagoras selbst lautet: δύο λόγοι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικείμενοι ἀλλήλοις⁴ – »zwei Reden, die einander zuwiderlaufen, gibt es um jede Sache«. Diese Lehre ist freilich bei Aristoteles auf einen kritischen Punkt hin zugespitzt: aus λόγοι ἀντικείμενοι (gegeneinandergerichteten Reden) sind ἀντιφάσεις (Widersprüche) geworden und aus dem, was zum Umkreis (περὶ) einer Sache gehört, ein Pünktchen: τὸ αὐτό. Ohne diese Zuspitzung wäre der Unsinn ja auch nicht so himmelschreiend und diese Lehre nicht so unerträglich. Denn was bei Aristoteles logisch gedeutet wird, muß bei Protagoras aus der tatsächlichen Situation des Dis-

³ 1007 b 19 ff.; 1009 a 6 ff. Dabei könnte der Ausdruck ἀντικείμενα (sc. λέγειν), den Aristoteles an letzterer der beiden Stellen benutzt und auch sonst in dieser ganzen Passage häufig verwendet, durchaus von Protagoras stammen.

⁴ 80 B 6 a, transformiert in direkte Rede. Stellenangaben dieses Aufbaus beziehen sich, wenn nicht anders vermerkt, stets auf die Fragmentsammlung der Vorsokratiker von Diels/Kranz [abgekürzt: DK].

puts heraus verstanden werden: Es widerspricht dann nicht *einer* sich selbst, sondern *zweie* sind verschiedener Ansicht und treten in einen Wettstreit⁵. In dieser noch ungeschärften Form wurde eine solche Lehre des Widerspruchs praktiziert und weitergegeben, und in diesem Element fand sich die Sophistik zurecht.

Doch daß im Elemente des Widerspruchs ein Spruch den andern nicht nur in unserem Sinne ›logisch‹, sondern mit einem Schuß Gewaltigkeit⁶ aus dem Wege räumte, daß der Logos nicht nur als durchschauter, sondern gerade durch seine Undurchsichtigkeit und dumpfere Kraft gewirkt haben könnte, dies scheint ein neuer, ungewohnter Ton zu sein, der hier nur erstmals gehört werden sollte. Das Folgende prüft, ob noch mehr gewaltsame Aspekte des sophistischen Logos sich zeigen.

1.2. Elenchos

Ἐλεγχος – ἐλέγχειν – ἐξελέγχειν: die gemeinhin gewählte Übersetzung ›widerlegen‹ kann leicht auf Abwege führen⁷, wenn dies Wort in heutigem, d. h. dem argumentativen Sinne verstanden wird. Ausdrücklich so und in Abgrenzung gegen seinen früheren Sinn wird ἐλεγχος erst bei Platon verwendet. Vor Platon und gerade in der Sophistik, wo der Elenchos zur logischen (und d. h. rednerischen) Form wird, hat dieser Ausdruck einen aggressiven, den Widerstrebenden zwingenden Unterton.

(τὸ) ἐλεγχος bedeutet ursprünglich die Schande, besonders die, in die man erst noch zu geraten droht: ἀλλ' ἄγε δεῦρο, πέπον, παρ' ἐμ' ἴστασο· δὴ γὰρ ἐλεγχος ἔσσεται, εἴ κεν νῆας ἔλη κορυθαίολος Ἐκτωρ – »Auf! Hierher, mein Lieber, mir zur Seite; denn eine Schande wär's, stürmte Hektor die Schiffe!« (Il. 11,314 f.).

⁵ Hierzu ausführlicher die Abschnitte ›Agon‹ und ›Widersprechen ist unmöglich‹ im selben Kapitel. Ähnlich faßt es *D. K. Glidden*, S. 215, Anm. 28 auf.

⁶ An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, daß natürlich nicht von physischer Gewalt die Rede ist; denn das materielle Zunichtemachen der Intention eines anderen ist selbst nur ein Fall dessen, was man unter Gewalt versteht; die aristotelische Definition taugt: gewaltsam ist alles, was seine Wirkung ungebeten in etwas anderem entfaltet, ohne Rücksicht auf dessen eigene ὁρμή. Auch für die Griechen kann nicht-materielle gewaltsam auftreten: der Eros zum Beispiel bei Sappho (vgl. Fr. 130 Lobel/Page) oder die »Sorge« bei Simonides (Fr. 541,8 f. Page, mit der von *Hölscher* emendierten Lesart [κῆ]δος, wo sonst [κέρ]δος gelesen wird; siehe dazu: *U. Hölscher* [Kerdos]), auch die Leidenschaft, das hitzige Gemüt kann in diesem Sinne gewalttätig auftreten gegen die Intentionen des Betroffenen wie z. B. bei Euripides (*Med.* 1079): θυμός δὲ κρείσσω τῶν ἐμῶν βουλευμάτων. Zur Entfaltung einer ungebetenen Wirkung des sophistischen Logos in fremden Seelen vgl. insbesondere den Abschnitt ›Peitho‹ in diesem Kapitel.

⁷ Wie z. B. eben bei Aristoteles der Elenchos den Charakter einer bewußtlosen Maßnahme hatte (Ἰασίς: 1009 a 21).

›Wider Erwarten Schande bekommen‹ – in diesem Sinne bedeutet ἐλέγχειν ›zu Schanden machen‹, mit dem Hintersinn nämlich bloßstellen, kompromittieren, zur Schau stellen zu wollen⁸: So beschwört Phoinix den Achill, die Bitten seiner vornehmsten Freunde nicht in den Wind zu schlagen und sie so in ihrer Selbsterniedrigung bloßzustellen: τῶν μὴ σὺ γε μῦθον ἐλέγξης μηδὲ πόδας – »mach du nicht ihr Reden und Kommen zuschanden« (Il. 8,522 f.).

Die übelwollende Anrede κακ' ἐλέγχεα (›ihr Schandmale‹) ist nicht nur konstatierend, sondern mit Fleiß herabwürdigend (z. B. Il. 2,235; Hesiod Thg. 26).

Das aggressive und kämpferische Moment dieses Ausdrucks ist durch ein Beiwort kenntlich bei Parmenides πολύδηρις ἔλεγχος – die »hart streitende Überführung« (28 B 7,5); um so bezeichnender als hier der Logos es ist, der so triumphiert über die Sinne.

Die schandverheißende Bloßstellung betont Heraklit: μὴ ἐπιλίποι ὑμᾶς πλοῦτος, Ἐφέσιοι, ἔν' ἐξελέγχοισθε πονηρευόμενοι – »Möge euch Reichtum nie verlassen, Ephesier, damit ihr bloßgestellt werdet in eurer Widerlichkeit!« (22 B 125 a).

Der Elenchos zieht eine Maske vom Gesicht, er entlarvt: . . . , ἀ δὲ ἡ φύσις αἰεὶ ἐβούλετο, ἐξελέγχθη ἐς τὸ ἀληθές – »Was aber (eure) Natur schon immer im Schilde führte, das ist jetzt hervorgezerrt ans Licht der Wahrheit« (Thuk. 3,64,4)⁹.

Von hier aus wird der Ausdruck in der Gerichtssprache um die erste Hälfte des 5. Jhs. terminologisch; auch dort bedeutet ἐλέγχειν noch weniger ein domestiziertes ›widerlegen‹ als vielmehr ›überführen‹ und ›entlarven‹.¹⁰

Was soll uns nun ein so verstandener Elenchos als logische Figur in der Sophistik? Der Elenchos ist nicht immer das verfolgbare Argument. Sondern wie Hektor durch seinen Sieg eine Tatsache schafft, die anderen zur Schande gereicht, so schafft auch der sophistische Elenchos eine Tatsache, die den beschämt und entblößt, auf den er zugeschnitten ist. Wohlgermerkt, er *schafft* die Tatsache. Das soll heißen, daß er sie nicht nur herbeizitiert, eine Tatsache nach der anderen, und sie nicht in ihrem Ablauf und Ineinandergreifen durchschaubar in der Rede darstellt, sondern daß er die Tatsache *präsentiert* an seinem Schluß, eine Tatsache, die er gleichsam selbst erst hervorgebracht hat. Ein Wort gibt im Elenchos das andere, er baut sich auf ohne fortwährende Prüfung der Worte an dem, was der Fall ist (d. h. aber: ohne Durchschauen durch den Logos auf die ὄντα) und überrascht den Gegner endlich mit seinem Ergebnis, das diesem in irgendeiner Weise Schande bringt.¹¹

⁸ Liddel & Scott geben als erste Bedeutung ›put to shame‹ an, wollen diese Bedeutung jedoch allein auf den epischen Gebrauch des Wortes begrenzt wissen; vgl. dagegen unten Heraklit 22 B 125 a.

⁹ In ähnlichem Sinn z. B. Gorgias 82 B 11 [3] oder Pindar *Ol.* 10,53–55.

¹⁰ Vgl. z. B. Antiphon *Tetr.* I 3,9.

¹¹ Siehe unten den Elenchos des Polos (Plat. *Gorg.* 470 c – 471 d).

Platon deutet dies, daß der Logos die Dinge schafft, also auch selbst die geschaffene Sache ist, im *Euthydemos* an. Ich meine, daß er damit absichtlich diese erstaunliche Eigenschaft des sophistischen Redens unterstreichen will (284 b ff.):

(Euthydemos) »Wie nun, die Redner, wenn sie vor dem Volk sprechen, tun nichts? – Doch sie tun, sagte er. – Nichtwahr, wenn sie tun, dann machen sie auch. – Jawohl! – Reden ist somit Tun und Machen? – Zugegeben. – Mithin, sagte er, sagt niemand das, was nicht ist, *denn sonst machte er es ja*; du aber hast zugegeben, daß Nichtseiendes unmöglich jemand machen könne, so daß auch nach deiner eigenen Rede niemand etwas Falsches sagt, . . .«. Und wenig später:

(Dionysodoros) »Gibt es Leute, die die Dinge sagen, wie sie sich verhalten? – In der Tat gibt es die, nämlich die bewundernswerten und fähigen, die einem die Wahrheit sagen. – Verhält sich nicht das Gute gut und das Schlechte schlecht? – Einverstanden! – . . . Schlecht also reden die Guten das Schlechte, wenn sie es reden, wie es sich verhält . . . Reden sie auch vom Großen groß und vom Warmen warm?«.

Hier läßt Platon allerdings den Redepartner sofort in beißende Ironie verfallen, doch daß es überhaupt so weit kommt, daß man vom Warmen warm reden müsse, wenn man recht davon redet, auf diese Idee zu verfallen, ist höchst befremdlich. Fast ausgeschlossen muß scheinen, daß Platon hier leeres Stroh drischt.

Λογοδαίδαλοι¹² nennt Platon die Sophisten (*Phaidr.* 266 e; vgl. DK 82 A 30) – »Redeningenieure«, welche Worte wie Baustoff verwenden. Und »förmlich platt« (ἐκπεπληγμένος) gibt Sokrates häufig vor sich zu fühlen nach so einem elenktischen Meisterstück oder auch κηληθεῖς, d. h. ganz »bezaubert« und benommen zu sein. – Anlässlich dieses Wortes kann man den Hinweis auf eine Analogie geben, die das Verständnis der Eigenart des sophistischen Logos vielleicht ein wenig erleichtert: κηλεῖν, das macht insbesondere die Musik. Musik ist ja auch kein Zeichensystem, um anderes darstellen zu können, sondern auch sie präsentiert nur sich selbst. In ähnlicher Weise hat man sich auch den sophistischen Logos vorzustellen.¹³

In solcher Undurchschaubarkeit und Einsichtslosigkeit liegt die Kraft des Elenchos, der mehr übermannt als überzeugt; an dieser seiner Äußerlichkeit liegt es, daß seine Wirkungsweise – zumindest in vielen Fällen – auch βίαιος, gewaltsam genannt werden muß.

Beide, Platon und Aristoteles, entlarven den Elenchos, der seinerseits entlarvt, durch die stets mitfolgende Einsicht¹⁴: Durch die Aufhebung seiner

¹² Vgl. λογοποιική τέχνη – Plat. *Euthyd.* 289 c 7.

¹³ Vgl. dazu auch Abschn. 1.6.

¹⁴ So kann man, glaube ich, die folgende Nachricht des Diogenes Laertios über Protagoras verstehen (80 A 1 [52]): καὶ τὴν διάνοιαν ἀφείξ πρὸς τοῦνομα διελέχθη καὶ τὸ νῦν ἐπιπόλαιον γένος τῶν ἐριστικῶν ἐγέννησεν – »und, indem er den Sinn fahren

Undurchschaubarkeit heben sie zugleich seine Kraft auf. Aristoteles mahnt in seinen σοφιστικοὶ ἔλεγχοι, wach zu sein gegenüber dem Konstruktionsdetail eines solchen Redebaus »ἔλεγχος«. Gleich zu Anfang dieser Schrift (165 a 5) gibt er als Hauptursache für das Funktionieren der Elenchoi die ὀνόματα an, »denn«, so fährt er fort, »es ist nicht möglich sich zu unterhalten, indem man die Dinge selbst beibringt, sondern wir verwenden Wörter anstatt der Dinge wie Symbole; wir glauben (dabei nur), daß das, was den Wörtern dabei passiert, auch den Dingen passiere, wie den Rechensteinchen, wenn sie gezählt werden. Das aber ist nicht das gleiche.«¹⁵

Dies also solle man sich hinter die Ohren schreiben, daß Wörter keine Dinge sind und keineswegs die Zusammenstellung von Wörtern eine solche Zusammenstellung von Dingen impliziere. Soll dies noch weiterhin die Aufdeckung eines Grundfehlers sein, so müssen wir annehmen, daß man zu Zeiten Worte so angesehen und behandelt hat: wie Dinge nämlich.¹⁶

Platon beschreibt den Elenchos und seine Überwindung insbesondere im *Euthydemos* und im *Gorgias*. Im *Euthydemos* führt er zunächst zwei typisch elenktische Stückchen vor (275 d – 277 d). Zwei dünnelhaftige »Neusophisten« (271 b 9 f.) nehmen den Knaben Kleinias in die elenktische Mangel. Dabei ist für den Gedanken hier der Inhalt des Gesprochenen weniger wichtig als gewisse Charakterisierungen, die Platon gibt: Der Elenchos – das sieht man hier – zielt in der Tat auf Bloßstellung und Schande für den Gegner; das aber

ließ, debattierte er nur auf das Wort hin; und brachte so das heute allseits bekannte Genos der Streitrede hervor«.

¹⁵ Ganz ähnlich charakterisiert Platon den Grundfehler der ἀντιλογική τέχνη (*Rep.* 454 a 7 f.): κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν »am Worte selbst klebend das Gegenteil des Gesagten verfolgen« anstatt dem Sinne nach zu verstehen. Vgl. auch die bezeichnende Schilderung des Thrasymachos (*Rep.* 349 a 9–10): Τί δέ σοι, ἔφη, τοῦτο διαφέρει, εἴτε μοι δοκεῖ εἴτε μή, ἀλλ' οὐ τὸν λόγον ἐλέγχεις; – »Was kümmerst du dich, ob es mir so scheint oder nicht, anstatt die Rede zu entkräften?«

Vgl. schließlich die allgemeine Charakterisierung dieser Methode (*Rep.* 509 d 3 f.): σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα »ums Wort sophisten«.

¹⁶ Und das heißt: nicht als Symbole. Vergleichsweise kurz und ohne weitere Begründung hat *E. Hoffmann* dieselbe These einmal aufgestellt: »Die Entscheidung der Sophistik ist, grundsätzlich gesprochen, diese: Können die Wörter auch nicht dazu verwendet werden, die Dinge zu benennen und für uns brauchbar zu machen, »treffen« also die Wörter nicht die Dinge, so vermögen sie doch, wenn man sie »richtig« zu gebrauchen versteht, den Hörer zu treffen. *Wörter sind für die Sophistik ja Dinge* [Hervorh. vom Verf.]; nun beruht unser Seelenleben nach der Psychologie der Sophistik auf Einwirkungen (πάθη) von Dingen auf die Seele. Also müssen die Wörter so geprägt und verwendet werden können, daß sie bestimmte und beabsichtigte Wirkungen in der Seele des Hörers hervorbringen« (*Hoffmann* [Sprache], S. 28 f.). Der Gedankengang selbst ist aus *Gorgias* entwickelt (siehe hier Abschnitt 1.5.). Aufschlußreich für den jetzigen Zusammenhang auch die Bemerkung *Hoffmanns* a. a. O., S. 31: »Nicht der angeblich durch seine Richtigkeit überzeugende, sondern der durch seine Wucht überwältigende Logos ist von Natur«.

bedeutet insbesondere, den Betroffenen zum Gelächter zu machen (276 b 6 f.; 276 d 1; vgl. 278 d). Daß dies wirklich eine häufige Form des Elenchos war, erhellt aus dem platonischen *Gorgias* »Was ist los, Polos, du lachst? Ist das schon wieder eine Form des Elenchos, wenn einer etwas sagt, ihn auszulachen anstatt zu widerlegen (ἐλέγχειν allerdings im platonischen Sinn)« (473 e 2 f.).

Polos ist ein Schüler des Gorgias; von Letzterem wiederum haben wir ein Fragment, das eben eine solche Empfehlung für das Verhalten gegenüber dem Redegegner gibt: »Den Ernst der Gegner durch Lachen, ihr Gelächter aber durch Ernst zunichte machen« (82 B 12).

Das geschickte Umgehen mit dem γελοῖον – dem in gesellschaftlichem Sinne Lächerlichen sowohl am allzu Lachhaften wie auch am allzu Ernstest¹⁷ – konnte eben viel Schande auf die Häupter von Gegnern häufen, bot sich also an für den Elenchos.

Ein zweites wichtiges Charakteristikum wird sichtbar anhand einer Bemerkung, die Platon zweimal in den Dialog streut (*Euthyd.* 275 e und 276 d–e). Euthydemos nämlich stellt dem Knaben eine ausgekochte, lauernde Frage – »und dabei beugte sich Dionysodoros mir ganz nah ans Ohr, über das ganze Gesicht grinsend, und sagte: Paß auf, Sokrates, ich sage es dir im voraus, was immer der Knabe antwortet, er wird bloßgestellt werden (ἐξελεγθήσεται)«. Platon pointiert diesen Zug durch Wiederholung: »Und wieder bemerkte Dionysodoros indem er ganz nah bei mir zischelte: Das ist nochmal, Sokrates, so ein Ding wie vorhin«.

Es liegt auf der Hand, was Platon beschreiben will. Solche Elenchoi sind Kunststückchen aus der Trickkiste der Sophisten: »Noch auf ein Drittes, wie zu einem Trick-Wurf (πάλαισμα) setzte Euthydemos an, um den Knaben auf die Bretter zu werfen (καταβάλλειν)« (277 d 1 f.).

Solche elenktischen Tricks gehören zu einem *Repertoire*, ja sie sind fast Requisiten mehr als wirkliche Logoi im Sinne von Argumentationen: es sind sozusagen wortwörtliche Tomaten¹⁸, die man wirft, nicht Argumente, die man darlegt. Es ist festzustellen, daß die Äußerlichkeit des Logos, seine Einsichtslosigkeit auch auf seiten des Redenden ihren Platz hat. Sie haben nämlich etwas Automatisches an sich, diese Logoi, sie sind Logos-Räderwerke, die *funktionieren* wie μηχαναί. Wieder stoßen wir hier auf das Charakteristikum des sophistischen Logos, gleichsam unabhängig einen Bestand zu haben, wie ein Ding empfunden worden zu sein. Die selbständige Mechanik

¹⁷ Eine kurze aber lesenswerte Beschreibung des gesellschaftlichen γελοῖον steht bei K. Reinhardt [Mythen] S. 32–36.

¹⁸ Vgl. eine Stelle im *Tht.* (180 a 3 f.), die allerdings nicht ausdrücklich auf die Sophistik gemünzt ist: 'Ἄλλ' ἂν τινά τι ἔρη ὡσπερ ἐκ φαρέτρας ῥηματίσκια αἰνιγματώδη ἀνασπῶντες ἀποτοξεύουσι, . . . – »Aber wenn du einen was fragst, ziehen sie rätselhafte Wortgebilde wie aus einem Köcher und schießen sie ab, . . .«

Vgl. auch E. Hoffmann [Philosophie], S. 105–107; er schildert dort den Gebrauch von Worten als »Waffen« in der Sophistik.

des Logos in der Sophistik wird auch andernorts hervorgehoben: »Die gleiche Ausbildung wie bei den Profis der Eristik genoß man auch im Geschäftsbereich des Gorgias: denn die einen gaben einem rhetorische, die anderen erotetische Reden zum *auswendiglernen*, und zwar solche, in welche nach dem Glauben beider ein Redeabtausch besonders häufig hineinfiele (ἐμπίπτειν). Deshalb war die Ausbildung derer, die bei ihnen lernten, zwar schnell jedoch ohne Könnerschaft. Denn keine Techne, sondern Techne-Produkte gaben sie in der Ausbildung weiter, . . .« (Aristoteles, *soph. el.* 183 b 36 – 184 a 4 auch unter Gorgias 82 B 14).

Also wirklich: Requisiten, Versatzstücke von Reden mit Mehrzweckanschlüssen sind wenigstens ein Teil des sophistischen Unterrichtsstoffes gewesen. Dieser Eindruck, daß Euthydemos und Dionysodoros in ihre Reden förmlich einrasten – durch Platons Ironie liegen sie natürlich stets daneben –, drängt sich dem Leser im platonischen *Euthydemos* auf Schritt und Tritt auf. Zur weiteren Illustration mögen noch die sog. *Dissoi Logoi* dienen (DK 90). Diese Zeugnisse aus dem Ende des 5. oder Anfang des 4. Jhs. sind wahrscheinlich Notizen aus dem sophistischen Unterricht. In ihnen wird stets eine ganze Debatte über ein Thema, ein Schlagabtausch von Reden simuliert. Die Elenchoi beider Seiten werden skizziert und auch bestimmte Wendungen, Anschlüsse, aus dem Konzept bringende Fragen, die solche Elenchoi funktionsuntüchtig machen.¹⁹

Die Zerstörung des Elenchos durch das Auseinandernehmen seiner Undurchschaubarkeit, was sein gewaltsames Moment aufhebt, schildert Platon in einem anderen Abschnitt des *Euthydemos* (295 b bis 296 d). Euthydemos wird ärgerlich, daß Sokrates den einzelnen Fragen stets mit wacher Einsicht zu folgen beginnt. Hier seien nur einige Passagen zitiert: »Schämst du dich nicht, Sokrates? Obwohl du gefragt wirst stellst du Gegenfragen« (295 b). Und weiter: »(Sokrates) Was wäre denn, wenn du bei einer Frage anders dächtest als ich sie auffasse, ich aber dann auch danach antwortete, würde dir das genügen, wenn ich auf diese Weise zu (deinen) Worten gar nicht Stellung nähme? – Mir schon, sagte er, freilich dir vielleicht nicht, wie ich glaube« (295 c). Ferner: »Ich aber bemerkte, daß er mir böse war, weil ich das Gesagte *auseinandernahm* (διαστέλλοντι τὰ λεγόμενα), wo er mich doch mit Worten umstellen und so erjagen wollte« (295 d 1 f.). Das Wortgebäude eines Elenchos also darf nicht mit Einsicht durchdrungen werden, soll es nicht seine Kraft einbüßen. Wer möchte sagen, daß dies nicht eine *Entdeckung* Platons war?

Einiges von dem Gesagten ist anhand des platonischen *Gorgias* noch zu vertiefen. Im Gespräch mit Polos geht es 470 c bis 474 a eigentlich nur um den Elenchos und der »Elenchos« ist eines der häufigsten Wörter in dieser

¹⁹ Im selben Sinne auch eine Nachricht über Protagoras von Cicero: (unter 80 B 6): »Es hat auch schriftlich ausgearbeitete Disputationen zu einschlägigen Themen von Protagoras gegeben, die heute »Gemeinplätze« genannt werden.«

Passage. Polos versucht dort, aufgefordert von Sokrates, einen solchen elenktischen Wurf. Er kommt zunächst nicht so recht zum Zuge, führt selbst das (ihm sonst fehlende) Stichwort ein, mit Hilfe dessen er seinen Elenchos vollführen möchte: Archelaos, der Tyrann von Makedonien, der trotz seiner Ungerechtigkeit glücklicher sein soll als die Gerechten seines Volkes. Schließlich aber findet Polos seinen Einsatz (471 a) und präsentiert mit einem sichtlich eingeübten Wortschwall dem Sokrates die lachhafte Folgerung, es müsse besser sein, unter der Knute dieses grausamen, alles zerstörenden Mannes zu leben, als dieser Mann selbst zu sein. Sokrates geht darauf ein: Er will, sagt er daraufhin, im Gespräch nicht das Zeugnis anderer, vor denen der Elenchos nämlich versucht, einen unmöglich zu machen, sondern das Zeugnis, d. h. die Zustimmung des Gegenübers (471 e – 472 a). Er möchte also die äußerliche, gewaltsame Wirkung des Elenchos ersetzen durch die innerliche, für uns »logische« Wirkung – Überzeugung im Einklang mit der *ὁρμή* des Überzeugten. Platon spricht hier aus, was hier als Zerstörung des Elenchos bezeichnet wurde: »Die Hauptsache dabei ist *einsehen* oder *nicht einsehen*, wer glücklich ist, und wer nicht« (472 c 8 f.).

Polos aber versucht es erneut so, wie er es gelernt hat (473 b – d). Und Sokrates reagiert so, daß es ein Licht wirft zugleich auf die *βία ἐν τῷ λόγῳ* der Sophistik und den neuen Elenchos des Sokrates: *Μορμολύττη ἀδ', ὃ γενναῖε Πῶλε, καὶ οὐκ ἐλέγχεις* – »Schon wieder hältst du mir ein Schreckbild vor, mein lieber Polos, und widerlegst nicht« (473 d 3).

Es muß wohl kaum betont werden, daß hier *eine* Seite des Elenchos besonders gut sichtbar zu machen versucht wurde. Dies ist notwendig, damit eine gewisse Voreingenommenheit ausgeräumt wird darüber, was es mit dem Logischen »eigentlich« auf sich hat: daß man nämlich nicht »etwas redet«, sondern nur »von etwas«, also z. B. nicht grün reden kann, daß alles Gewalt-sam-dingliche im Reden nur metaphorisch seinen Platz hat. Solche unwillkürlichen Konnotationen sollte man in einer Schwebelage halten, daran denkend, daß man bereits ein Sensorium benötigt, um Dinge und Worte, Argumente und Polemik sauber zu unterscheiden. Ein Sensorium, das möglicherweise erst im Laufe der Philosophiegeschichte sich ausgebildet hat, so daß vor einer solchen Ausbildung die Grenzen zwischen den genannten Sachverhalten noch durchaus fließend gewesen sein können.

1.3. Deinotes

Ein Prädikat, das im Umkreis der Sophistik vielfache Anwendung²⁰ fand, ist die *δεινότης*. Allerdings wurden die Sophisten mehr von anderer Seite mit diesem Prädikat belegt, als daß sie sich selbst so genannt hätten; das mag seinen Grund darin haben, daß *δεινός* einen bestimmten Charakter der Wirk-

²⁰ Vgl. beispielsweise *W. K. C. Guthrie*, S. 32 f.

samkeit auf andere meint. Hippias²¹ und Gorgias gebrauchen den Ausdruck nachweislich selbst, letzterer einige Male und mit gewissem zustimmenden Ton zu dieser schillernden und zweifelhaften Eigenschaft²²; von ihm wird außerdem berichtet, es sei sein Lehrprogramm gewesen, seine Schüler *δεινός λέγειν* zu machen.²³

Plutarch bringt die Eigenschaft der *Deinotes* in ein und denselben Zusammenhang mit der Vermutung, der Musiker Damon sei ein verkappter Sophist gewesen: »Damon, eigentlich ein Erzsophist, scheint sich für die Menge der Leute zu verstecken hinter dem Namen der Musik, um seine *Deinotes* zu verbergen, . . .« (Plut. *vit. Per.* 4).

Bemerkenswert ist dabei, daß die *Deinotes* wohl nicht in erster Linie auf die Redefähigkeit der Sophisten zurückzuführen ist. Daß sogar umgekehrt die *Deinotes* im Reden sich aus einem anderen Interesse herleitete, zeigt eine andere Stelle bei Plutarch, wo er die politische *Deinotes* als Vorform späterer sophistischer Bemühungen bezeichnet: ». . . Mnesiphilos, der weder ein Rhetor noch einer von den Philosophen war, die »Physikoi« genannt wurden; vielmehr war sein Anliegen die damals sogenannte »Sophia«, nämlich politische Brisanz (*δεινότης πολιτική*) und praktische Einsicht (*δραστήριος σύνεσις*), wodurch er gewissermaßen die Schule Solons weitertrug. Diejenigen, die später diese Lehre mit forensischen Künsten verbanden und die Übung von der Praxis weg in das Feld der Rede überführten wurden Sophisten genannt« (Plut. *vit. Them.* 2).

Die *Deinotes* – so ursprünglich im »drastischen« Bereich zuhause – wird in der Sophistik auf die besondere Fähigkeit zu reden ausgedehnt, ist doch auch umgekehrt der sophistische *Logos* – wie bereits gesehen und noch weiter zu sehen sein wird – in besonderem Maße »drastisch«, wirkend. In ganz ähnlichem Sinn, wie sonst das Wort *δεινός* verwendet wird, behauptet Protagoras im gleichnamigen platonischen Dialog, einen Schüler *δυνατώτατος καὶ πράττειν καὶ λέγειν* zu machen²⁴. *Δυνατώτατος* ist der, der in hervorragendem Grade vermag, der zu wirken mächtig ist. Ganz ähnlich findet man die *δεινότης* gemünzt auf Antiphon (höchstwahrscheinlich den Redner dieses Namens) bei Thukydides: Antiphon wird dort (8,68,1) bezeichnet als der eigentlich mächtige Mann, der selbst im Hintergrund bleibend die Fäden in der Hand hält; zugleich kommt die unheimliche Seite der *Deinotes* zur Sprache, wenn er den Leuten suspekt und nicht ganz geheuer ist aufgrund seiner *δεινότης* zu argumentieren. Recht häufig also findet dieser Ausdruck im Zusammenhang mit der Sophistik und sophistischer Art Verwendung. Jetzt muß sein Sinn noch genauer geklärt werden: *Τὸ δεινόν* ist etwas Wirksames,

²¹ 86 B 17.

²² 82 B 11 a[25]; B 6 (= DK II, 286,8); in seinem »drastischen« und betroffen machenden Sinn: B 11 [7].

²³ 82 A 21; dies allgemein für Sophisten geltend: Plat. *Prot.* 312 d 7; der Ausdruck fällt besonders häufig am Anfang des platonischen *Euthyd.* (271 u. 272).

²⁴ Plat. *Prot.* 319 a 1 f.

dem ein Betroffener deshalb besonders ausgeliefert ist, weil es wirkt, ohne daß man genau weiß auf welchem Wege: hintergründig und oft hypnotisch. Was δεινόν ist, übt zugleich eine Anziehungskraft aus und flößt doch Unbehagen und Angst ein. Wer δεινός λέγειν ist, dem lauscht man *gebannt* und dessen Reden verfügen so über ein gesteigertes Wirkungsvermögen. Diese Bedeutung, durch bannende Kraft tumultuösen Schrecken hervorrufen, ist eine frühe, wenn nicht die grundlegende des Wortes: typischerweise δεινή ist nämlich die Aigis des Zeus, sein Schild, der Schrecken und Verwirrung stiftet (vgl. z. B. *Il.* 5,737 ff.). Auf diesem Schild ist das Haupt der Gorgo gebildet, welches wiederum δεινή par excellence ist; denn sie ist es, die bannet und schreckt. Es ist daran zu erinnern, in welcher Weise Sokrates den Polos tadelt²⁵: μορμολύττη – »Du hältst mir ein Schreckbild vor (anstatt mich zu widerlegen)«, die Mormo aber ist etwas Ähnliches wie die Gorgo.

Mit der Deinotes, insbesondere in ihren Zusammenhängen mit sophistischer Redekunst, ist ein weiterer Hinweis gefunden auf die Wirkung des Logos als undurchschautes: nicht ganz geheuer ist den Leuten zumute bei sophistischen Reden, doch verfehlen diese ihre Wirkung nicht.

1.4. Agon

Im »Element des Widerspruches«, wie es oben genannt wurde (s. S. 3), muß die Gegnerschaft trotzdem ausgetragen werden. Dies erscheint spätestens bei Aristoteles eigentlich unmöglich; denn wo der Widerspruch zum Prinzip erklärt wird, ist eine Entscheidung zwischen sich widersprechenden Seiten ausgeschlossen.

Jedoch führt die Zulassung des Widerspruches in der Sophistik selbst keineswegs in die Ausweglosigkeit, im Gegenteil: die Institutionalisierung des Widerspruchs im Rede-Agon ermöglicht in jedem einzelnen Fall eine durchaus geordnete Entscheidung. Dieser Agon ist so die Spielwiese sophistischer Agitation, Basis ihres Dranges nach Einfluß und überhaupt der berufliche Ort des Sophisten²⁶.

Der Widerspruch wird im institutionalisierten Wortgefecht austragbar, weil nicht *Wahrheit* das *Kriterium* der Entscheidung ist, sondern der *Agon ihr Vorgang*. Der Agon scheidet das Kraftvolle vom Unterlegenen, das Echte

²⁵ Plat. *Gorg.* 473 d 3; an einer anderen Stelle vergleicht Platon die δεινότης des Gorgias mit der δεινότης der Gorgo, wenn er nämlich ironischerweise von einer Γοργίου κεφαλή spricht: *Symp.* 198 e.

²⁶ Vgl. z. B. die Charakterisierung Platons im Munde des Protagoras (*Prot.* 335 a 4–8), ἐγὼ πολλοῖς ἤδη εἰς ἀγῶνα λόγων ἀφικόμεν ἄνθρώποις, καὶ εἰ τοῦτο ἐποίουν ὃ σὺ κελεύεις, ὡς ὁ ἀντιλέγων ἐκέλευέν με διαλέγεσθαι οὕτω διελεγόμεν οὐδενὸς ἂν βελτίων ἐφαινόμεν οὐδ' ἂν ἐγένετο Πρωταγόρου ὄνομα ἐν τοῖς Ἕλλησιν – »Gegen viele Menschen schon habe ich den Rede-Agon aufgenommen, und wenn ich getan hätte, wozu du mich aufforderst, nämlich so geredet hätte, wie mein Kontrahent

vom Schattenhaften. *Bewährung* nicht Wahrheit verschafft einem Logos Gehör.²⁷

Mehr als für Wahrheit hatten die Sophisten ein feines Gespür für die Qualität eines Agon und so für die Qualität des in ihm Bewährten; Gorgias sagt: »Daß aber die Überzeugung (πειθῶ s. u.), gesellt sie sich zur Rede, sogar die Seele prägt, wie sie es will, muß man zunächst den Reden der Naturdenker entnehmen, welche immer – Ansicht für Ansicht (δόξαν ἀντι δόξης) die eine wegnehmend, die andere einbildend²⁸ – das Unplausible und Unsichtbare den Augen der Meinung erscheinen machen« (82 B 11 [13]).

Dies ist zusagen das ordinärste Verfahren, Doxa gegen Doxa einfach auszutauschen – Frontwechsel ohne Agon. Doch fährt Gorgias fort:

»Zweitens an den Zwang ausübenden Rede-Agonen (der gewaltsame Charakter ist betont: ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας), in denen eine Rede eine ganze Masse ergötzt und überzeugt, verfaßt mit Könnerschaft, nicht mit Wahrheit (!) gesprochen«.

Hier vollzieht sich der Agon, aus dem eine Rede gewaltig hervorgeht. –

»Drittens aber auch an den Wettkämpfen (ἀμίλλας) philosophischer Reden, in welchen sich besonders die Schnelligkeit des Denkens (γνώμη) beweist, wie leicht veränderlich (εὐμετάβολον) sie den Glauben der Ansicht macht«.

Hier endlich ist der Agon ausgekostet; die Bewährung stammt aus der Geschicklichkeit und Wendigkeit. Von Wahrheit ist auch hier nicht die Rede, sondern von Glaubwürdigkeit (πίστις), welche die Wahrheit noch gegen sich haben kann.

Es ist also nicht sehr verwunderlich, daß der Agon, speziell der Rede-Agon in Testimonien und Fragmenten zur Sophistik allenthalben auftaucht, ja stellenweise gar zur Definition des Sophisten herangezogen wird. Ein Beispiel dafür bietet Euripides, wo man allerdings wegen des fragmentarischen Charakters nicht entscheiden kann, ob es sich um Persiflage (so etwa bei Aristoph. *Nub.* 112 ff.) handelt oder um ernster gemeinte Darstellung: ἐκ παντὸς ἂν τις πράγματος δισσῶν λόγων ἀγῶνα θεῖτ' ἂν εἰ λέγειν εἴη σοφός – »Aus jeder Sache wohl gewönne einer einen Wettstreit doppelter Reden, wäre er ein rhetorischer Köhner« (Eur. *Ant.* Fr. 189 Nauck)²⁹.

Daß einer *zwei* Reden beherrschen muß, um gut zu sein in seinem Fach, anstatt nur eines, das Richtige nämlich, gut formulieren zu können, liegt daran, daß der Agon entscheidet, nicht die Wahrheit, und daß er somit

zu reden mich hieß, wäre ich wohl nie besser als irgendjemand erschienen und Protagoras wäre kein Begriff geworden unter Griechen.

²⁷ Über den logischen Agon und seine Verbreitung informiert allgemein: *W. J. Froleys*.

²⁸ Dies wäre so ein locus classicus für den Ausdruck »Meinungsaustausch« im strengen Sinne des Wortes.

²⁹ *Capizzi* z. B. wertet dieses Fragment als Imitation des Protagoras (siehe dort unter 80 C 4 a).

diesen Agon muß antizipieren können. Deshalb verfaßten, lehrten und lernten die Sophisten gleich ganze Agone.³⁰

Protagoras soll mit all dem begonnen haben. Diogenes berichtet: »Ebenfalls als erster . . . veranstaltete (Protagoras) Rede-Agone . . .« (80 A 1 [52]). Auch Platon macht das agonale Moment zu einem Definiens der Sophistik (*Soph.* 231 e 1 f.): »(der Sophist) ist Athlet im Kampfsport ›Reden‹« (vgl. 232 b – 233 c; 232 e 3: ἀντιλογικὴ τέχνη). Eine andere bezeichnende Stelle, die das Agonale an der Sophistik zugleich auf die Gewaltsamkeit, die noch immer unser Thema ist, zuspitzt und karikiert, steht schon im *Euthydemos*: . . . νῦν δὲ τέλος ἐπιτεθήκατον παγκρατιστικῆ τέχνη . . . οὕτω δεινῶ γεγονότατον ἐν τοῖς λόγοις μάχεσθαι τε καὶ ἐξελέγχειν τὸ αἰεὶ λεγόμενον, ὁμοίως ἕαντε ψεῦδος ἕαντε ἀληθὲς ἤ (272 a–b). – Fast alles, was bisher als stichhaltig zu erweisen versucht wurde, ist hier ausgesprochen: »Jetzt aber haben sie ihrer allbeherrschenden Kunst die Krone aufgesetzt . . . so ungeheuer sind beide geworden im Kampfe mit Reden und darin, alles zuschanden zu machen, was auch gesagt wird, egal ob falsch oder wahr«.

Der Sinn des Agon, der Entscheidung einer Gegnerschaft, war die Wirkung dessen, was sich in ihm bewährte. Diese Zielsetzung, die zu Anfang wahrscheinlich nur die besten Absichten hatte, war zugleich auch die Tatsache, die das ganze Verfahren schnell obsolet werden ließ. Denn hier wirkte nicht nur das im Agon sich Bewährende, sondern bewährte sich auch, was wirkte; anders gesagt: Bewährungsverfahren und Wirkungsvorgang waren nicht getrennt.³¹ Dieser fatale Zirkel, daß der Entscheidende auch der Betroffene ist, das Maß auch der Gemessene³², scheint mir überhaupt der hervorragende Zug sophistischen Denkens zu sein, der in dieser Arbeit offengelegt werden soll, und schließlich zum Definiens sophistischer Art erklärt werden wird.³³

Schiedsrichter der sophistischen Rede-Agone war das Publikum und die Öffentlichkeit generell.³⁴ Die Reserve dieses Schiedsrichters – der Öffentlichkeit – gegenüber dem Agon war gering, was auch der Fall sein sollte, denn ihr galt die Einwirkung³⁵, und die wiederum beruhte, wie gesagt, zum guten Teil auf Undurchschaubarkeit. Das heißt nichts anderes, als daß der Schieds-

³⁰ Vgl. außer den Hinweisen auf S. 9 die ἀντικείμενοι λόγοι des Protagoras (80 B 6 a, siehe S. 3) sowie den protagoreischen Titel: Ἀντιλογία (80 A 1[55]); vgl. außerdem das enervierende pro und contra der Δισσοὶ λόγοι (DK 90) und die zweigleisigen Elenchoi von Euthydemos und Dionysodoros (Plat. *Euthyd.* 275 d – 277 d).

³¹ Etwas, worauf Platon hinzuweisen natürlich nicht müde wird; vgl. z. B. *Prot.* 312 b – 314 b.

³² Siehe bes. das Kapitel über den homo-mensura-Satz: 1.3. u. 4. sowie 3.

³³ Die Zirkularität der sophistischen Denkweise wurde, wenn auch sehr anders in der Vorgehensweise, bereits betont von *M. Emsbach*, bes. in den Kapp. 9–11. Seine Terminologie scheint mir allerdings streckenweise unangemessen, weil sie allzu Modernes in antike Verhältnisse überträgt.

³⁴ Zum Thema Sophistik und Öffentlichkeit vgl. *F. Tenbruck*, S. 51–77.

³⁵ Vgl. dafür z. B. Plat. *Th.* 166 d – 167 d.

richter selbst Laie war in der ausgetragenen Sportart. Noch weiter gemindert war diese Distanz zum Agon dadurch, daß die Regeln den Agon nicht einschränkten, sondern geradezu die Mittel und Wege der Beeinflussung eröffnen sollte, denen auch der Schiedsrichter ausgesetzt war.³⁶

In diesem Agon also setzte sich eine Seite durch, er kristallisierte einen unterlegenen und einen obsiegenden Part: den κρείττων und den ἡττων λόγος – Bezeichnungen aus dem agonalen Bereich, die Protagoras gebräuchlich machte. Doch war der κρείττων λόγος, dies hervorzuheben ist die Absicht der obigen Überlegungen, nicht nur der bewährte Logos gegenüber einen anderen, vielmehr hatte er zugleich mit dieser Bewährung auch die Stärke zu wirken – er verschaffte sich sofort Eingang in die Ohren und Seelen der Menschen, war oft stärker als vieles in deren Konstitution (φύσις) und rief so eine Veränderung hervor.³⁷

Τὸ ἰσχυρόν und τὸ κρείσσον ist insbesondere in der Medizin das, was eindringen kann und im Menschen eine Veränderung hervorruft; am ehesten so wie dort τὸ κρείσσον im Zusammenhang mit Stoffen, Substanzen, Säften sollte man auch den κρείττων λόγος bei Protagoras und anderen Sophisten verstehen.³⁸

³⁶ Die Perversion dieser beiden Tendenzen des sophistischen Rede-Agon beschreibt Platon *Rep.* 493.

³⁷ Die Verbindung von κρείττων und λόγος kann ich vorher nur einmal in möglicherweise ähnlicher Bedeutung entdecken; Philolaos habe gesagt, »es gebe gewisse Logoi, die stärker sind als wir« (44 B 16: εἰναὶ τινὰς λόγους κρείττους ἡμῶν), so berichtet Eudemos, von dem das Zitat überliefert wird. Obwohl λόγος hier wohl anderes als in der Sophistik meint – Eudemos spricht von »Überlegungen und Erleidnissen, die nicht an uns liegen« –, sind doch auch die Logoi des Philolaos seltsam *erlittene*, die sich in undurchsichtiger Weise in uns Eingang verschaffen und dort wirken.

³⁸ Für die medizinische Funktion des Begriffes vgl. z. B. corp. Hipp. *de arte* 8; die Frage lautet hier: was ist stärker, das Moment der Krankheit oder das medizinische Gegenmittel?

Aufschlußreich sind auch die Kapitel 14 und 19 aus *de vet. med.*, obwohl dort τὸ κρείσσον als einseitig dominierende Wirksubstanz im Körper sich schädlich auswirkt; aber natürlich muß dies – wenn überhaupt – durch anderes Kraftvolles kompensiert bzw. durch »Einkochen« wieder mit den übrigen Säften amalgamiert werden. Zum Hintergrund dieses Kompensationsprozesses im Körper vgl. Alkmaion von Kroton 24 B 4; hier ist von »Isonomie« und »Monarchie« unter den Säften die Rede, beides aber sind Formen von κράτος.

Ohne daß dies für problematisch gehalten würde, dehnt sich der Gebrauch des Ausdrucks τὸ κρείσσον in analogem Sinn auf seelische und logische Wirkungsverhältnisse aus; vgl. z. B. Demokr. (68 B 181): κρείσσον ἐπ' ἀρετὴν . . . χρώμενος λόγου πειθοῖ ἥπερ νόμῳ καὶ ἀνάγκῃ . . . oder B 51: ἰσχυρότερος ἐς πειθῶ λόγος . . . Anders aber doch auch in diesem Zusammenhang aufschlußreich Herodot 8,83: τὰ δὲ ἔπεα ἦν πάντα (τὰ) κρέσσω τοῖσι ἡσσοισι ἀντιτιθέμενα, ὅσα δὴ ἐν ἀνθρώπου φύσει καὶ κατάστασι ἐγγίγνεται – ». . . , was in der Natur und Konstitution des Menschen liegt« – genauso könnte ein Arzt reden und dabei Säfte statt seelischer Regungen meinen.

Dies also ist die eine Stoßrichtung des Wortes κρείττων, sozusagen die gegen den Schiedsrichter. Die andere zielt auf den Gegner; daß beide im Agon verquickt waren, wurde oben festgestellt. Im Zusammenhang mit dieser zweiten Stoßrichtung führt Protagoras ein weiteres Wort aus dem agonalen Bereich ein, ein gewalttätiges Wort: καταβάλλοντες λόγοι. Καταβάλλειν ist aus dem Ringersport übernommen (vgl. πάλαισμα, πάλη bei Platon *Euthyd.* 277 d 1 und *Soph.* 232 d–e). Dieser Schrifttitel des Protagoras bedeutet demgemäß (80 B 1 nach Sextus): »Reden, die auf die Bretter werfen«.

In dieser Bedeutung und oft mit deutlichen Hinweisen auf die Sophistik, insbesondere den Rede-Agon und sogar Protagoras persönlich kommt das Wort καταβάλλειν sehr häufig in der Literatur des 5. und 4. Jhs. vor. Die wichtigsten Stellen lauten: τάλαινα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτώμά τοι τὸ κατάβλημα – »Armer Verstand! Von uns nahmst du die Glaubwürdigkeit und willst uns jetzt niederwerfen? Dein eigener Sturz der Niederwurf!« (Demokrit 68 B 125, die Sinneswahrnehmungen sprechen). Des weiteren: χρησιμοῖσι δὲ οὐκ ἔχω ἀντιλέγειν . . . οὐ βουλόμενος ἐναργέω λέγοντας πειροῖσθαι καταβάλλειν – »Göttlichen Sprüchen kann ich nicht widersprechen . . . ich will nicht versuchen niederzuwerfen, was sehr klar redet« (Herodot 8,77). Ferner Euripides *Bacch.* 202: οὐδεις αὐτά (sc. die väterlichen Traditionen) καταβαλεῖ λόγος – »keine Rede wirft sie zu Boden«.

Platon verwendet die Floskel häufig, z. B.: Ἔτι δὲ ἐπὶ τὸ τρίτον καταβαλῶν ὥσπερ πάλαισμα ὥρμα ὃ Ἐυθύδημος τὸν νεανίσκον – »Noch auf ein drittes, um den Knaben wie mit einem Ringergriff niederzuwerfen, setzte Euthydemos an« (*Euthyd.* 277 d 1 f.).³⁹ Zu vergleichen ist auch Aristophanes *Nub.* 1229: ἀκατάβλητος λόγος sowie endlich corp. Hipp. *de nat. hom.* 1: ἀλλ' ἐμοί γε δοκέουσιν οἱ τοιοῦτοι ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοὺς καταβάλλειν – ». . . aber mir wenigstens scheinen solche Leute sich selbst niederzuwerfen«.⁴⁰

Mit Hilfe dessen, was bis jetzt über den sophistischen Rede-Agon festgestellt wurde, kann ein weiteres berühmtes Fragment des Protagoras zum »Wortgefecht« richtiger aufgefaßt werden, das oft nicht zureichend verstanden zu werden scheint: τὸν ἦττω λόγον κρείττω ποιεῖν (80 B 6 b). Zunächst hat, wie gesagt, κρείττων die beiden Zielrichtungen der Wirkung (auf die Hörer) und der Bewährung (im Agon) ἦττων vice versa im Gegensinn. Man ist bei der Interpretation dieses Satzes oft versucht, diese beiden Komponenten zu verteilen: also die Dignität der Bewährung durch ἦττων und die wirkende Beeinflussung durch κρείττων angezeigt zu sehen, so daß demnach gerade das wirkte, was dies nach seiner Bewährung nicht verdiente.

Zweitens darf der Satz m. E. nicht statisch, sondern muß dynamisch interpretiert werden: ἦττων und κρείττων kennzeichnen zwei Stadien eines Agon, zwischen denen sich das Blatt wendet. Zu einer solchen Steigerung, einer

³⁹ Vgl. auch *Hipp. mai.* 286 c; *Rep.* 538 d; *Prot.* 339 b, 344 c u. a.

⁴⁰ Diese Stelle ist gemünzt auf die Naturphilosophen; jedoch wird deren Agon in deutlich sophistischer Terminologie beschrieben.

solchen Wende muß der gute Redner fähig sein. Mit anderen Worten gesagt: man darf auch hier nicht davon abgehen, daß der Agon entscheidet, darf nicht den Satz so verstehen, als tauche ein *Drittes* hinter beiden Reden auf, an welchem als Kriterium sich stark und schwach scheidet. Strenggenommen lautet das gängige Mißverständnis dieses Satzes häufig so: »die *eigentlich* schwächere Rede zur *scheinbar* stärkeren machen«. Im selben Moment, in dem der Satz so aufgefaßt wird, erfordert er das virtuelle Bild eines ἀληθῆς λόγος, einer reinen Spiegelung der Wahrheit als außerhalb liegenden Maßstab, an welchem sich schwach und stark und deren scheinbare Vertauschung entscheidet. Jedoch ist wohl schon ohne eine eingehende Behandlung des Protagoras, die hier keinen Platz hat, zu sehen, daß sich dieses Verständnis des Satzes nur schwer mit dem vertrüge, was wir sonst von Protagoras wissen.

Vielmehr ist die Scheidung von stark und schwach der Agon; ihn zu gewinnen zeichnet den tüchtigen Sophisten aus. Natürlich muß er investieren, sich bewaffnen, wappnen, ob mit Wahrheit oder Wahr-scheinlichkeit oder gerechter Täuschung⁴¹, wichtig ist einzig und allein, den Logos zu stärken (κρείττω ποιῆν): »die (wirklich) schwächere Rede zur (wirklich) stärkeren machen«.⁴²

Man muß sich abgewöhnen, im sophistischen Rede-Agon die argumentative *Substanz* einer Rede (gewissermaßen den ἀληθῆς λόγος) von einem scheinbaren *Drumherum*, dem Beiwerk, der Agitation zu unterscheiden. Der »Kern« der Sache, die Substanz, ist noch unentdeckt, das Beiwerk noch so substantiell wie das Argument⁴³. Am Elenchos bereits hatte sich dies abgezeichnet. Im anderen Fall benötigte man ja auch gar nicht *zwei* Reden und ihren Agon, um das Bessere zu ermitteln (denn das ist nur eine bewußtlosere Form der Wahrheitsentscheidung⁴⁴), sondern nur eine einzige zuzüglich des immer selben Kriteriums ihrer Stärke: der Wahrheit.⁴⁵

⁴¹ Täuschung, die gerechter ist als die Wahrheit; so der Ausdruck des Gorgias (82 B 23). Was hier im Hinblick auf die Tragödie gesagt ist, darf verallgemeinert werden, weil für Gorgias letztlich jeder Logos dichterisch und musikalisch ist (vgl. u. Abschn. 6).

⁴² Ähnlich faßt es *W. Eisenhut*, S. 16 f.; S. 17: »Der Satz könnte nämlich auch nur bedeuten, daß die voraussichtlich unterlegene Rede (die keinesfalls die des Unrechts sein muß) so gestärkt werden soll, daß sie die voraussichtlich überlegene Rede (die keineswegs immer die des Rechtes ist) besiegt«.

⁴³ Vgl. z. B. *H. J. Marrou*, der allerdings in seiner Formulierung meint, daß die Sophistik das argumentative und das taktische Element vereinigt hätte; dazu aber müßte er zeigen, wo sie zuvor scharf getrennt gedacht wurden. S. 115: »da ihre Heuristik nur eine praktische Kunst der Diskussion ist, bringt sie (die Sophistik) die rationale, wahrhaft zwingende Argumentation *auf dieselbe Ebene* wie die taktischen Kniffe, . . . « (Hervorh. vom Verf.).

⁴⁴ Theognis kann sich nicht entscheiden, ob Wein ein Gut oder ein Übel ist (873–876). Aus dieser Frage könnte ein wunderbarer sophistischer Rede-Agon entstehen, im Laufe dessen sich für diesmal entscheidet, ob Wein gut oder schlecht ist. Die Wahrheit des Agons der Widersprüchlichen liegt gerade darin, daß Wein *mal* gut und *mal* schlecht ist. Was sich bei den Sophisten noch als *zwei*

Daß man aber in der Sophistik unbedingt zwei brauchte, um eine Qualitätsentscheidung zu treffen, dafür gibt Herodot ein Beispiel, welches zugleich eine glänzende Illustration sophistischer Antilogik⁴⁶ und ihrer Ding-analogen Auffassung des Logos ist: »Mein König, solange nicht (zwei) einander zuwiderlaufende Meinungen gesprochen sind, ist es unmöglich, die bessere zu wählen und sich zu eigen zu machen, sondern man muß die gesprochene in Dienst nehmen; sind aber erst zweie gesagt, ist es möglich, wie wir ja auch reines Gold nicht erkennen durch es selbst, wohl aber das bessere herausfinden, wenn wir es reiben an anderem Gold« (7,10, α)⁴⁷.

Zweie, die sich reiben, lassen besser und schlechter erkenntlich werden ohne das Maß einer Wahrheit; man mißt sich, indem man sich mißt aneinander: eine – nein *die* sophistische Illusion.

Eine solche Messung ist die Entscheidung des Besseren für *diesmal*; sie ist die Klärung einer ambivalenten Situation auf Eindeutigkeit hin, welche zugleich eine Besserung der Situation erbringen soll⁴⁸. Sowenig die zwei Reden auf dem Maßstabe einer unabhängigen Wahrheit meßbar sind, so wenig sind beide nur perspektivisch gebrochene Darstellungen einer tatsächlichen Situation, vielmehr *sind* sie als unentschieden widersprüchliche die Situation in ihrer Unklarheit, während die sich im Agon durchsetzende Rede ihre Klärung *ist*⁴⁹.

1.5. Psycho-Logik⁵⁰

Der sophistische Logos muß, wie gesagt, wirken auf seine Gegner und Hörer, er muß Eingang finden in die Seelen der Menschen, um dort seinen Einfluß

widersprüchliche Logoi darstellt, wird bei Platon und Aristoteles in Form der Lehre vom rechten Maß *eine wahre Rede*.

⁴⁵ Es ist sehr interessant, daß der sophistische Wahrheitsbegriff in sich selbst *komparativisch* ist. Alle Qualität ist in ihrer wahren Beschaffenheit vorausgesetzt und nur steigerungs- oder verminderungsfähig. Oft taucht das Qualitätvolle nicht im Positiv, sondern im Komparativ auf: Protagoras macht seine Schüler nicht gut, sondern *besser* (βελτιω ποιεῖν Plat. *Prot.* 318). Diese komparativische Qualitätsfeststellung ist dadurch bedingt, daß eine Qualitätsentscheidung stets nur aus dem Gegeneinander gleichprinzipierter und gleichlegitimierter Positionen erwächst. Siehe dazu III, 2.5.

⁴⁶ Für die Wichtigkeit der polaren Doppelung von Reden vgl. auch: Eurip. *Suppl.* 486–493; *Phoen.* 559 f.; beispielhaft der Rede-Agon Aristoph. *Nub.* 883–1104.

⁴⁷ Eine ähnliche Stelle bei Pindar weist einen charakteristischen Unterschied auf (*Pyth.* 10,67 f.): πειρώντι δὲ καὶ χρυσὸς ἐν βασάνῳ πρέπει καὶ νόος ὀρθός. Hier ist nicht anderes Gold das Maß der Bewährung, sondern der immer gleiche *βάσανος*, der Prüfstein.

⁴⁸ Vgl. die Darstellung des Sinnes sophistischer Redekämpfe bei A. T. Cole [Relativism], bes. S. 33–35.

⁴⁹ Diese These wird ausführlich erörtert in III, 2.3.

⁵⁰ Zu diesem Themenkreis mit dem Zentrum »Gorgias« haben die Untersuchun-

IV. RÄSONNEMENT UND REFLEXION ZUM VERHÄLTNIS VON SOPHISTIK UND PHILOSOPHIE

1. Charakterisierung der generellen Form sophistischen Denkens

So weitläufig die Rekonstruktionen der zurückliegenden drei Kapitel auch erscheinen mögen, sie weisen doch sämtlich auf eine einzige Kategorie, in deren Licht die Sophistik eine einheitliche Gestalt erhält. Diese Kategorie soll im folgenden entwickelt und mit ihrer Hilfe sophistisches Denken noch einmal ganz generell beschrieben werden. Freilich wird sich eine thematische Einheit sophistischen Denkens nicht finden lassen; in dieser Hinsicht bleibt die Heterogenität der vorangehenden Kapitel unwidersprochen bestehen. Einheit wird vielmehr sichtbar in einem durchgängigen *Modus* des Denkens, in dem sich sophistisches Rasonieren seine thematischen Bereiche erschließt; diese modale Kategorie verleiht der Sophistik ein einheitliches Gepräge.

1.1. Das System der konkurrierenden Bestimmungen

In derselben Weise, wie sich die Sophisten untereinander ihre Kompetenz und ihren Ruf streitig machten, richteten sie sich auch gegen alle anderen Konkurrenten, sofern diese sich anheischig machten, auf dem von den Sophisten okkupierten Tätigkeitsfeld Geltung weiter zu beanspruchen oder beanspruchen zu wollen. Zu erinnern ist hier an die sophistische Agitation gegen die Medizin und gegen Fachleute in speziellen Technai und enzyklischen Disziplinen.

Solches ›Streitmachen‹ ist aber nicht nur ein beiläufiges Merkmal sophistischen Geschäftsgebarens, sondern erweist sich als so zentral für die Art der Sophisten im allgemeinen, daß das ›Bestreiten‹ als Fundament der Technik und Logik ihres Argumentierens betrachtet werden muß. Man glaube dabei nicht, der Sophist à la Protagoras gebe sich damit zufrieden, daß zwei gegensätzliche ›Logoi‹ zur gleichen Angelegenheit stark zu machen möglich ist (soweit Fr. 80 B 6 a von Protagoras); dies ist für einen Sophisten noch keineswegs Anlaß zu sozusagen rein logischem Genuß, sondern nun beginnt erst der Agon, *welcher* der beiden Logoi sich wohl als der stärkere werde durchsetzen können; ein Sieg hierin mag dann erst eine allerdings bedeutend weniger theoretische Genugtuung gewährt haben (vgl. Prot. 80 B 6 b).

Doch das Schema des ›Bestreitens‹ erstreckt sich sogar über mehr als nur diese eine, die argumentative Region sophistischen Denkens; es ist vielmehr Methode sophistischen Rasonnements auf allen Gebieten und in allen Fragen: Sophistischen Augen erscheint die Welt beschreibbar als ein System *konkurrierender Bestimmungen*. Konkurrierende Bestimmungen verkehren

auf *einer* Ebene der Auseinandersetzung, auf der sie – im *Kontakt* miteinander – ihre Anteile an der Bestimmung dieses Feldes durch Verdrängung und Durchdringung aushandeln.¹

Diesem Weltbild des *Austrags* sich kontaktierender Bestimmungen – Austrag sowohl in Form der Mischung als auch in Form des Agons, die wechselweise nur Kehrseiten sind voneinander – dieser Anschauung steht gegenüber das Bild der Welt als dimensional überlagertes *Verhältnis*, ein System *ergänzender Bestimmung* eines konkreten Feldes, in welchem die Bestimmungen nicht kraft des Kontaktes ihre Anteile ausmitteln, sondern wo sie es von verschiedenen Ebenen aus in *Rücksicht* aufeinander strukturieren.

1.2. Die kontextuelle Konstitution des Bestimmten

Indem die sophistische Form zu denken der ersten Weise der Betrachtung des Konkreten folgt, ist sie noch ganz im Horizont allgemein vorsokratischen Denkens zu verstehen. Solches Denken läßt sich charakterisieren als allseitige Unfähigkeit, stabile Verhältnisbestimmungen gedanklich zu etablieren. Unter diesem Mangel ist näher zu verstehen, daß das, *was* sich verhalten soll, erst *in* dem je gegebenen Verhältniskontext seine Bestimmung erhält, und also die zwei Seiten, welche durch ihre Beziehung ein solches Verhältnis konstituieren, nicht schon vorab und außerhalb dieser Beziehung *an und für sich* bestimmt sind. Jene zweite Form, die Bestimmung von Verhältnissen durch kontextunabhängige Parameter, ließe sich gut als *prinzipielle Konstitution* von Verhältnissen bezeichnen. Für die hier zur Diskussion stehende Betrachtung der Welt als Austrag dagegen setzen sich die Seiten eines Verhältnisses erst *aus* dem Ort ihres Beisammenseins auseinander. Eine derartige Sichtweise ist deshalb nicht unrichtig benannt als *kontextuelle Konstitution* von Verhältnissen.

Schon an dieser Stelle ist wohl für manchen deutlich abzusehen, auf wen die hier vorgenommene Polarisierung zweier Denkweisen auf der den Sophisten entgegengesetzten Seite zielt: auf Platon. Denn Platon ist gewissermaßen der Erfinder dessen, was »an und für sich« bestimmt ist, und damit Erfinder auch der prinzipiellen, d. h. kontextunabhängigen Konstitution von dem, was sich in der Welt zueinander verhält.

Im Lichte der so gefaßten generellen Charakterisierung sophistischen Denkens lassen sich alle Resultate sophistischer Überlegungen in den Bereichen, die hier untersucht wurden, kurz und prägnant darstellen:

So ist es etwa typisch für diese Denkweise, daß der Logos nicht die Realität darstellt, was einer Abbildung von Realität auf einer anderen Ebene

¹ Vgl. Kap. III, 3.1. u. a.

gleichkäme, sondern mit je gegebenen Tatbeständen (den Erga) auf ein und demselben Felde der Realität konkurriert.²

Ebensowenig ist Wahrheit ein im vorhinein angebbares Verhältnis zwischen diesen beiden Ebenen der ›Tatbestände‹ und ›Aussagen‹, sondern von Fall zu Fall sich ausmittelndes Ergebnis der Konkurrenz. Wahrheit kann dergestalt auch nicht Maßgabe hinter dem Logos, logisches Urbild sein, sondern sie ist die Durchsetzungskraft in ihm selbst.³

Überhaupt gilt die Maßstäblichkeit all dessen, was als Maß fungieren soll, nicht unabhängig vom konkreten Prozeß der Messung: erst im Fluß der Phänomene wird der Mensch jeweils zu ihrem Maße; erst im Agon setzt das, was sich bewährt, Maßstäbe.⁴

Mensch und Dinge sind viertens nicht selbständig begründete Pole eines Beziehungsverhältnisses, sondern beide setzen sich erst aus dieser Bezogenheit als bestimmte auseinander.⁵

Folglich kann auch die menschliche Handlung nichts sein, was in einem unabhängigen Gegenüber zur Welt seinen Anfang nimmt; vielmehr beginnt sie aus einer Konfiguration des Laufes der Dinge selbst: dem Kairos. Der Mensch setzt dieses Gebot nur in die Tat um.⁶

Was der Mensch vermag, seine Techne, ist kein auf ein festes Ziel hin orientiertes, rationales Gerüst, das auch unabhängig von der Ausübung dieser Tätigkeit vergegenwärtigt werden kann, sondern diese Techne besteht nur in und durch die Ausübung der Tätigkeit selbst.⁷

Behauptet die Techne, wie bei den Sophisten, zwar die Universalität ihrer Zuständigkeit, so gelingt es ihr doch nicht, sich gegenüber den besonderen Technai auf eine Metaebene zu erheben; vielmehr glaubt dieser universelle Anspruch mit jeglicher Besonderheit konkurrieren zu müssen.⁸

Schließlich ist Erziehung für sophistisches Verständnis kein Überbau zur Natur des Zöglings, sie ist nicht Aneignung eines zum Subjekt der Erziehung distanten Vermögens, sondern Erziehung ist unmittelbare Prägung ihres Subjekts.⁹

1.3. Definition der sophistischen Denkweise: praktisches Denken

Alle diese – weil in einer unmittelbaren Konfrontation bestehend eigentlich verhältnislosen – Verhältnisse sind deshalb in der besagten Weise organisiert,

² Vgl. Kap. I und Kap. III, 2.3.

³ Vgl. Kap. I, 1.4. und 5. und 6.

⁴ Vgl. Kap. II und Kap. I, 1.4.

⁵ Vgl. Kap. II.

⁶ Vgl. Kap. III, 2.1.; 2.; 4. und III, 3.1.

⁷ Vgl. Kap. III, 4.

⁸ Vgl. Kap. III, 4.1.–3.

⁹ Vgl. Kap. III, 5.

weil was sich verhält nicht durch verhältnisexterne Faktoren bestimmt ist, sondern nur kontextuell: *in* diesem Verhältnis. Ganz im Gegenteil, alles was man sonst gerne als autonomen Fixpunkt heranzöge: Zielvorgaben, Organisationsprinzipien, Maßstäbe, Kontrollinstanzen, all dies ist hier ein Opfer verhältnismäßiger Umstände, mithin nicht *fix*, sondern in Mitleidenschaft gezogen. Was bisher gesagt wurde, läßt sich somit auf die kurze Form bringen, daß diejenigen Instanzen, die eine Situation kontrollieren und definieren, selbst *disponibel* sind in der und durch die Situation. Am deutlichsten zeigte sich dieser grundlegende Zug sophistischen Denkens am homo-mensura-Satz des Protagoras.

Macht sich dieser Zug bemerkbar in allen Verhältnissen, die durch solches Denken bedacht werden, so gilt Gleiches darüber hinaus auch noch für das Verhältnis dieses Denkens selbst zu seinem Gegenstande: Solches Denken denkt nicht *über* die Situationen aus einer situationsunabhängigen Position heraus, sondern *in* den Situationen, es bezieht die Umstände unmittelbar auf sich und ist durch sie disponibel; Denken dieser Art ist verstrickt in die Situationen, die es bedenkt.

Der herausgearbeitete Grundzug sophistischen Denkens soll in der vorliegenden Untersuchung das Definiens für diese Denkweise überhaupt abgeben. Zuvor aber muß noch eine Klassifikation eingeführt werden, die das Gesagte deutlicher macht: Sophistisches Denken, wie es hier definiert werden wird, ähnelt seiner inneren Struktur nach dem aristotelischen Begriff der ›Praxis‹. Praxis zusammen mit andererseits Poiesis bilden dabei die beiden Formen menschlicher Tätigkeit. Tätigkeit überhaupt aber ist für Aristoteles bestimmt aus ihrem ›Woraufhin‹, ihrem Bezug hin auf ein ›Umwillen‹ und Ziel. Hierbei nun hält Aristoteles zwei Weisen des Bezugs auseinander, denen gemäß auch Praxis auf der einen gegenüber Poiesis auf der anderen Seite zu unterscheiden sind¹⁰:

Ein Tun ist nämlich entweder auf sein Ziel so bezogen, daß es dies *in* seinem Verlauf stets schon erreicht hat; in diesem Modus ist das Tun selbst bereits Ziel, und solches Tun nennt Aristoteles ›Praxis‹. Im anderen Fall besteht die Beziehung darin, daß ein Tun, während es abläuft, sein Ziel stets noch *vor* sich hat; solange das Tun darauf zu läuft, hat es sein Ziel nicht in sich, sondern in einem *anderen*, dem zu erbringenden Ergon. Hat es sein Ziel erreicht, kommt das Tun in ihm zum Erliegen. Tätigkeiten dieser letzteren Art nennt Aristoteles ›Poiesis‹.¹¹ Liegt ein poietisches Tun vor, ist das Ziel demnach ein der Tätigkeit externer Faktor, der als Organisationsprinzip des

¹⁰ Diese Unterscheidung findet sich am ausführlichsten bei Aristoteles, *Magn. Mor.* 1197 a 3–12; vgl. *Eth. Nicom.* 1140 b 6 f. sowie *Pol.* 1254 a 1–7. Das ontologische Rückgrat dieser Unterscheidung: Arist. *Met.* 1050 a 8 – b 1. Den Ansichten *Th. Eberts* zu diesem Thema schließe ich mich nicht an.

¹¹ Als Beispiele können dienen: Tanzen für Praxis und Zimmern für Poiesis.

gesamten Tuns fungiert;¹² in der Praxis dagegen ist das Ziel der Tätigkeit intern: Modifikationen der Tätigkeit sind zugleich Modifikationen ihres Ziels.

In Anlehnung an diese aristotelische Unterscheidung soll die sophistische Denkweise als *praktisches Denken* klassifiziert und in einen Kontrast¹³ zur platonischen Denkweise als *poietischem Denken* gestellt werden. Dabei wird folgendermaßen definiert:

Poietisches Denken extrapoliert aus jedem Prozeß, den es zu erfassen sucht, einen Blickpunkt, der dem ganzen Vorgang äußerlich bleibt oder dessen Ende ist. In dieser Trennung von beliebigem Standpunkt innerhalb eines Geschehens und Blickpunkt seines gesamten Verlaufs steht das Geschehen unter einer Kontrolle, deren Instanz durch es selbst nicht in Mitleidenschaft gezogen wird. Der Abstand, den eine solche kontrollierende Instanz in diesem Denkschema stets behält, ist Grundbedingung dafür, daß ein Vorgang in geschehensunabhängigen Termen beschrieben und so überhaupt als begriffliches Verhältnis aufgefaßt werden kann.

Praktisches Denken beruft sich in Ansehung beliebiger Geschehnisse nicht auf einen externen Fluchtpunkt seines Verlaufs. Die Orientierung eines Geschehens konstituiert und wandelt sich mit seinem Ablauf selbst. So aufgefaßt ist ein Geschehen nicht auf begrifflich scharfe Verhältnisse abbildbar; vielmehr sind alle es kontrollierenden Instanzen in das Geschehen involviert und also permanent in Modifikation begriffen. Alle, d. h. ebenso und insbesondere das praktische Denken selbst: es reflektiert nicht *über* (den) Geschehnisse(n), sondern *räsoniert in* ihnen und ist in dieser Teilnahme den Wandlungen der Orientierung ebenso ausgesetzt.

Der Ausdruck ›praktisches Denken‹ ist nicht nur aufgrund der strukturellen Verwandtschaft zum aristotelischen Begriff der Praxis gewählt worden, sondern auch deshalb, weil diese Strukturierung nach der hier gegebenen Definition ein Moment enthält, das wir auch heute ohne weiteres als Charakteristikum einer betont praktischen Haltung bezeichnen würden¹⁴: Daß ein so Denkender alles nur insoweit zur Kenntnis nimmt als es ihn selbst und seine jeweilige persönliche Situation betrifft; er beschäftigt sich mit nichts,

¹² Vgl. Kap. III, 4.4.

¹³ Es scheint mir sehr bemerkenswert, daß der Ansatz zu einer derartigen Abgrenzung der hier verhandelten Denkweise bereits aus sophistisch beeinflussten Kreisen selbst zu gewinnen ist: Isokrates äußert sich in seiner Schrift gegen die Sophisten auf folgende Weise (*adv. soph.* [= 13], 12): θαυμάζω δ' ὅταν ἴδω τούτους μαθητῶν ἀξιουμένους, οἱ ποιητικοῦ πράγματος τεταγμένην τέχνην παράδειγμα φέροντες λελήθασιν σφᾶς αὐτούς – »Ich wundere mich, wenn ich diejenigen geschätzt sehe von ihren Schülern, die sich selbst vergessen, indem sie als Beispiel (für ihre Kunst) die durchorganisierte Techne einer poietischen Angelegenheit nehmen.« Er will sich damit dagegen verwahren, die Rhetorik als ›Buchstabenwissenschaft‹ anzusehen.

¹⁴ In etwas speziellerer Weise gilt dieser Zug *Michael Oakeshot*, den man als modernen Theoretiker der Praxis ansehen kann, als Definiens praktischen Denkens. Siehe *ders.*, S. 158.