

## Bios philosophikos

### Soziale Bedingungen und institutionelle Voraussetzungen des Philosophierens in klassischer und hellenistischer Zeit

Peter Scholz, Frankfurt am Main

Im vorliegenden Beitrag soll die Entwicklung der äußeren Bedingungen und institutionellen Voraussetzungen des Philosophierens, jedoch vor allem der historische Wandel des öffentlichen Ansehens des Philosophen und seiner Betätigung grob umrissen werden. Dabei wende ich mich ausdrücklich gegen Versuche in der modernen Forschung, die Verbindung zwischen Philosophen und Politikern beziehungsweise zwischen Philosophie und Polis eng zu führen. Ausgangspunkt und leitendes Interesse vieler Untersuchungen, die das Verhältnis von Philosophie und Politik erörtern, ist die große politische Relevanz philosophischer Theorie. Von dieser Warte aus gesehen stellt sich das große öffentliche Ansehen der Philosophen seit Gründung der Akademie als eine ausgemachte Sache dar, die politische Wirksamkeit philosophischer Einsichten wird zu einer Selbstverständlichkeit<sup>1</sup>. Demgegenüber möchte ich vor allem die ideelle wie praktische Autonomie der philosophischen Lebensform betonen und im Folgenden die verschiedenen Ent-

1 Siehe meine Kritik an den neueren Untersuchungen zu dieser Thematik, die, wenn sie nicht bereits *a priori* von engen Verbindungen und Wechselwirkungen zwischen Philosophie und Politik ausgehen – etwa in den Arbeiten von Wörle 1981, Vatai 1984, Sonnabend 1996 – so doch zumindest solche suggerieren, die hellenistische Philosophie als statische Größe behandeln und nicht hinreichend zwischen den einzelnen inneren und äußeren Entwicklungsstufen der Institutionalisierung und Etablierung der Philosophenschulen als Bildungsinstitutionen differenzieren (z.B. Habicht 1994): Scholz 1998, 5–7. Zu Recht beurteilt das politische Wirken der Schüler Platons weitaus zurückhaltender als die eben genannten: Trampedach 1994. Die Teilnahme von Philosophen an städtischen Gesandtschaften, wie sie etwa für Xenokrates, Chamaileon, Krates von Athen, Arkesilaos und Menedemos bezeugt sind, begründete jedoch für sich genommen noch kein hohes öffentliches Ansehen: Ein gelegentliches politisches Engagement mochte zwar gewiss das Prestige der Philosophen erhöhen, jedoch bedeutete dies noch keine generelle Aufwertung und Anerkennung der philosophischen Lebensform durch die politische Gemeinschaft. Die Philosophie vermochte sich erst ab der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. – und hierbei in langsamen Schritten – als anerkanntes Bildungsfach zu etablieren. Bis dahin blieben ihre Vertreter in Athen weitgehend Außenseiter; vgl. meine zusammenfassenden Überlegungen (Scholz 1998, 361–375) gegen Ferguson 1911, 105; Christes 1975, 62; Lynch 1972, 129; Habicht 1994, 232.

wicklungsstufen im Sinne einer Sozialgeschichte der klassischen und hellenistischen Philosophie skizzieren.

Die Skizze gliedert sich in vier Teile: Nach einigen einleitenden Bemerkungen zur Entstehung der griechischen Kultur des Debattierens und Argumentierens erörtere ich die praktische und institutionelle Ausbildung der philosophischen Lebensform und deren Folgen. Im dritten Teil beschreibe ich das 3. Jahrhundert v. Chr. als eine Phase der sich schrittweise vollziehenden Etablierung philosophischer Betätigung und Wissensformen und gebe schließlich im vierten einen kurzen Ausblick auf die Periode des 2. und 1. Jahrhundert v. Chr., in der philosophisches Wissen zum unverzichtbaren Bestandteil hellenistischer Bildung (*παιδεία*) wurde.

## 1. Die Entstehung der athenischen Argumentationskultur im 5. Jahrhundert v. Chr.

Es besteht Einigkeit darüber, dass die Entstehung der griechischen Argumentationskultur, zu der die Ausbildung der professionellen Rhetorik und die Neuausrichtung der Philosophie auf die Bereiche von Ethik und Politik gehören, auf die durch die demokratischen Verfassungen neu geschaffenen Rahmenbedingungen des politischen Handelns zurückzuführen ist<sup>2</sup>. In diesem Zusammenhang ist vor allem an die besonderen Bedingungen des öffentlichen Argumentierens beziehungsweise Debattierens vor Gericht und in den politischen Versammlungen zu erinnern<sup>3</sup>. Hierzu liegen Untersuchungen in hinreichender Zahl und analytischer Tiefe vor, so dass an dieser Stelle nicht erneut darauf eingegangen werden muss.

Das »Philosophieren« als solches, verstanden als die kritisch-autonome Reflexion über Tradition und Transzendenz, war natürlich schon längst »erfunden«, denn von jeher fehlte es den griechischen Städten an staatlichen und religiösen Autoritäten und Institutionen, die stark genug gewesen wären, dauerhaft die partikularen Interessen und Deutungsansprüche zu integrieren und den Eigenwillen Einzelner an sich zu binden. Dieser Mangel an institutioneller und personeller staatlicher und religiöser Kontrolle des Einzelnen war zugleich die Bedingung dafür, dass Adlige in verschiedenen Städten der griechischen Welt damit begannen, eigene Deutungen zu formulieren und zu propagieren. Bekanntermaßen traten vor allem im reichen Ionien diese Naturphilosophen hervor. Kennzeichnend für sie war, dass sie in der Regel ortsansässig waren und über ein Vermögen verfügten, das es ihnen erlaubte, ihren »philosophischen« Neigungen gleichsam nebenbei nachzugehen. Sie waren im Gegensatz zu der Gruppe wandernder »Geistesarbeiter« wie Rhapsoden, Dichtern<sup>4</sup> und Ärzten<sup>5</sup> nicht darauf angewiesen,

2 Zum Zusammenhang der Etablierung demokratischer Herrschaften und dem Auftreten von Redelehrern grundlegend: Martin 1976, bes. 157 f.; Lloyd 1987, 78–83.

3 Vgl. etwa Yunis 1998, 229–231.

4 Gomperz 1922, 331 f. Anschauliche Beispiele aus späterer Zeit bieten etwa: Ziebarth 1914, 122 f.; Guarducci 1927/29. Weitere Hinweise bei: Scholz 2004a, 128 Anm. 28.

5 Wandernde Ärzte sind schon bei Homer, *Odyssee*, 17, 384 bezeugt. Die Asklepiaden von Kos waren Wanderärzte, die ihre Künste gegen Entgelt ausübten und darin einführten. Siehe hierzu allgemein: Krug 1993, 190 ff.; Stückelberger 1988, 39 f.; vgl. auch Sherwin-White 1978, 264.

überhaupt ein Publikum zu haben. Ein solches stand ihnen natürlich jederzeit durch das Institut des Symposions zur Verfügung, das den zentralen Rahmen und Raum für die adlige Kommunikation, Sozialisation und Selbstdarstellung abgab<sup>6</sup>. Die Zahl der Zuhörer wie auch die Fernwirkung blieb freilich gering<sup>7</sup>.

Mit der Etablierung demokratischer Verfassungen in mehreren großen Städten der griechischen Welt (Syrakus, Athen) und der damit verbundenen Praxis des öffentlichen Debattierens war eine neue Situation eingetreten: Für jeden, der die Geschicke der Stadt gestalten wollte, wurde es notwendig, dies mittels überlegener Argumentationskraft (*πειθω*) und militärischer wie politischer Sachkompetenz und Klugheit (*σοφία*) zu tun. Zugleich wurde dadurch zwangsläufig das Selbstverständnis der politischen und sozialen Eliten entscheidend geprägt. Die intellektuelle Leistungsfähigkeit und die Teilhabe an zeitgenössischen »müßigen« Diskussionen wurden zu einem wesentlichen Kriterium für die Zugehörigkeit zu den »Guten« oder »Schlechten« (der bekannte Gegensatz zwischen *χρηστοί*, *ἀγαθοί* und *κακοί*, *πονηροί*). Aus der intellektuellen Überlegenheit wurde zugleich eine soziale Vorrangstellung abgeleitet. Insbesondere Männer oligarchischer Gesinnung, die aufgrund ihrer Herkunft in der Argumentation und im systematischen Denken geschult waren, grenzten sich von einer aus ihrer Sicht gedankenlosen, unverständigen, von Affekten geleiteten Menge ab. Der Weisheit, Bildung, Philosophie, Kenntnis oder Vielwisserei (*σοφία*, *παιδεία*, *φιλοσοφία*, *γνώμη* oder *πολυμαθία*) der Elite wurde gerne die Unwissenheit und Unvernunft (*ἀμαθία* und *ἀλογία*) des Volkes entgegengesetzt, wie dies anschaulich die um 425 v. Chr. entstandene anonyme Schrift »Über den Staat der Athener« illustriert.

Doch wer befriedigte diese neuen intellektuellen Bedürfnisse der städtischen Eliten? Es war keine einheitliche Gruppe, auch gab es zunächst keine einheitliche Bezeichnung für diese Lehrer ganz unterschiedlicher Wissensformen und -inhalte. Die einen nannten sich »Sophisten«, andere »Philosophen«, die Öffentlichkeit fühlte sich offenkundig (noch) nicht veranlasst, die beiden Gruppen auseinanderzuhalten, wie etwa die »Wolken« des Aristophanes belegen<sup>8</sup>. Allerdings scheint seit der Mitte des 5. Jahrhunderts nicht der Philosoph, sondern der Sophist die gebräuchlichere Bezeichnung gewesen zu sein. Der schwierigen Überlieferungslage lässt sich immerhin entnehmen, dass es zumindest zwei Grundtypen von Sophisten gab: Zum einen die *vor Ort wirkenden* Redelehrer, Männer wie beispielsweise der Vater Antiphons, Polykrates von Athen oder der berühmte Isokrates, die ihre vornehmen und reichen Schüler in die Kunst der Rede einführten und eher spezielle Fachlehrer im Rahmen einer gehobenen Bürgers-Erziehung waren, zum anderen die großen und kleinen *wandernden* Sophisten (Protagoras von Abdera, Gorgias von Leontinoi, Polos von Akragas, Thrasymachos von Chalcedon, Prodikos von Keos, Hippias von Elis, Euenos von Paros), die in der gesam-

6 Siehe Näheres bei: Stein-Hölkeskamp 1989; Murray 1990.

7 Zu den verschiedenen Gründen für die Ausbildung einer autonomen Intelligenz in Griechenland: Lloyd 1970, 1–15; Lloyd 1991, 128–140, vgl. Meier 1989, 89–127.

8 Zur Problematik der begrifflichen Abgrenzung: Stanton 1973, 350–364.

ten griechischen Welt umherreisten<sup>9</sup>. Ihre Profession brachte es mit sich, dass sie einerseits gerne ihr oft enzyklopädisches Wissen und ihre intellektuellen Fähigkeiten zur Schau stellten und darin sogar häufig in einen regelrechten Wettbewerb mit anderen Sophisten eintraten und andererseits das Ideal des guten Redens (*εὖ λέγειν*) propagierten und sich die Vermittlung entsprechender Techniken teuer entgelten ließen<sup>10</sup>.

Das intellektuelle Virtuositentum der großen »Star-Sophisten« beziehungsweise ihr Hang zu bisweilen maßloser Selbstdarstellung brachte es zwangsläufig mit sich, dass diese auf inhaltlicher Ebene durchaus auf philosophische Felder vordrangen, ohne sich jedoch dauerhaft darin zu vertiefen<sup>11</sup>. Vom ganzen Habitus her waren die berühmten Sophisten weder Fachlehrer noch Fachgelehrte, vielmehr intellektuelle Techniten, die gewandt und weltmännisch auftraten und daher durchaus dazu bereit waren, auch politische Missionen zu übernehmen. Grundsätzlich jedoch agierten sie weitgehend unabhängig, waren sie ruhe-, ziel- und ortlos und nicht wirklich an eine kleinere oder größere politische Gemeinschaft gebunden, so dass die Bürger aller griechischen Städte ihr potentielles Publikum darstellten. Entsprechend verkörperten sie und traten auch tatsächlich als unabhängige Freigeister und Abenteurer, als Hasardeure und Avantgarde des Geistes auf, die nach Ruhm und Reichtum durch ihre intellektuelle Belehrung strebten<sup>12</sup>. Es verwundert nicht, dass, sofern sie sich in der Stadt aufhielten, die athenische *jeunesse dorée* ihnen in Scharen zuströmte<sup>13</sup>.

Der große Erfolg der Sophisten blieb bekanntlich nicht ohne Rückwirkung auf das »Philosophieren«, das bis dahin vornehmlich in der exklusiven Sphäre aristo-

9 Siehe hierzu allgemein: Poulakos 1995, 11–52; Müller 1994, 47–57; Romilly 1988, 24–26; Kerferd 1991, 15–23; Adkins 1973; Morrison 1941. Speziell zu den ersten rhetorischen Lehrbüchern: Cole 1991, 71–94.

10 Platon setzt ganz selbstverständlich voraus, dass sich Hippokrates die Weitergabe seines Wissens entlohnen lässt: Plat. *Prot.* 311bc. Zur Bezahlung siehe umfassend: Blank 1985; vgl. jetzt auch Schlange-Schöningh 2002.

11 Zur Kritik der althergebrachten *vômoi* und Umdeutung des Begriffs: Hoffmann 1997); vgl. neuerdings auch Scholten 2003.

12 Es ist vielsagend, dass Gorgias das eigene Bildnis, von Gold verkleidet, in Delphi aus eigener Initiative weihte, um den eigenen Ruhm zu verewigen, und dass sich seine Schüler nicht dazu entschlossen, ihm zu Ehren eine Statue zu stiften – hierfür waren offenkundig die emotionalen Bindungen an den großen intellektuellen Virtuosen zu gering. Demgegenüber pflegte Gorgias' Schüler Isokrates weitaus engere Kontakte zu seinen (ehemaligen) Schülern. Nicht von ungefähr erhielt er deshalb auch öffentliche Ehren in Athen. Damit stellt er eine neue und erfolgreiche Variante des Sophistentums dar: aufgrund seiner Sesshaftigkeit, seiner Spezialisierung und seiner freundschaftlichen Beziehungen zu einem Teil seiner Schüler.

13 Siehe hier nur das Beispiel des Isokrates, der bereits als Kind Prodikos, Gorgias, Teisias und Theramenes, den Rhetor, hörte. Er selbst avancierte zum großen Erzieher Griechenlands, aus dessen Schule »wie aus einem trojanischen Pferd« viele Literaten und Redner hervorgingen (Cicero, *De oratore* 2, 94). Stolz verweist er auf diejenigen unter seinen etwa 100 Schülern, die von der athenischen Bürgerschaft goldene Kränze aufgrund ihrer außerordentlichen Verdienste um die Stadt erhalten hatten (Isokrates, *Antid.* 87 f.): Eunomos, Lysitheides, Kallippos, Oneter, Antikles, Philonides, Charmantides, Timotheos, Hypereides, Isaios und Lykurgos.

kratischer Lebensformen kultiviert worden war. Von den Sophisten wurde es gewissermaßen an das Licht der Öffentlichkeit gezerzt und allgemein zur Debatte gestellt. Die nun allorts auftretenden professionellen Vermittler intellektueller Bildung unterzogen die argumentativen Grundlagen des traditionellen Philosophierens einer ebenso intensiven wie fundamentalen Kritik, was in eine lange theoretische Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Rhetorik mündete<sup>14</sup>. Zu Beginn werden dies sicherlich nur die prominenten Vertreter getan haben, später, an der Wende zum 4. Jahrhundert, war es geradezu Mode geworden, die Argumentation bekannter philosophischer Theoreme auseinanderzunehmen. Es dürfte kein Zufall sein, dass gerade dort, wo die Herrschaft des Demos am radikalsten umgesetzt wurde, nämlich in Athen, die Auseinandersetzung zwischen Philosophen und Sophisten um Moral und Erkenntnis am nachdrücklichsten geführt wurde<sup>15</sup>.

Historisch glaubwürdige Zeugnisse, die darüber Auskunft geben, in welcher Weise die gewöhnlichen Sophisten in den Städten auftraten und ihr Wissen an den Mann zu bringen suchten, gibt es nur sehr wenige. Einen instruktiven Einblick in die damaligen Verhältnisse, wie nämlich verschiedene Sophisten regelrecht in einen intellektuellen Wettstreit traten und »um den Sieg« beim Publikum kämpften<sup>16</sup>, gewährt der um 410/400 v. Chr. entstandene Traktat »Über die Natur des Menschen«. Zu Beginn dieser Schrift des hippokratischen Corpus<sup>17</sup> heißt es:

»Wer gewohnt ist, verschiedene Leute Reden über die menschliche Natur halten zu hören, die weit über den medizinischen Bereich hinausgehen, der wird nichts davon haben, diese Rede zu hören. [...] Am besten kann das derjenige erkennen, der ihnen beiwohnt, wenn sie gegeneinander Reden halten (ἀντιλέγειν)<sup>18</sup>: Wenn nämlich dieselben Männer vor denselben Zuhörern gegeneinander Reden halten, trägt niemals derselbe dreimal in Folge den Sieg in der Rede davon, sondern bald behält der eine, bald der andere die Oberhand, und dann

14 Siehe hierzu immer noch das grundlegende Werk von: Gomperz 1912. Zur Auseinandersetzung des Isokrates mit den Philosophen: Eucken 1983.

15 Allgemein hierzu: Romilly 1988; Kerferd 1991; Capizzi 1990. Zu der Fernwirkung sophistischer Gedanken und Diskussionen siehe beispielhaft: Dihle 1962; Pasorek 1967.

16 Siehe hierzu besonders: Froleys 1972, 264–294. Künstlerische Nachahmungen solcher Rededuellen finden sich in den Tragödien, siehe beispielsweise: Sophokles, *Aias*, 1047 ff.; Sophokles, *Philoktetes* 1222 ff.

17 Die Abhandlung stammt vermutlich von Polybos, Schulnachfolger und Schwiegersohn des Hippokrates: Grensemann 1968. Bei den im Zitat erwähnten Gegnern handelt es sich nicht etwa um ionische Naturphilosophen des 6. Jahrhunderts v. Chr., sondern um zeitgenössische Gegner, Naturforscher sophistischer Prägung wie Diogenes von Apollonia und Hippon aus Samos, die alte kosmologische Theorien durch Übertragung auf biologisch-medizinische Phänomene wiederzubeleben suchten. Zum Verhältnis der hippokratischen Schriften zur Sophistik und Philosophie siehe z.B.: Althoff 1993.

18 Polybos unterscheidet zwischen dem Lehrvortrag eines Einzelnen, der seine Thesen vor einer größeren Öffentlichkeit alleine vorträgt und einem Streitgespräch, einem öffentlichen Reduell mehrerer Redner, unter denen das Volk den ihm als besten erscheinenden Redner durch bloßen Zuruf oder Applaus bestimmt: Lloyd 1987, 94 f.; 118–120; Thomas 2000, bes. Kapitel 8; Thomas 1993, 228–230. Nicht zufällig wird der Begriff des »gegenseinander Redens« (ἀντιλέγειν) von Autoren der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr., also etwa von Herodot, Aristophanes, Thukydides, Xenophon, die allesamt eine mehr oder weniger sophistische Ausbildung durchlaufen hatten, häufig gebraucht.

wieder der, dem es am besten gelingt, einschmeichelnde Worte vor der Menge zu finden. Dabei wäre es doch nur recht und billig, dass derjenige, der behauptet, dass er die richtige Kenntnis der Dinge besitze, seine These immer siegreich durchsetzen kann, wenn er das Seiende genau kennt und richtig aufzeigt.<sup>19</sup>

Ein weiterer Beleg dafür, dass die Unterscheidung zwischen einem »Sophisten«, der die Kunst der Rede zum Zweck seines Lebensunterhalts lehrt, und einem »Philosophen«, der unentgeltlich und frei von allen äußeren Zwecken im platonischen Sinne nach Wahrheit und Erkenntnis sucht, gegen Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. noch keineswegs geläufig war<sup>20</sup>, findet sich in der *Helena-Rede* des Gorgias. In der betreffenden Passage unterscheidet der große Sophist zwischen drei Personengruppen, die jeweils unterschiedliche Arten der *argumentierenden Rede* hervorgebracht hätten: die Himmelskundigen mit ihren aus mathematischen Prinzipien gewonnenen Vorstellungen über die Bahnen der Sterne (*μετεωρολόγων λόγοι*), die Rhetoren und Politiker mit ihren Rededuellen (*λόγων ἀγῶνες*) vor den politischen Gremien der Stadt, und schließlich die »Philosophen«, die im öffentlichen Austausch der Argumente nicht zuletzt auch ihre unterschiedliche »Wendigkeit des Intellekts« (*γνώμης τάχος*) unter Beweis stellen.<sup>21</sup> Bei den letzteren spricht Gorgias von »Wortgefechten« (*φιλοσόφων λόγων ἀμίλλαι*). Als typisch für das öffentliche Auftretens dieser »Philosophen« sieht er demnach nicht die philosophische Erörterung, sondern das Streitgespräch mit anderen »Philosophen« an. Es fällt schwer, diese »Wortgefechte« auf philosophische Streitgespräche in kleinen Zirkeln zu beziehen. Es erscheint weitaus plausibler, diese vielmehr als sophistische Schauwettkämpfe zu deuten, in denen mehrere gelehrte Meister des Wissens und der Worte vor einem größeren Publikum in den städtischen Gymnasien oder sogar auf den Marktplätzen über einzelne Gegenstände ihrer Profession oder über beliebige andere Themen debattierten<sup>22</sup> – ganz in der Art, wie es in der eben vorgestellten Passage aus dem *Corpus Hippocraticum* zum Ausdruck kam<sup>23</sup>.

19 Hippokrates, *De natura hominis*, 1, 1.3: ὅστις μὲν οὖν εἴωθεν ἀκούειν λεγόντων ἀμφὶ τῆς φύσεως τῆς ἀνθρωπείης προσωτέρω ἢ ὅσον αὐτῆς ἐς ἱητρικὴν ἀφήκει, τοῦτω μὲν οὐκ ἐπιτηδεῖος ὁδὲ ὁ λόγος ἀκούειν [...] (3) γνοίη δ' ἂν τῷδε τις μάλιστα παραγενόμενος αὐτοῖσιν ἀντιλέγουσιν· πρὸς γὰρ ἀλλήλους ἀντιλέγοντες οἱ αὐτοὶ ἄνδρες τῶν αὐτῶν ἐναντίον ἀκροατέων οὐδέποτε τρις ἐφεξῆς ὁ αὐτὸς περιγίνεται ἐν τῷ λόγῳ, ἀλλὰ ποτὲ μὲν οὗτος ἐπικρατεῖ, ποτὲ δὲ οὗτος, ποτὲ δὲ ᾧ ἂν τύχη μάλιστα ἢ γλώσσα ἐπιρρυεῖσα πρὸς τὸν ὄχλον. καίτοι δίκαιόν ἐστι τὸν φάντα ὀρθῶς γινώσκειν ἀμφὶ τῶν πρηγμάτων παρέχειν αἰεὶ ἐπικρατέοντα τὸν λόγον τὸν ἑωυτοῦ, εἴπερ ἔοντα γινώσκειν καὶ ὀρθῶς ἀποφαίνεται. Zur öffentlichen Rolle des Arztes: Jouanna 1999, 80–85.

20 Ganz ähnlich wird Sokrates bei Aristophanes den großen Sophisten zugerechnet. Als solcher tritt er in den 423 v. Chr. aufgeführten *Wolken* auf: Da der einfältige Strepsiades bereit ist, dem Sophisten Sokrates das gesamte Honorar zu zahlen, beginnt dieser sogleich mit dem Unterricht.

21 Gorgias, *Helena-Rede* (DK II, 82 B 13) – dt. Übersetzung bei: Bringmann 2000, 494. Dass der Ausdruck »Rededuelle« (*λόγων ἀγῶνες*) auf alle öffentlichen Reden zu beziehen ist, hat Thomas Buchheim (1989, 169) wahrscheinlich gemacht.

22 Gorgias kennt also noch nicht die strenge terminologische Unterscheidung zwischen Philosophen und Sophisten, was die Kommentatoren zur Stelle nicht erkannt haben. So zeigt sich etwa Donald MacDowell (1982, 40) darüber verwundert, dass »rasche Aufassungsgabe« (*γνώμης τάχος*) hier paradoxerweise als ein Charakteristikum philosophi-

In einem dritten Zeugnis jedoch, das hier verdient angeführt zu werden, nämlich in den zeitlich nur wenig später anzusetzenden *Dissoi Logoi*, wird bereits begrifflich und sachlich zwischen Philosophie (*φιλοσοφία*) und Weisheit (*σοφία*) beziehungsweise zwischen Philosophen und Sophisten unterschieden.<sup>24</sup> Im sechsten Kapitel der *Dissoi Logoi* treten die Sophisten als durchaus angesehene Lehrer von Weisheit und Tüchtigkeit auf (6,7). Nach Aussage der Schrift versprachen sich die jungen Männer von dieser »Studienzeit« vor allem zwei Dinge: dass sie daraus zum einen einen unmittelbaren Nutzen und Vorteil hatten (6,5: *ὀφέληθην*), zum anderen dass sie durch die Sophisten Fähigkeiten und Kenntnisse erwarben, die es ihnen ermöglichte, zu »bedeutenden« Personen des öffentlichen Lebens (6,6: *ἄξιοι λόγῳ*) heranzureifen. Es spricht somit einiges dafür, dass der hier beiläufig erwähnte sophistische Unterricht ganz darauf angelegt und ganz davon bestimmt war, der Schülerschaft vor allem Fertigkeiten zu vermitteln, die für die politische und soziale Praxis unmittelbar verwertbar waren.<sup>25</sup> Diese starke Orientierung des sophistischen Unterrichts an die praktischen Bedürfnisse des Publikums ließ in der Folgezeit eine Reaktion seitens der Philosophen notwendig werden: nämlich eine noch schärfere theoretische wie auch praktische Abgrenzung von allen Spielarten intellektueller Techniken.

## 2. Die Ausbildung des bios philosophikos im 4. Jahrhundert v. Chr.:

### Die Abgrenzung von der sophistischen Praxis, die Abkehr von der Politik und die Institutionalisierung der philosophischen Muße

Der Peloponnesische Krieg trug wesentlich zur »Beschleunigung« der Institutionalisierung, und zur weiteren Ausdifferenzierung und Professionalisierung der

scher Tätigkeit genannt wird. Zu der öffentlichen Inszenierung und Tradierung des Fachwissens: Demont 1993; Lloyd 1987, 96–102.

- 23 Ein weiteres Beispiel für diese Indifferenz gegenüber einer Unterscheidung zwischen Rhetorik und Philosophie stellt bekanntlich die Auffassung des Isokrates dar, der nach seiner Logographentätigkeit gegen Honorar Unterricht erteilte. Ein drei- oder vierjähriger Redekurs kostete beispielsweise 1000 Drachmen (Isokrates, *Antidosis*, 87). Isokrates lebte jedoch vor allem von den großzügigen Geschenken seiner etwa einhundert dankbaren Schüler aus der ganzen griechischen Welt (Isokrates, *Antidosis*, 224, 226). Seine Lehrtätigkeit verstand er ausdrücklich als »Philosophieren« im Sinne der Vermittlung einer höheren, geistigen Allgemeinbildung, wie sie etwa in der Epitaphios-Rede des Perikles propagiert wird. Siehe zum Gebrauch dieses Begriffs die Stellenbelege bei: Preuss 1904, 104. Siehe aber besonders: Isokrates, *Panathenaios*, 26–29; *Antidosis* 268. Zu den Auseinandersetzungen der Rhetoren in Athen um 390 v. Chr. siehe jetzt: Mariß 2003, 15–55.
- 24 Seit dieser Zeit erfährt der Begriff *sophia* (*σοφία*: Klugheit, Geschicklichkeit, Weisheit) eine Bedeutungserweiterung in die intellektuelle Sphäre, ohne noch einen ethischen Beiklang zu erhalten. Damit löst sich die *sophia* begrifflich von der *technè* (*τέχνη*: praktisches Können, Kundig-Sein), doch bleibt der Begriff von der Sache her auch weiterhin eng mit ihr verknüpft, wie es etwa in dem Grabepigramm auf den Sophisten Thrasymachos in Chalkedon zum Ausdruck kommt: *Athen.* 10, 454 f. = DK II 85 A 8. Siehe hierzu: Kerferd 1991, 24–41; Guthrie 1971, 27–34.
- 25 Näheres hierzu: Becker/Scholz 2004, 31 f.

griechischen Kultur des Disputierens bei – ganz besonders in Athen<sup>26</sup>: An die Stelle wandernder Sophisten traten zunehmend Redelehrer, Philosophen und andere Arten von »Intellektuellen«, die nun dauerhaft vor allem in den städtischen Gymnasien ihren Unterricht anboten. Mit der Gründung von Redner- und Philosophenschulen und den damit verbundenen gegenseitigen begrifflichen und inhaltlichen Abgrenzungskämpfen traten zu Beginn des 4. Jahrhunderts v. Chr. die Sphären der philosophischen und der rhetorisch-politischen Praxis auseinander. Einen instruktiven Einblick in die damalige sophistische Unterrichtspraxis und in die Vermittlung verschiedener Argumentationstechniken gewähren die bereits angeführten *Dissoi Logoi*. In Reaktion darauf gingen Philosophen wie Sokrates und seine Schüler, etwa Antisthenes und Platon, eigene Wege und emanzipierten sich in Athen – und auch andernorts – von der politischen Lebensform und deren Bevormundung, indem sie ihre intellektuelle Betätigung zum Selbstzweck machten, Anhänger um sich scharten und theoretisch wie praktisch eine alternative Lebensform entwickelten: den *βίος θεωρητικός/φιλοσοφικός*. Diese Lebensform praktizierten die Philosophen in der Regel nicht als Monaden, sondern wesentlich in einer Lebensgemeinschaft, das heißt in einem festen Kreis zumeist älterer Schüler, die ihre Mußezeit gemeinsam in Erörterung, Übungen und Vorträgen an einem festen Ort verbrachten – nämlich gemäß der Terminologie der Testamente der peripatetischen Schulvorsteher als »Studiengenossen« (*συσχολάζοντες*<sup>27</sup>), die gemeinsam *theōria* pflegten, die Kunst wohlbegründeten Argumentierens übten und den Dingen auf den Grund gingen beziehungsweise nach wahrhaft sicherem Wissen und nach dem wahrhaft guten Leben suchten.

Ein bedeutsamer Unterschied zwischen den Philosophen und den berühmten wandernden Sophisten bestand darin, dass die Unterrichtstätigkeit der Sophisten und Rhetoren sich im Allgemeinen auf einen Zeitraum von wenigen Wochen, allenfalls von einigen Monaten beschränkte, die Philosophen sich jedoch dauerhaft an einem Ort niederließen, der für die Öffentlichkeit zwar jederzeit einsichtbar und zugänglich und damit auch leicht zu kontrollieren war, der aber überhaupt erst eine radikale Umkehr, einen Ausstieg aus dem und Rückzug vom politischen Leben ermöglichte: nämlich eine alternative Lebensart in einer philosophischen Gemeinschaft von Lehrer und Schülern mit eigenen Statuten und Ritualen und eigenem Festkalender zu praktizieren<sup>28</sup>. Bereits in dieser Hinsicht teilt sich das Bestreben der griechischen Philosophen mit, in die Öffentlichkeit hinein wirken zu wollen. Ihr Anders-Sein sollte wahrgenommen werden, sollte offenkundig befremden und neugierig machen. In gewisser Weise stellten sie ihre philosophische Lebensweise auch aus. Eine gewisse Einsichtnahme in ihr Leben seitens der Öffentlichkeit war durchaus beabsichtigt. Durch ihr Erkenntnis-

26 Vgl. die Skizze bei Becker/Scholz 2004, 36–38; 40–42 (mit einem tabellarischen Überblick über die Sophisten, Rhetoren und Philosophen, die vor und nach dem Peloponnesischen Krieg in Athen lehrten und Schulen begründeten).

27 Zu diesem Begriff: Diogenes Laertius, *Vitae* 5, 2; 5, 52; vgl. 10, 16–21; IG XII 6, 1 Nr. 128, Z. 17. Die einzige Darstellung eines philosophischen Gesprächs aus hellenistischer Zeit (Pfuhl/Möbius II 500 f. Nr. 2085, Tf. 300) diskutiert ausführlich: Scholz 2004a, 336–339.

28 So bereits Hadot 1991, 13–47.



interesse waren die »Geistesarbeiter« daran interessiert, ihre Art der Mußgestaltung in eine feste Institution zu überführen und damit diese spezifische *scholê* dauerhaft zu erhalten.

Mit dieser frei gewählten Selbstisolierung in eine exklusive Gemeinschaft, mit der Errichtung einer autonomen Lebenswelt gerieten die Philosophen zwangsläufig in ein starkes Spannungs- und Oppositionsverhältnis zur athenischen Öffentlichkeit. Dass sie fortan vielfältigen Vorurteilen, Diffamierungen und auch Verfolgungen ausgesetzt waren und die Zeitgenossen deren »Wunderlichkeit« (*ἀτοπία*) als wesentliches Merkmal wahrnahmen, lag wesentlich daran, dass zumindest die Scholarchen und die älteren Mitglieder der verschiedenen philosophischen Zirkel durch eine Vielzahl von Faktoren sozial auffällig waren.

Die öffentliche Wahrnehmung der Philosophen als »Außensteher« wurde noch dadurch verstärkt, dass die Lehrtätigkeit sich im Allgemeinen keiner hohen öffentlichen Wertschätzung erfreute<sup>29</sup>. In einigen Fällen kam es offenkundig sogar zu Konflikten mit städtischen Magistraten: Da die Philosophen eine neuartige Lebensweise nicht nur propagierten, sondern sogar *praktizierten*, trug ihnen das rasch den Ruf von »Jugendverderbern« ein, was im Extremfall zu Asebieklagen führen konnte<sup>30</sup>. Die Entscheidung zu einer philosophischen Lebensführung (*βίος θεωρητικός/φιλοσοφικός*), zu einem Leben ohne öffentliches Ansehen, Achtung und Ehre (*ἀδοξία*) war daher aus Sicht der Masse der Athener unbegreiflich<sup>31</sup>.

Die zeitgenössische Praxis und Idealvorstellung vom Bürger-Sein entsprach der neu begründeten philosophischen Lebensform ganz und gar nicht: Auch in hellenistischer Zeit wurden die jungen Männer in der häuslichen und gymnasialen Erziehung vor allem auf ihre künftigen Aufgaben als Bürger vorbereitet, nämlich entsprechend den individuellen Anlagen und Möglichkeiten sich als Krieger, Politiker und Euerget auszuzeichnen, sich in Wort und Tat für das Wohl der Heimat einzusetzen und sich so als wahrhaft große und gute Bürger zu erweisen, wie es Aischines (1, 11) und viele hellenistische Inschriften eindrucksvoll beschreiben: Auf militärischem Gebiet sollte der gute Bürger bei der Verteidigung der Heimatstadt gegen Überfälle von Räubern und Piraten etwa oder bei der Übernahme militärischer Hilfsaufgaben im städtischen Aufgebot für einen der Diadochen mitwirken können, sodann sollte er als wort- und ideenreicher Politiker in Rat und Volksversammlung auftreten, gegebenenfalls auch diplomatische Missionen übernehmen, und schließlich sollte er bei der Übernahme bestimmter städtischer Ämter wie der Agonothese oder der Gymnasiarchie keine finanziellen Anstrengungen scheuen und bei eventuellen Engpässen in der Nahrungsversorgung und anderen Notlagen der Bürgerschaft stets hilfreich zur Seite stehen<sup>32</sup>. Dementsprechend war die Haltung der Oberschicht gegenüber der intellektuellen Bildung unverändert zwiespältig: Grundsätzlich akzeptierte man Philosophie und Rhetorik; man schätzte den Unterricht und die epideiktischen Vorträge der Leh-

29 Zum durchaus prekären Status der professionellen Vermittler intellektueller Bildung: Scholz 1998, 37–45.

30 Siehe hierzu die knappe Skizze bei: Scholz 1998, 62–68 (mit weiterer Literatur).

31 Siehe nur die Rechtfertigung des Sokrates für seinen Rückzug aus dem politischen Leben: Platon, *Apol.* 31d–32a.

32 Zum hellenistischen Bürgerideal siehe eingehend: Wörrle 1995.

rer und hielt diese Form intellektueller Bildung in ihrer propädeutischen Funktion für notwendig, jedoch war man nicht bereit, die Söhne an sie dauerhaft zu verlieren. Jede professionelle Ausübung dieser Tätigkeit lehnte man für sich selbst und seine Söhne nachdrücklich ab<sup>33</sup>. Das Wort Platons, das er Kallikles im *Gorgias* sprechen lässt und die Ansicht der Öffentlichkeit charakterisierte<sup>34</sup>, kann wohl auch noch auf das 3. Jahrhundert v. Chr. bezogen werden: »Die Philosophie ist eine hübsche Sache, wenn jemand ihr in der Jugend in maßvoller Weise anhängt. Sobald man aber länger als notwendig bei ihr verweilt, wird sie zum Verderben der Menschen<sup>35</sup>. Denn wenn jemand sehr begabt ist und über die Jugend hinaus philosophiert, muss er notwendigerweise in all den Dingen unerfahren bleiben, wo es unbedingt erforderlich ist, Erfahrung zu besitzen, wer ein angesehener, guter Mann werden will [...]«<sup>36</sup>. /

Wer dem Schülerkreis eines Philosophen über das übliche Maß hinaus angehörte, galt als jemand, der die »Brauchbarkeit und die Zugehörigkeit zu seinen Freunden« (*χρεία* und *ἐταίρῖα*) eingebüßt hatte<sup>37</sup>. Er versäumte nach allgemeinem Urteil wichtige Erfahrungen männlicher Sozialisation, mit der die »Mußzeit« wohlhabender Bürger für gewöhnlich ausgefüllt war. Das Philosophieren sollte die jungen Männer nicht fernhalten von den Notwendigkeiten der politischen Welt: von den sozialen Praktiken des Symposions, vom sportlichen Kräftemessen mit den Freunden im Gymnasion, vom Umgang mit den Waffen, von

33 Lloyd 1991, 136 f.

34 Für die Söhne der reichen und vornehmen Athener schlechterdings unvorstellbar, sich einer »Handarbeit« zu unterziehen, einer Lohnarbeit nachzugehen oder sogar selbst Sophist zu werden: Plat. *Prot.* 311b–312a.

35 Ein kostspieliger drei- oder vierjähriger Unterricht bei einem Redelehrer wie Sokrates erregte grundsätzlich keinen Anstoß. Schwerer wog der Umstand, dass durch die tägliche Unterweisung in einem Kreis von sechs bis neun Lernenden sich ein freundschaftliches Verhältnis zwischen manchen Schülern und ihrem Lehrer einstellte. In manchen Fällen war dies so eng, dass es den Schülern schwerfiel, den Unterricht zu verlassen (Sokrates, *Antidosis* 87 f.). Timotheos etwa weihte Sokrates eine Statue im Heiligtum von Eleusis und unterschrieb diese mit den Worten, »Timotheos weiht dieses Bild des Sokrates, ein Werk des Leochares, aus Freundschaft und in Ehrung von dessen Verstand den Göttinnen«. Sein lebenslanger Einfluss auf zahlreiche bedeutende Politiker seiner Zeit, die in derartigen Freundschaftsbeweisen zutage trat, trugen auch dem bekannten Redelehrer den Vorwurf ein, die Jugend zu verderben (Sokrates, *Antidosis*, 30).

36 Plat. *Gorg.* 484d–485d; vgl. *Thet.* 172d–177b. Zur Notwendigkeit des episodenhaften Charakters des philosophisch-eristischen Unterrichts: Sokrates, *Panathenaios*, 27 f.; *Antidosis*, 265–267. In diesem Sinne ist auch das bekannte Lob des Thukydides im »Epitaphios« (2, 41) auf die athenische Freude an intellektueller Kultur zu verstehen, das er allerdings bezeichnenderweise mit einer Einschränkung und warnendem Hinweis versieht: Seine Mitbürger sollen daran festhalten, jedoch »ohne zu übertreiben«, da daraus »Weichheit« hervorgehen könne.

37 Dem von Sokrates entworfenen Ideal des Philosophen, der »gern von jedem Gegenstand des Wissens kostet, mit Freuden lernt und nicht satt werden kann«, hält Adeimantos im Staat (*Rep.* VI 487c–d) seine Lebenserfahrung entgegen: »Die Tatsachen beweisen, dass Leute, die sich mit Philosophie abgeben, zum größten Teil recht wunderliche, um nicht zu sagen, völlig unbrauchbare Menschen werden, dass die wenigsten allenfalls Tüchtigen aber durch ihr Philosophieren, das Du empfiehlest, dem Staat verlorengehen.«

den militärischen Übungen oder von den Freuden der Jagd. Wer sich dennoch für eine philosophische Lebensform entschied und sich einem Philosophen dauerhaft anschloss, musste einerseits mit dem Spott seiner Altersgenossen und andererseits mit kopfschüttelndem Unverständnis der Familie rechnen und deren offene oder heimliche Verachtung ertragen<sup>38</sup>. Eben diese gesellschaftliche Ablehnung der professionellen Ausübung der Philosophie ist vorausgesetzt, wenn etwa noch im 3. Jahrhundert Kleantes seine Schüler eindringlich ermahnte: »Wenn du rasch ein Weiser werden willst, achte nicht auf (deinen) Ruf und fürchte nicht das Wort der Menge, das urteilslos und unverschämt ist.«<sup>39</sup> In diesem Diktum weist der Stoiker seine Anhänger nachdrücklich darauf hin, dass der Weg bis zur Erlangung einer festen philosophischen Lebensform lang und steinig ist und viele Entbehrungen abverlangt – gerade weil das Philosophieren bedeutet, sein Leben von anderen Prinzipien als den traditionellen Poliswerten beherrschen zu lassen: Der Preis für das philosophische Leben bestand im 4. Jahrhundert – und durchaus auch noch im 3. Jahrhundert – in der sozialen Missachtung (*ἀδοξία*).

Der philosophische Lebensstil trat, wie sich leider ausschließlich an den athenischen Philosophenschulen studieren lässt, zunächst in der bewußten Abwendung von der Alltagswelt zutage, also in der räumlichen und ideellen Distanzierung von der politischen Wirklichkeit. Das konnte so weit gehen, dass ein Schulvorstand und dessen engerer Schülerkreis nahezu ihr gesamtes Leben in der philosophischen Lebens- und Lehrgemeinschaft verbrachten, wie es insbesondere den Vorstehern der Akademie, Platon, Xenokrates, Polemon und Arkesilaos, nachgesagt wurde<sup>40</sup>. Der Entschluss, sein Leben der Philosophie zu widmen, hatte durchaus weitere praktische Konsequenzen, die bis ins 3. Jahrhundert v. Chr. hinein von der athenischen Öffentlichkeit als Eigenheiten philosophischer Lebensführung wahrgenommen wurden. Die »Merkwürdigkeit« (*ἀτομία*) der Philosophen wurde sprichwörtlich<sup>41</sup> und verfestigte sich rasch zum Klischee. Hierzu gehörte:

- der bewusste Verzicht auf politische Ämter und Ehren,
- der nicht minder ungewöhnliche Verzicht auf Ehe und Familie,
- die demonstrative sexuelle Enthaltbarkeit oder auch das offene exzessive Ausleben von Sexualität, die körperlichen und psychischen Askeseübungen und

38 Siehe etwa den Fall des Theages, der zwar aus einer ebenso reichen wie vornehmen Familie stammte und über alle notwendigen Voraussetzungen verfügte, um sich einem politischen Leben zu verschreiben, den aber seine schwächliche Konstitution davon abhielt, so dass er sich der Philosophie zuwandte.

39 Clem. Alex. *strom.* 5, 3, 17 p. 655 P = SVF 1, 559: *μη̄ πρὸς δόξαν ὄρα, ἐθέλων σοφὸς αἴψα γενέσθαι, μηδὲ φοβοῦ πολλῶν ἄκριτον καὶ ἀναιδέα βάζειν*. Vgl. SVF 1, 560 f. Siehe auch den Fall des Menedemos, von dem es heißt, dass er, obwohl er später zahlreiche politische Missionen für seine Heimatstadt unternahm und darin einen Ausnahmefall unter den Philosophen darstellte, »zunächst verachtet und ein Hund und Schwätzer beschimpft wurde« (Diogenes Laertius, *Vitae* 2, 140: *τὰ μὲν οὖν πρῶτα κατεφρονεῖτο, κύων καὶ λήρος ὑπὸ τῶν Ἐρετριέων ἀκούων*).

40 Diogenes Laertius, *Vitae* 3, 41 (Platon); 4, 6.11. (Xenokrates); 4,19. (Polemon); 4,39 (Arkesilaos). Siehe ausführlich hierzu: Scholz 21–25, bes. 21 f. Anm. 35.

41 Dies ist seit Aristophanes belegt: Weiher 1913, 5–37; Scholz 2004a, 320 Anm. 14 (mit weiterer Literatur).

- die oft rigorose Ablehnung aller sinnlichen Genüsse,
- die Zugehörigkeit nichtprivilegierter Gruppen wie Sklaven oder Frauen zu den philosophischen Gemeinschaften,
- eine ostentative Extravaganz im Auftreten und in der Kleidung, die entweder demonstrativ luxuriös oder provokativ ärmlich sein konnte (darunter ist auch das betont langsame und würdevolle Schreiten der Philosophen zu zählen oder eine ernste Mimik bis hin zu den »hochgezogenen Augenbrauen«, die der Komödie bemerkenswert erschien)<sup>42</sup>.

All diese Auffälligkeiten schlossen ein normales bürgerliches Leben, das nach äußerer Anerkennung und Ruhm strebte, weitgehend aus: so die Teilnahme an militärischen und sportlichen Übungen im Gymnasion, das Engagement in Rat und Volksversammlung oder die Bekleidung eines städtischen Amtes, und ließ die Philosophen in den Augen der Mehrheit der Bürger zu Außenseitern werden, da sie eben die Ziele allgemeinen Strebens, nämlich Ansehen (*δόξα*) und Anerkennung und Ehre (*τιμή*) nicht teilten. Der in dieser Weise autonom gestaltete, eigenwillige, in vielerlei Hinsicht – wenn man es überspitzt ausdrücken mag – »antipolitische« Lebensstil<sup>43</sup> der Mehrzahl von ihnen war für die theoretische wie auch praktische Abgrenzung der Philosophen von den Sophisten und Rhetoren geradezu konstitutiv.

Der Umstand, dass die meisten von ihnen Fremde und somit grundsätzlich von allen politischen Aktivrechten ausgeschlossen waren, trug nur zur weiteren Verfestigung ihres Außenseiterstatus bei<sup>44</sup>: Man erwartete – und in der Regel war das auch der Fall –, dass ein Fremder sich nur zeitweilig in einer Stadt aufhielt und diese wieder verließ, wenn der Zweck seines Aufenthalts erfüllt war – der Schüler, wenn er einen Kurs im Gymnasion bei einem Rhetor oder Philosophen abgeschlossen hatte, der Gelehrte, wenn er einen solchen oder eine Vortragsreihe mehrere Male gehalten hatte. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass es Platon und Epikur nur aufgrund ihres Bürgerstatus möglich gewesen war, ein privates Grundstück für Schulzwecke zu erwerben. Der Peripatos, der in seiner Gründungsphase keinen Athener als Schulvorstand besaß, verdankte das Grundstück, das Eigentum der Schule war, wie die Testamente der Vorsteher zeigen, der Hilfe des Demetrios von Phaleron, der dieses als ehemaliger Schüler des Aristoteles seinem Nachfolger Theophrast geschenkt hatte. Diese rechtliche Absicherung der Philosophenschulen als Privatbesitz<sup>45</sup> war zugleich eine der Voraussetzungen für die schrittweise erfolgende Etablierung der Philosophie als anerkannte Bildungsinstitution.

42 Zu all diesen Merkmalen der philosophischen Lebensform siehe ausführlich (mit Quellenbelegen): Scholz 1998, 14–37.

43 So zumindest bei der Generation der Gründer der Philosophenschulen sowie der nachfolgenden. Hierzu und zu dem mit diesem Begriff verbundenen Konzeption: Scholz 1998, 253–256.

44 Die Mentalität der hellenistischen Bürger spiegelt sich in den Fragmenten des kynischen Wanderpredigers und Diatribenschreibers Teles, der in seinen Vorträgen populäre Vorstellungen philosophisch zu entkräften suchte: Fuentes González 1998; Scholz 2003.

45 Ansonsten stellte eine Philosophenschule rechtlich durchaus eine religiöse Vereinigung, einen *θείαος* für den Kult der Musen dar, organisiert nach dem Vorbild der pythagoreischen Sekte, so bereits: Wilamowitz-Moellendorf 1881, 264, 279; Ziebarth 1914, 72 f.

### 3. Der Prozess der Etablierung der Philosophie als Teil der höheren Bildung im 3. Jahrhundert v. Chr.

307/306 v. Chr. wurde in Athen mit dem Gesetz des Sophokles, eines Parteigängers des patriotischen Demochares, zum letzten Mal der Versuch unternommen, Philosophen mit politischen und rechtlichen Mitteln zu verfolgen. Das Gesetz besagte, dass »niemand eine Philosophenschule leiten solle, ohne dass Rat und Volk es beschlossen hätten; anderenfalls drohe die Todesstrafe«<sup>46</sup>. Den Philosophen warfen Männer wie Sophokles, die dem Kreis des Demochares angehörten, der nicht minder patriotisch wie sein Onkel Demosthenes auftrat, vor allem vor, dass sie sich der athenischen Bürgerschaft gegenüber illoyal verhielten. Die Fragmente der von Demochares verfassten Verteidigungsrede »Für Sophokles« beziehungsweise »Gegen die Philosophen« geben einen kleinen Einblick in die politisch begründete Polemik gegen diese vermeintlichen Feinde der demokratischen Ordnung<sup>47</sup>. Angesichts der erneuten politischen Krise waren die in Athen lebenden Philosophen gezwungen, die Stadt – wie bereits in den Jahren 348, 322 (Aristoteles) und 318/317 v. Chr. (Theophrast) zuvor – abermals zu verlassen. Mit der Aufhebung des Gesetzes im darauffolgenden Jahr auf Antrag Philons, eines ehemaligen Hörers des Aristoteles, und der Rückkehr der Mitglieder des Peripatos endete die Periode des Vorgehens gegen missliebige Geistesarbeiter aus politischen Motiven. Sofern man von der formellen Überprüfung des Lebensunterhalts durch den Areopag absieht, blieben seit dieser Zeit Philosophen in Athen von den politischen Gremien der Stadt unbehelligt<sup>48</sup>.

Versucht man eine knappe Skizze der weiteren Entwicklung des sozialen Status des Philosophierens zu geben, so wird man das 3. Jahrhundert v. Chr. – mit aller gebotenen Vorsicht – als eine Übergangsperiode ansehen dürfen: In diesem Zeitraum konnte die soziale Geringschätzung philosophischer Praxis durchaus mit einer Bewunderung für einige charismatische Repräsentanten der Philosophie einhergehen. Die Philosophen blieben nun zwar von Asebieklagen und Gerichtsprozessen verschont, doch endeten damit nicht zwangsläufig auch alle öffentlichen Diffamierungen und Vorbehalte gegen sie. Nach wie vor wurden Philosophen als Sonderlinge oder zumindest als Leute angesehen, die eine reichlich exotische Tätigkeit zu ihrem einzigen Lebensinhalt machten. Sie waren auch jetzt noch nicht restlos anerkannt, geschweige denn allgemein angesehen und geachtet.

Als Belege für die vermeintliche Popularität der Philosophen im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. wurde und wird immer wieder auf die inschriftlich und literarisch

Diese These hat Lynch (1972, 112 f.) zu widerlegen versucht. Er verkennt jedoch die hohe Bedeutung des Musenkults für Akademie und Peripatos, die meines Erachtens eine unerlässliche Voraussetzung für die Ausübung einer dauerhaften Lehrtätigkeit auf dem Territorium einer Gymnasionsanlage war. Ihm ist eine Reihe von Forschern gefolgt, so u.a. Habicht 1995, 112. Quellenbelege und eine Kritik dieser Position bei: Scholz 1998, 16–18 mit den Anm. 17–20.

46 Diogenes Laertius, *Vitae* 5,48.

47 Demochares, *Fragmente*, 1–3b (Marasco).

48 Eine nähere Begründung für diese Periodisierung der Sozialgeschichte der hellenistischen Philosophie findet sich bei: Scholz 2004a, 315–319.

bezeugten Dekrete zu Ehren verschiedener Philosophen verwiesen. Dabei dient insbesondere die Ehrung Zenons als »Kronzeuge« für diese These<sup>49</sup>: Nach dem Zeugnis des Diogenes Laertius soll der stoische Schulgründer im Oktober 261 v. Chr. nicht nur einen goldenen Kranz, sondern darüber hinaus sogar eine Ehrenstatue erhalten haben: Erscheint es schon verwunderlich genug, dass damals gerade einem Philosophen die allerhöchsten städtischen Ehrungen verliehen worden sein sollen, so lässt der Umstand, dass die Überlieferung von keinerlei herausragenden Verdiensten und Leistungen Zenons zugunsten der athenischen Bürgerschaft zu berichten weiß, es vollends unglauhaft werden, dass diese Ehrung dem mehrheitlichen Willen der Bürgerschaft entsprochen haben soll. Es ist vielmehr zu vermuten, dass er diese außerordentlichen Ehrungen seinem königlichen Bewunderer Antigonos Gonatas zu verdanken hatte. Darauf weist insbesondere der Umstand hin, dass dessen athenischer Vertrauensmann Thrason aus Anakaia die Ehrungen beantragt hatte<sup>50</sup>. Der Fall Zenons illustriert somit nicht, wie in der Forschung oft angenommen wird, die Regel, sondern stellt zu diesem Zeitpunkt einen *Sonderfall* dar, der keinesfalls dazu taugt, eine angebliche große öffentliche Beliebtheit des Stoikers in Athen zu belegen.

Andere Fälle von Ehrungen für Philosophen des 4. und 3. Jahrhunderts v. Chr. bestätigen dieses Bild: Weder Aristoteles, Kallisthenes, Herakleides (Pontikos), Menedemos, Klearchos, Praxiphanes, Lykon noch Prytanis wurden in Delphi, Herakleia, Eretria, Ai-Khanoum, Delos oder in Athen für ihre philosophischen Vorträge oder ethischen Unterweisungen mit öffentlichen Ehren bedacht<sup>51</sup>. Mit Ausnahme des Herakleides, Menedemos und Prytanis wurden sie ausschließlich in der Fremde, vor allem von den Priesterschaften großer Heiligtümer, und nicht in ihren Heimatstädten beziehungsweise »Wahlheimaten«, in deren Mitte sie lebten, geehrt. Als Anlass der Ehrungen wird in den Dekreten die erfolgreiche Archivarbeit, allgemeine Verdienste um das delphische oder delische Heiligtum angeführt – oder auch die Übernahme diplomatischer Missionen: Seit der Teilnahme des Xenokrates an den Verhandlungen mit Kassander tauchen Philosophen hin und wieder als Gesandtschaftsteilnehmer und Unterhändler auf. Ihre persönlichen Verbindungen zu manchem hellenistischen Herrscher und dessen Hofstaat, ihr guter Ruf im exklusiven Kreis der Gebildeten, ihre Übung im Vortrag und Diskussion und ihre Gewandtheit im Argumentieren ließen sie geeignet erscheinen, mit derart heiklen Aufgaben betraut zu werden und die Interessen der betreffenden Städte angemessen zu vertreten.

Das insgesamt seltene Auftreten der Philosophen als politische Unterhändler kann somit keineswegs als Beleg für deren allgemeine Akzeptanz und Popularität

49 Zu diesem Dekret siehe jetzt ausführlich: Haake (im Erscheinen).

50 Scholz 1998, 320–322 (im Anschluss an Habicht 1995, 158 f.; Ferguson 1911, 187).

51 *Sylloge*<sup>3</sup> (Dittenberger) 252, 42 (Aristoteles und Kallisthenes 327/326 v. Chr. in Delphi), vgl. Scholz 1998, 178 f.; Diogenes Laertius, *Vitae* 5, 91 = Herakleides, *Fragmente*, 14a (Wehrli), vgl. Scholz 1998, 194 f. Anm. 37; Diogenes Laertius, *Vitae* 2, 141 f. (Menedemos), vgl. Sonnabend 1996, 293–305; Robert 1973, 211, 225–230 (Klearchos 300 v. Chr. in Ai-Khanoum); *Inscriptiones Graecae* XI 4, 613 = Fragm. 4, Wehrli (Praxiphanes, um 260/250 v. Chr. in Delos), Scholz 1998, 190 Anm. 19; *Sylloge*<sup>3</sup> 461 (Lykon, zwischen 249–239 v. Chr. in Delphi); *Iscrizioni storiche ellenistiche* (Moretti) 28 (Prytanis 226/225 v. Chr. in Athen), vgl. Sonnabend 1996, 247–249; 280–283.

dienen – zumindest in dem Sinne, dass jedermann ihre Talente kannte und zu schätzen wusste. Das galt meines Erachtens nur für den Kreis der führenden Gesellschaft – die öffentliche Meinung beurteilte die Philosophen im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. anders: Die Masse der Bürger nahm Anstoß an ihrer Lebensweise und beschimpfte sie als Leute, die sich »weder um Götter, Sitten noch um das Urteil ihrer Mitmenschen bekümmerten« (indem sie »auf unfrome und unehrenhafte Weise lebten: ἀνοσίως καὶ ἀδόξως βιοῦντες), so Theopomp in einem Fragment über die Akademiker<sup>52</sup>. Es verwundert daher nicht, dass in einigen Anekdoten die philosophischen Zusammenkünfte mit Besuchen bei Hetären verglichen und beide gleichermaßen als verderblich für die Jugend angesehen wurden: So wie die Hetären den jungen Männern nur »Erotik« lehrten, so würden ihnen die Philosophen ganz und gar »unnütze eristische Weisheiten« beibringen.

Von diesem Blickwinkel aus betrachtet, wird die Popularität einiger Philosophen, die Diogenes Laertius beispielsweise Theophrast oder den beiden Akademievorständen Arkesilaos und Lakydes nachsagt<sup>53</sup>, äußerst fragwürdig. Ebenso wenig können meines Erachtens all die Notizen in den Philosophenviten Glaubwürdigkeit für sich beanspruchen, die verdächtig knapp und unbestimmt politische Aktivitäten oder auch städtische Ehrungen für Philosophen wie für Diogenes, den Kyniker, Epikur und Pyrrhon<sup>54</sup> behaupten. Sie scheinen mir biographische Konstrukte nostalgischer Philosophenliebhaber wie Diogenes Laertius zu sein, die solange in den biographischen Überlieferungen zu den von ihnen hochverehrten philosophischen Heroen »wühlten«, bis sie diese endlich vom Makel der politischen Tatenlosigkeit befreien konnten<sup>55</sup>.

Daher verwundert es nicht, dass die Philosophen, ob nun als Wandergelehrte oder als Begründer eigener Schulen, im allgemeinen größere Städte als Aufenthaltsorte bevorzugten. Athen und Rhodos waren demzufolge geradezu ideale Plätze für das philosophische Wirken: Als ebenso reiche wie große See- und Handelsmetropolen boten sie in vielerlei Hinsicht günstige Rahmenbedingungen, die philosophische Wandergelehrte in kleineren Städten nicht vorfinden konnten<sup>56</sup>. Hier machten viele hellenistische Reisende länger Station, hier konnte man auf berühmte Gelehrte treffen und junge Zuhörer finden, hier hatten sich besondere rechtliche und politische Formen des Zusammenlebens zwischen Bürgern und

52 *Athen.* 11, 509a.

53 Diogenes Laertius, *Vitae* 5, 37 (Theophrast); 4, 44 (Arkesilaos und Lakydes) mit Scholz 1998, 366 f. Anm. 4.

54 Diogenes Laertius, *Vitae* 6, 78 (Diogenes); Pausanias 6, 24, 5 (Pyrrhon); Diogenes Laertius 5, 83 f.; 10, 9 (Epikur); 5, 66 (Lykon).

55 Es verdiente eine eigene Untersuchung, die Zeugnisse für die von den antiken Biographen so oft behauptete öffentliche Beliebtheit zahlreicher Philosophen des 4. und 3. Jahrhunderts v. Chr. zusammenzustellen und im Abgleich mit den sonstigen Nachrichten über ihr öffentliches Auftreten und Wirken auf ihre Plausibilität hin zu befragen.

56 Siehe hierzu: Bringmann 2002; Fittschen 1995.

Fremden ausgebildet und nur hier gab es oft mehrere prachtvoll ausgestaltete Gymnasionsanlagen<sup>57</sup>.

Gleichwohl kam es offenbar im 3. Jahrhundert v. Chr. nur selten vor, dass die Vermittlung intellektueller Bildung auf breiter Basis, und sei es auch nur der Elementarunterricht, mit öffentlichen Mitteln seitens der Bürgerschaften nachhaltig unterstützt und gefördert wurde. Athen und Rhodos unternahmen aus verständlichen Gründen keinerlei diesbezügliche Anstrengungen: Es bedurfte schlichtweg keiner besonderen Anreize, um genügend Lehrer und Rhetoren aller Art in diese Zentren des kulturellen Lebens zu ziehen. Belege für eine öffentliche Förderung lassen sich, wenn überhaupt, nur für kleinere Städte wie etwa Lampsakos finden. Deren Bürgerschaft beschloss im Laufe des 3. Jahrhunderts v. Chr., allen »Lehrern« (διδάσκαλοι) und ihren »Schülern« (μαθηταί), die sich in der Stadt aus Gründen der Erziehung längere Zeit aufhielten, Steuerfreiheit zu gewähren<sup>58</sup>.

Diese nach wie vor geringe Wertschätzung intellektueller Bildung im öffentlichen Leben spiegelt sich auch darin, dass im 3. Jahrhundert v. Chr. allem Anschein nach *noch keine öffentlichen Bibliotheken* existierten, also noch nicht einmal kleine Sammlungen von Buchrollen, auf die die im Gymnasion lehrenden Philosophen und Rhetoren hätten zurückgreifen können. Daran wird deutlich, dass die Schulung des Intellekts und der Erwerb rhetorisch-philosophischen Wissens nach wie vor eine exklusive Privatangelegenheit der reichen Bürger war<sup>59</sup>.

Dieses Bild wird bestätigt im Blick auf die Schulstiftungen, für die sich bezeichnenderweise erst im 2. Jahrhundert v. Chr. Zeugnisse<sup>60</sup> anführen lassen – es sei hier nur an die Stiftung des Eudemos in Milet oder die des Polythrus in Teos erinnert – und die, selbst wenn man einmal alle bezeugten zusammen in den Blick nimmt, nicht hinreichen, um davon sprechen zu können, dass mit ihnen ein öffentliches Elementarschulwesen oder gar ein hellenistisches Bildungssystem institutionell begründet worden wäre. Sie sind vielmehr als sporadische Einzelinitiativen zu werten, die, wenn nicht schon früher, so doch spätestens mit den Mithradatischen Kriegen in Kleinasien und Griechenland zum Erliegen kamen und da-

57 Siehe die prägnante Schilderung Athens (I 1) in der um 230 v. Chr. abgefassten Schrift des Periegeten Herakleides »Über die Städte Griechenlands«: Pfister 1951.

58 *Inschriften von Lampsakos* (Fritsch) 8 Z. 1–4. Hier ist bewusst der allgemeine Begriff »Lehrer« gewählt, er dürfte auch Philosophen eingeschlossen haben, da kaum daran zu denken ist, dass Elementarschüler aus fremden Städten nach Lampsakos reisten. Vgl. damit die Bemerkung des Aeneas Tacticus 10, 10. Die Maßnahme ist allerdings kaum, wie der Vergleich mit ähnlichen Privilegien zeigt, als »Kulturpolitik« zum Zweck der Verbesserung des »Image« der eigenen Stadt zu werten, eher wird die Maßnahme dazu gedient haben, die Zahl der vor Ort verfügbaren Lehrer zu erhöhen – wohl nicht einmal für öffentliche Unterrichts- als vielmehr für private Erziehungszwecke –, indem man den ohnehin schon knappen Lebensunterhalt der reisenden Lehrer durch die Steuerbefreiung entlastete. Siehe hierzu bereits die Ausführungen von: Ziebarth 1914, 30–36.

59 Siehe hierzu die vorläufige Skizze bei: Scholz 2004b, 125–127.

60 *Sylloge*<sup>3</sup> (Dittenberger) 577 (Eudemos, 200/199 v. Chr.); 578 (Polythrus, um 200 v. Chr.); Polyb. 31, 31, 1–3 (Eumenes II. für Rhodos, 161/160 v. Chr.); *Sylloge*<sup>3</sup> 672 (Attalos II. für Delphi, 160/159 v. Chr.).



nach keine wirkliche Fortsetzung fanden<sup>61</sup>. Dieser Eindruck erfährt zusätzliche Bestätigung, wenn man sich vor Augen führt, dass die Aufenthalte von Rhetoren, Historikern, Philosophen und sonstigen Gelehrten in den griechischen Städten vergleichsweise selten waren und sich in der Regel der Initiative beziehungsweise dem persönlichen Bildungseifer der jeweiligen Gymnasiarchen verdankten.

#### 4. Die Integration der Philosophie in die hellenistische Bildungskonzeption: Ein Ausblick auf das 2. und 1. Jahrhundert v. Chr.

Was die soziale Akzeptanz des Philosophierens und ihrer professionellen Vertreter betraf, so scheinen sich im 2. Jahrhundert v. Chr. die Verhältnisse grundlegend verändert zu haben: Philosophische Bildung wurde in ihrem persönlichkeitsbildenden Wert ebenso anerkannt wie der Unterricht bei einem Lehrer der Rhetorik. Die philosophische Lehr- und Lebensgemeinschaft verwandelte sich in einen philosophischen Unterricht für eine periodisch wechselnde Schülerschaft – aus den Philosophen wurden Gelehrte und Professoren, aus den Philosophenschulen in der ganzen griechischen Welt anerkannte Bildungsinstitutionen. So verwundert es nicht, dass gewiss nicht für alle, jedoch zumindest für einen großen Teil der Angehörigen der städtischen Eliten es im 2. Jahrhundert üblich wurde, in den kulturellen Zentren der hellenistischen Welt, in Athen oder Rhodos, »bei den besten Philosophen und Rednern« zu studieren, wie es besonders eindrücklich in den Ehrendekreten von Menippos und Polemaios von Kolophon heißt<sup>62</sup>.

In Athen ist die neugewonnene Verehrung der Philosophie etwas früher bezeugt. In extremer Form zeigt sich diese neuartige ›Bildungsbegeisterung‹ beispielsweise darin, dass ein athenischer Bürger einige Jahre vor 200 v. Chr. seine beiden Söhne Speusippos und Platon benannte und mit dieser ausgefallenen Namenswahl – denn er war mit der Familie Platons nachweislich nicht verwandt – den eigenen Bildungsanspruch wie auch seine philosophische Überzeugung über die eigene Lebenszeit hinaus dokumentieren wollte<sup>63</sup>. Es entspricht dieser gewandelten Einstellung gegenüber der intellektuellen Bildung, dass erst 208 oder 204 v. Chr. zum ersten Mal ein Philosoph, Chrysipp, der langjährige Vorsteher der Stoa, von der athenischen Bürgerschaft – öffentlich und aus freien Stücken – mit

61 Harris 1998, 146.

62 Robert 1989, 11 (Polemaios); 63 (Menippos); Lehmann 1998. Ein weiteres Beispiel ist ein junger Rhodier, der 146/145 v. Chr. nach Athen kam, um sieben Jahre dem Unterricht des Karneades beizuwohnen: *Philodemos Index Academicorum* 31,34–32,10 Dorandi = *Fragmente der griechischen Historiker* (Jacoby) Apollodoros 244 F 59.

63 Es handelt sich um die Söhne des Alexion II. von Azenia und der Lysippe, wie Christian Habicht (1982, 187 f.) glänzend erwiesen hat. Zudem hat Matthias Haake (im Erscheinen) in seiner demnächst erscheinenden Münsteraner Dissertation überzeugend herausgearbeitet, dass sich Athen in seinen offiziellen (inschriftlichen) Dokumenten erst seit dem späten 2. Jahrhundert v. Chr. zur Heimstätte von Lehrern und Philosophen zu stilisieren begann, während in der Fremdwahrnehmung der griechischen Welt die Stadt zu dieser Zeit schon längst als der bedeutsamste Ort für die Vermittlung von rhetorisch-philosophischer *paideia* galt und bereits zur Metapher und Chiffre hierfür geworden war.

einer Statuenaufstellung und der Verleihung des Bürgerrechts geehrt wurde. Die bis dahin bekannten Philosophenstatuen waren bis auf zwei Ausnahmen (Sokrates Typus B und Zenon von Kition) private Stiftungen dankbarer Schüler gewesen<sup>64</sup>. Darüber hinaus scheint es nicht zufällig zu sein, dass eben jetzt die Bildnisse der berühmtesten Vertreter der athenischen Philosophenschulen nun auch überregional rezipiert wurden. Vor allem in den kleinasiatischen Städten dienten die durch Studienaufenthalte vertraut gewordenen Statuen der athenischen Denker als Vorbilder für eine angemessene bürgerliche Repräsentation. Als Beispiel können die Grabreliefs aus Smyrna dienen<sup>65</sup>. Deren Ikonographie greift die aus Athen bekannten Bildformeln auf und entwickelt sie weiter: Viele wohlhabende Bürger präsentierten sich auf den Reliefplatten ihrer Grabdenkmäler als Denker und Gelehrte – etwa mittels Gesten der Nachdenklichkeit oder mittels verschiedener Bildungsattribute wie Buchrollen, Büchertruhen oder Himmelsgloben. In Stein gehauen, präsentierten sich die städtischen Eliten des 2. und 1. Jahrhunderts v. Chr. der Nachwelt nicht mehr nur als »schöne und moralisch vorbildliche«, sondern nun zusätzlich auch als »gebildete« Bürger (*παιδευμένοι*) und damit als Teilhaber eines exklusiven kosmopolitischen Wissens, das nur in einem Gymnasium erworben werden konnte<sup>66</sup>. Auf visueller Ebene bedeutete das: An die Stelle makelloser körperlicher Schönheit und Stärke traten Denkerfalten, ein krummer Rücken oder eine eingefallene Brust, die den Betrachter eindringlich auf die Anstrengungen des Denkens hinwies – all das nahm man jedoch offenkundig um des neuen »Intellektuellen-Image« willen gerne in Kauf<sup>67</sup>.

Überhaupt lässt sich erst im 2. Jahrhundert v. Chr. – und nach Ausweis der epigraphischen und literarischen Zeugnisse wohl eher um die Mitte als zu Beginn des Jahrhunderts – auch in anderen Quellengattungen eine verstärkte allgemeine Wertschätzung von Wissen und Bildungsgütern und zugleich der Wunsch, die Öffentlichkeit daran teilhaben zu lassen, beobachten: Der Bildungseifer der städtischen Eliten lässt sich im späten Hellenismus nicht nur an der privaten wie öffentlichen Repräsentation der eigenen Person, nicht nur an Grabreliefs und Grabstatuen, an Ehrenbildern und städtischen Dekreten, an Steinepigrammen

64 Siehe die chronologisch geordnete Liste von Statuen von Philosophen, Sophisten und Rhetoren bei: Scholz 2004a, 351–353. Selten wird darauf hingewiesen, dass die Statuen des Gorgias, des Sokrates (Typus A), des Isokrates, Platons, des Speusippos, des Theodektes, des Aristoteles, des Lykon, des Chrysisippos (2. Statue), des Metrodoros, Epikurs und des Hermarchos keine Ehrenstatuen, sondern in der Regel von Schülern gestiftet und geweiht worden waren. Somit taugen auch die Bildnisse nicht als Beleg für die vielfach behauptete Popularität der athenischen Philosophen in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr.

65 Zanker 1993, bes. 218–220 (mit Beispielen).

66 Z.B. *Inschriften von Iasos* (Blümel) 98 (Melanion) = GIBM IV 925; REG 19 (1906), 117 f., Nr. 39 (Artemon von Aphrodisias). Scholz 2000, 110–118 (mit weiteren Quellenbelegen). Zur Abgrenzung der Gebildeten von den Barbaren siehe nur: Diodor 1, 2, 5 f. Allgemein zum hellenistischen Gymnasium als einer Institution zur Vermittlung einer umfassenden körperlichen und geistigen (Aus-) Bildung siehe die Beiträge in: Kah/Scholz 2004.

67 Beispiele für diese neue Variante der bürgerlichen Selbstdarstellung: Pfuhl/Möbius 1977/79, Nr. 70; 232; 569; 831; 855; 861.

oder Gemmen ablesen<sup>68</sup>. Eine bis dahin nicht gekannte Hinwendung und Bekenntnis zu intellektueller Bildung dokumentiert sich darüber hinaus auch in der weiteren Ausdifferenzierung und Ausweitung der Fachschriftstellerei. So erwächst – und das ist wiederum nur ein Symptom neben vielen anderen – aus der verstärkten Beschäftigung mit der Lokalgeschichte ein neues, historisches Bewusstsein<sup>69</sup>.

Der beschriebene Wandel war zugleich die entscheidende Voraussetzung dafür, dass nun erstmals, etwa seit der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr., öffentliche, das heißt für jeden Bürger frei zugängliche, aus städtischen Mitteln finanzierte Bibliotheken in den Gymnasien eingerichtet wurden. Seine logische Fortführung fand diese Entwicklung darin, dass ungefähr zur gleichen Zeit in mehreren kleinasiatischen Städten durch großzügige private Stiftungen erstmals ein öffentlicher Elementarunterricht eingeführt wurde<sup>70</sup>. Darin manifestierte sich zweifellos der Wille, dass nicht nur ein kleiner Teil, sondern nunmehr nach Möglichkeit alle Bürger an der Ausbildung zum »gebildeten Bürger« teilhaben sollten. Diese im 3. Jahrhundert v. Chr. noch weitgehend exklusiv gehaltene Idee war damit im 2. Jahrhundert v. Chr. endgültig zum Allgemeingut und zu einem Teil griechischer Polisidentität geworden. Entsprechend heißt es in der abschließenden Begründungsformel eines Ehrendekrets, das die Samier dem Philosophen Epikrates verliehen: Die Bürgerschaft ehrt den Peripatetiker um 200 v. Chr., weil er in der Lage gewesen sei, »allen wissensbegierigen (*φιλομαθοῦντες*) jungen Männern zu nützen, und zwar nicht nur denjenigen, die durch [ihren Reichtum] hervorstehen, sondern auch denjenigen, denen der Lebensunterhalt fehlt«<sup>71</sup>. Das Philosophieren war spätestens zu diesem Zeitpunkt ein wesentlicher Bestandteil der allgemeinen höheren Bildung geworden.

68 Schmidt 1991, 125–127; vgl. Kleijwegt 1991, 84–86.

69 Chaniotis 1988, 368 f.

70 Siehe Anm. 60 dieses Beitrags; vgl. Harris 1998, 130–133.

71 *Inscriptiones Graecae* XII 6, 128. 25–28: ὠφελεῖν τῶν νέων / [τοῖς] φιλομαθοῦντας, προεστηκότα[ς] / [...]ου. καὶ βίου δέοντας. Die Bedeutsamkeit dieses Dekrets für die sozialgeschichtliche Entwicklung der Philosophie erläutert: Scholz 2004a, 332–336. Entsprechend dieser Erweiterung erscheint im 1. Jahrhundert v. Chr. das Ideal des guten Bürgers häufig mit intellektueller Bildung verknüpft; siehe beispielhaft hierfür das Ehrendekret für Herakleitos von Priene: *Inschriften von Priene* (Hiller) 117. 56–58: [ἄμεμπτον] τὸν βίον τετήρηκεν καὶ / [οὐδενὶ] κακῶν αἴτιος γέγονεν οὐδέποτε, πολλοῖς δὲ τῶν μεγί[στων] ἀγαθῶν παραίτιος, πολί[του] καλὸν ὑπόδειγμα / [παραστήσας ὡς] ἐκ παιδεί[ας] τὸ εἰκὸς τοῖς νέοις τὸν ἴδιον βίον. Zur ablehnenden Haltung der Römer gegenüber philosophischen Lehren und deren Vermittlern siehe eingehend: Rawson 1989.

## Literatur

- Adkins, A. W. H. 1973: »aretê, technê, Democracy and Sophists: Protagoras 316b–328d«, in: *Journal of Hellenic Studies* 93, 3–12.
- Althoff, J. 1993: »Formen der Wissensvermittlung in der frühgriechischen Medizin«, in: Ders./Kullmann, W. (Hrsg.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen, 211–223.
- Becker, A./Scholz, P. 2004: *Dissoi Logoi – Zweierlei Ansichten. Ein sophistischer Traktat*, Berlin.
- Blank, D. L. 1985: »Socratics on Payment for Teaching«, in: *Classical Antiquity* 4, 1–49.
- Bringmann, K. 2000: »Rhetorik, Philosophie und Politik um 400 v. Chr.: Gorgias, Antiphon und die Dissoi Logoi«, in: *Chiron* 30, 489–503.
- Bringmann, K. 2002: »Rhodos als Bildungszentrum der hellenistischen Welt«, in: *Chiron* 32, 65–81.
- Buchheim, T. 1989: *Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonien*, Hamburg.
- Capizzi, A. 1990: *I sofisti ad Atene. L'uscita retorica dal dilemma tragico*, Bari.
- Chaniotis, A. 1988: *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften*, Stuttgart.
- Christes, J. 1975: *Bildung und Gesellschaft. Die Einschätzung der Bildung und ihrer Vermittler in der griechisch-römischen Antike*, Darmstadt.
- Cole, T. 1991: *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore/London.
- Demont, P. 1993: »Die Epideixis über die Techne im V. und IV. Jahrhundert«, in: Kullmann, W./Althoff, J. (Hrsg.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen, 181–209.
- Dible, A. 1962: »Herodot und die Sophistik«, in: *Philologus* 106, 207–220.
- Dorandi, T. (Hrsg.) 1994: *Storia dei filosofi. La Stoà da Zenone a Panezio: PHerc. 1018. Filodemo. Edizione, traduzione e commento*, Leiden [*Philodemos Index Academicorum*]
- Eucken, Ch. 1983: *Isokrates. Seine Position in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlin.
- Ferguson, W. S. 1911: *Hellenistic Athens. An Historical Essay*, London.
- Fittschen, K. 1995: »Eine Stadt für Schaulustige und Müßiggänger: Athen im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr.«, in: Wörle, M./Zanker, P. (Hrsg.), *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*, München, 55–60.
- Fritsch, P. (Hrsg.) 1978: *Die Inschriften von Lampsakos*, Bonn.
- Froleyks, W. J. 1972: *Der agôn logôn in der antiken Literatur*, Diss. Bonn.
- Fuentes González, P.P. 1998: *Les diatribes de Télès*, Paris.
- Gomperz, H. 1912: *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des eu legein in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, Wien 1912 [ND Darmstadt 1965].
- Gomperz, Th. 1922: *Griechische Denker I*, Berlin/Leipzig.
- Grensemann, H. 1968: *Der Arzt Polybos als Verfasser hippokratischer Schriften*, Wiesbaden.
- Guarducci, M. 1927/29: »Poeti vaganti e conferenzieri dell'età ellenistica«, in: *Memorie dell' Accademia die Lincei, Classe di scienze morali e storiche* 6.2, 627–665.
- Guthrie, W. K. C. 1971: *A History of Greek Philosophy III. The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge.
- Haake, M. 2004: »Documentary Evidence, Literary Forgery, or Manipulation of Historical Documents? Diogenes Laertius and an Athenian Honorary Decree for Zeno of Citium«, in: *Classical Quarterly* 54, 470–483.
- Haake, M. [im Erscheinen]: *Der Philosoph in der Stadt. Untersuchungen zur öffentlichen Rede über Philosophen und Philosophie in den hellenistischen poleis*, München.
- Habicht, Ch. 1982: *Studien zur Geschichte Athens in hellenistischer Zeit*, Göttingen.

- Habicht, Ch.* 1994: »Hellenistic Athens and Her Philosophers«, in: Ders., Athen in hellenistischer Zeit. Gesammelte Aufsätze, München, 231–247 (Originalpublikation: Princeton 1988).
- Habicht, Ch.* 1995: Athen. Die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit, München.
- Hadot, P.* 1991: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin.
- Harris, W. V.* 1998: Ancient Literacy, Cambridge (Mass.).
- Hoffmann, K. F.* 1997: Das Recht im Denken der Sophistik, Stuttgart.
- Jacoby, F.* (Hrsg.) 1950: Die Fragmente der griechischen Historiker, Leiden (1<sup>st</sup> Berlin).
- Jouanna, J.* 1999: Hippocrates, Baltimore/London.
- Kab, D./Scholz, P.* (Hrsg.) 2004: Das hellenistische Gymnasium, Berlin.
- Kerferd, G. B.* 1991: The Sophistic Movement, Cambridge.
- Kleijwegt, M.* 1991: Ancient Youth, Leiden.
- Krug, A.* 1993: Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike, München.
- Lehmann, G. A.* 1998: Römischer Tod in Kolophon. Neue Quellen zum Status der »freien« Polisstaaten an der Westküste Kleinasiens im späten zweiten Jahrhundert v. Chr., Göttingen.
- Lloyd, G. E. R.* 1970: Early Greek Science – Thales to Aristotle, London.
- Lloyd, G. E. R.* 1987: The Revolutions of Wisdom – Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science, Berkeley.
- Lloyd, G. E. R.* 1991: »The Social Background of Early Greek Philosophy and Science«, in: Ders., Methods and Problems in Greek Science, Cambridge, 128–140.
- Lynch, J. P.* 1972: Aristotle's School. Study of a Greek Educational Institution, Berkeley u. a.
- MacDowell, D.* 1982: Gorgias. Encomium of Helen, Bristol.
- Mariß, R.* 2003: Alkidamas: Über diejenigen, die schriftliche Reden schreiben, oder über die Sophisten. Eine Sophistenrede aus dem 4. Jahrhundert v. Chr., eingeleitet und kommentiert, Münster.
- Martin, J.* 1976: »Zur Entstehung der Sophistik«, in: Saeculum 27, 143–164.
- Meier, Ch.* 1989: »Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen«, in: Ders., Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers. Drei Überlegungen, Berlin, 70–100.
- Morrison, J. S.* 1941: »The Place of Protagoras in Athenian Public Life (460–415 B. C.)«, in: Classical Quarterly 35, 1–16.
- Müller, R.* 1994: »Philosophie und literarische Kommunikation in Griechenland im 5. Jahrhundert v. Chr.«, in: Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 35, 25–60.
- Murray, O.* 1990 (Hrsg.): Symptica. A Symposium on the Symposium, Oxford.
- Pasorek, G.* 1967: Die frühe Sophistik im Chorlied des Sophokles, Salzburg.
- Pfister, F.* 1951: Die Reisebilder des Herakleides, Wien.
- Pfuhl, E./Möbius, H.* 1977/79: Die ostgriechischen Grabreliefs, Mainz.
- Poulakos, J.* 1995: Sophistical Rhetoric in Classical Greece, Columbia (South Carolina).
- Preuss, S.* 1904: Index Isocrateus, Leipzig.
- Rawson, E.* 1989: »Roman Rulers and their Philosophic Advisers« in: Griffin, M. (Hrsg.), Philosophia togata, Oxford, 233–257.
- Robert, J. u. L.* 1989: Claros. Décrets hellénistiques I, Paris.
- Robert, L.* 1973: »Les inscriptions de Ai Khanoum«, in: Bernard, P. (Hrsg.), Fouilles d' Ai Khanoum I (Campagnes 1965–1968), Paris, 207–237.
- Romilly, J. de* 1988: Les grandes sophistes dans l' Athènes de Périclès, Paris.
- Schlange-Schöningen, H.* 2002: Reiche Sophisten – arme Philosophen? Zur Sozialgeschichte der frühen Gelehrten, in: Ders. u.a. (Hrsg.), Gelehrte in der Antike, Köln, 17–39.
- Schmidt, S.* 1991: Hellenistische Grabreliefs. Typologische und chronologische Betrachtungen, Köln/Wien.
- Scholten, H.* 2003: Die Sophistik – Eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis? Berlin.

- Scholz, P. 1998: *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik*, Stuttgart.
- Scholz, P. 2000: »Zur Bedeutung von Rede und Rhetorik in der hellenistischen Paideia und Politik«, in: Neumeister, Ch./Raeck, W. (Hrsg.), *Rede und Redner – Bewertung und Darstellung in den antiken Kulturen*, Möhnesee, 95–118.
- Scholz, P. 2003: »Popularisierung philosophischen Wissens am Beispiel des Kynikers Teles«, in: Kretschmann, C. (Hrsg.), *Wissenspopularisierung: Konzepte der Wissensverbreitung im Wandel*, Berlin, 23–45.
- Scholz, P. 2004a: »Peripatetic Philosophers as Wandering Scholars: Some Remarks on the Socio-Political Conditions of Philosophizing in the Third Century BCE«, in: Fortenbaugh, W. W./White, S. A. (Hrsg.), *Lyco of Troas and Hieronymus of Rhodes – Text, Translation and Discussion*, New Brunswick/London, 315–353.
- Scholz, P. 2004b: »Elementarunterricht und intellektuelle Bildung im hellenistischen Gymnasium«, in: Kah/Scholz 2004, 103–128.
- Sherwin-White, S. M. 1978: *Ancient Cos. An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period*, Göttingen.
- Sonnabend, H. 1996: *Die Freundschaften der Gelehrten und die zwischenstaatliche Politik im klassischen und hellenistischen Griechenland*, Hildesheim u.a.
- Stanton, G. R. 1973: »Sophists and Philosophers. Problems of Classification«, in: *American Journal of Philology* 94, 350–364.
- Stein-Hölkeskamp, E. 1989: *Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart.
- Stückelberger, A. 1988: *Einführung in die antiken Naturwissenschaften*, Darmstadt.
- Thomas, R. 1993: »Performance and Written Publication in Herodotus and the Sophistic Generation«, in: Althoff, J./Kullmann, W. (Hrsg.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen, 228–230.
- Thomas, R. 2000: *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge.
- Trampedach, K. 1994: *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Stuttgart.
- Vatai, F. L. 1984: *Intellectuals in Politics in the Greek World. From Early Times to the Hellenistic Age*, London/New York.
- Weiber, A. 1913: *Philosophen und Philosophenspott in der attischen Komödie*, Diss. München.
- Wilanowitz-Moellendorf, U. v. 1881: *Antigonos von Karystos*, Berlin.
- Wörle, A. 1981: *Die politische Tätigkeit der Schüler Platons*, Lauterburg.
- Wörle, M. 1995: »Vom tugendsamen Jüngling zum »gestressten« Euergeten. Überlegungen zum Bürgerbild hellenistischer Ehrendekrete«, in: Wörle/Zanker 1995, 241–250.
- Wörle, M./Zanker, P. (Hrsg.) 1995: *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*, München.
- Yunis, H. 1998: »The Constraints of Democracy and the Rise of the Art of Rhetoric«, in: Boedeker, D./Raaflaub, K. (Hrsg.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge (Mass.)/London, 233–240.
- Zanker, P. 1993: »The Hellenistic Grave Stelai from Smyrna: Identity and Self-Image in the Polis«, in: Buloch, A. u.a. (Hrsg.), *Images and Ideologies. Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley u.a.
- Ziebarth, E. 1914: *Aus dem griechischen Schulwesen. Eudemos von Milet und Verwandtes*, Berlin/Leipzig.