

1. KOSMOPOLITISMUS ODER PANHELLENISMUS?*

ZUR INTERPRETATION DES AUSSPRUCHS VON HIPPIAS IN PLATONS *PROTAGORAS* (337C ff.)

I

Im platonischen *Protagoras* unterhalten sich Protagoras und Sokrates über die Lehrbarkeit der Tugend. Sokrates bringt dabei seinen Gesprächspartner mehr und mehr in Schwierigkeiten (vgl. 333e), worauf sich Protagoras mit einer längeren Rede zur Wehr setzt (334a ff.). Damit hat er ihre ursprüngliche Vereinbarung, auf kurze Fragen eine genaue Antwort zu geben, gebrochen. Sokrates sieht in der Fortsetzung des Gespräches keinen Sinn mehr und will fortgehen. In einer Zwischenszene stellt sich Kallias auf die Seite des Protagoras, Alkibades auf die des Sokrates. Zwischen diesen beiden Parteien wollen Kritias, Prodikos und Hippias vermitteln.

Hippias behauptet an dieser Stelle sinngemäß, daß die hier Anwesenden¹ Verwandte, Angehörige und Mitbürger seien – von Natur, nicht durch Gesetz. Es sei schändlich, wenn sie, die weisesten Leute, die sich im geistigen Zentrum Griechenlands versammelt haben, miteinander stritten. Er wünscht eine Einigung zwischen den Streitenden und schlägt vor, einen Schiedsrichter zu wählen (337c 6 ff.).

Der Ausspruch des Hippias wird meist in folgender Weise verstanden: „Der Sophist findet naturwidrig, daß die Differenz der Staaten und ihrer Gesetze Gebildete einander entfremde, die doch φύσει συγγενεῖς seien“². Er sei der Auffassung, daß die Weisen sich aus dem politischen Machtbereich der Staaten, welche naturwidrig seien, lösen sollten. Mit dieser Überwindung der Bindung an den jeweiligen Staat vertrete er die Idee des Weltbürgertums³, den Gedanken der Zusammengehörigkeit aller Menschen⁴.

* Zuerst erschienen in: *Hermes*, 100, 1972, 5–29.

1 Ich lese 337c 8 ἡμῶς mit HEINDORF, SAUPPE, DIRLMEIER u. a. Die Überlieferung ὑμῶς würde bedeuten, daß Hippias als der Sprecher sich in den Kreis der Anwesenden nicht einbezieht. Aber es ist unwahrscheinlich, dass gerade Hippias mit dem Beinamen ὁ σοφός sich aus einer Gemeinschaft, die auf Weisheit begründet ist, ausschließen sollte.

2 F. ÜBERWEG – K. PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*,¹²1960, 123.

3 Vgl. Th. GOMPERZ, *Griechische Denker* ⁴I (1922), 335 f.; 359. W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart ²1975, 370; M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Milano ²1967, II 130 f.; O. REVERDIN, „Crisse spirituelle et évasion“, in: O. Reverdin (ed.), *Grecs et Barbares: Entretiens sur l'antiquité classique* 8, 1962, 89.

4 So F. DÜMLER, *Akademika. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Gießen 1889, 258; M. MÜHL, *Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1928, 9; W. JAEGER, *Paideia*, III ³1959, 133; M. UNTERSTEINER, *RSF* 3, 1948, 107 f.; dgl. *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Fasc. 3, Firenze 1954, 104; S. ZEPI, „La posizione storica di Antifonte“, *RSF* 13, 1958, 363.

Bei dieser Deutung ist es schwer, eine Verbindung zwischen der Situation des Gesprächs im *Protagoras* und dem Ausspruch des Hippias zu erkennen. Man hat daher auch seine Bemerkung an dieser Stelle des Dialogs kritisiert: Sie stehe „bei Platon bekanntlich ohne jeden Zusammenhang mit dem Verlaufe des Gespräches“⁵, sie sei eine „durch den Gang des Gespräches gar nicht veranlaßte Apostrophe“; Hippias gebe „eine stereotype Tirade von sich, mag auch der Anlaß, wie hier, ein ganz unpassender sein“; er platze „in eine philosophische Meinungsverschiedenheit ... ganz unvermittelt hinein“⁶.

Aber diese Deutung kann nicht unbestritten bleiben. Prodikos hatte kurz vorher dazu aufgefordert, daß man sich hier wie Freunde auseinandersetzen, nicht jedoch wie Feinde streiten solle (337b). Diesen Gedanken greift Hippias auf. Seine Behauptung, daß die Versammelten ‚von Natur Verwandte ... seien‘, ist sein Ausgangspunkt für die Schlichtung des Streites. Nach dieser Bemerkung kann eine Auseinandersetzung zwischen diesen ‚Verwandten‘ oder ‚Bürgern‘ nicht mehr als harmlos gelten, sondern sie ist widernatürlich. Ganz entsprechend dieser seiner Absicht, Einigkeit zwischen den Streitenden zu stiften⁷, ist in dem Ausspruch des Hippias zunächst die Zusammengehörigkeit, eine natürliche Gemeinschaft von Verwandten⁸ und Bürgern betont⁹ –, bevor dann Kritik am νόμος geäußert wird.

In dieser auf die Natur gegründeten Gemeinschaft der Gebildeten bekommen die Worte συγγενής und πολίτης einen völlig neuen Inhalt. Die ‚Verwandtschaft‘ von Sokrates, Protagoras, Hippias und Prodikos beruht natürlich nicht auf ihrer Herkunft und ihre gemeinsame ‚Bürgerschaft‘ nicht auf der Zugehörigkeit zu einer Stadt, sondern beide sind begründet in einer Gleichheit oder Gemeinsamkeit (ὅμοιον): sie besitzen die Kenntnis der Natur der Dinge und sind die Weisesten der Griechen. Die Weisheit ist es auch, die sie zusammengeführt hat (κατ’ αὐτὸ τοῦτο νῦν συνελθῆσθότας, d 5), und sie sind an einem Ort versammelt, der das Zentrum der Weisheit ist. Diese Gleichheit in ihrem Bemühen um Bildung bewirkt ihre naturgemäße Verwandtschaft¹⁰. Jeden Gedanken an eine wirkliche verwandtschaftli-

5 H. E. STIER, „NOMOS ΒΑΣΙΛΕΥΣ“, *Philologus* 83, 1928, 245.

6 H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, 1912 (ND 1965), 75. Vgl. DÜMMLER, *Akademika* (o. A. 4), 252.

7 Vgl. d 4 ff.: es ist αἰσχρόν, daß sie streiten; vgl. e 4 συμβῆναι; συμβιβάζόντων.

8 Daß eine – tatsächliche oder nur vorgebliche – Verwandtschaft zur Einigkeit beitragen soll, zeigt z. B. Hdt. 4, 104: Die Agathyrsen leben in Promiskuität, ἵνα κασίγητοὶ τε ἀλλήλων ἔωσι καὶ οἰκῆτοι ἔόντες πάντες μήτε φθόνῳ μήτ’ ἔχθει χρέωνται ἐς ἀλλήλους. Nach dem gleichen Prinzip versucht Platon im Wächterstand Einigkeit zu schaffen, *Rep.* 5, 463c 5 ff.– Da die zukünftigen Wächter Streit unter den Bürgern für schändlich halten sollen, darf man ihnen nichts von Streitigkeiten der Götter und Heroen πρὸς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους – das sind auch die Worte des Hippias im *Protagoras* – erzählen, *Rep.* 2, 378b 8 ff. Die Bande zwischen Verwandten oder Bürgern sind heilig (vgl. c 8: Feindschaft ist οὐχ ὄσιον), es besteht eine besondere Verpflichtung, sie zu halten, ein Streit wäre sehr schlimm (mit αἴσχιστον, c 2, vgl. *Prt.* 337d 3).

9 W. SCHMID – O. STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur*, Handbuch der Altertumswissenschaften 7. Abt., I 3 (1940), 53, zieht hier eine Verbindung zur Forderung nach ὁμόνοια.

10 Hippias setzt aber nicht umgekehrt eine Gemeinschaft voraus und fordert für sie Gleichheit: so GIGANTE, *NOMOS ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, Neapel 1956, 148: „Questa φύσις di Ippia che postula la con-corde famiglia del genere umano ... non ammette che un uomo possa prevalere in nome di una

che Verbindung oder eine politische Zugehörigkeit als Bürger zu einer Stadt muß man hier bei der Verwendung der Worte συγγενής und πολίτης fernhalten¹¹. Hippias spricht von einer besonderen Gemeinschaft und verwendet dafür die traditionellen Begriffe: Verwandte, Angehörige, Bürger. Damit kann er an die in ihnen enthaltenen Verpflichtungen anknüpfen: Er bezieht sich bei seiner Vermittlertätigkeit zwischen den streitenden Philosophen auf die engen Bindungen zwischen Verwandten und die Friedenspflicht zwischen Bürgern.

Die Äußerung des Hippias hat zwar mit dem Gegenstand des Streites im *Protagoras*, der Lehrbarkeit der Tugend, nichts zu tun, um so mehr jedoch mit dem Streit selbst, denn Hippias will – genau wie vorher Prodikos – zwischen den Parteien vermitteln, indem er auf die Gemeinschaft zwischen ihnen hinweist. Er kommt damit der Aufforderung des Kritias (336d 7) nach. Es besteht also durchaus ein Zusammenhang mit der Situation des Gesprächs.– Damit soll zunächst nicht bestritten werden, daß diese Bemerkung ursprünglich einmal den Sinn gehabt haben könnte, wie ihn u. a. ÜBERWEG-PRAECHTER (s. o. S. 13 Anm. 2) angeben. Nur ist der Ausspruch im *Protagoras* jedenfalls von Platon so benutzt, daß zunächst nicht eine Kritik an den Gesetzen geäußert, sondern im Hinblick auf den Streit der Weisen ihre Verwandtschaft betont wird. Dieser Unterschied zwischen der möglichen ursprünglichen Bedeutung der Bemerkung des Hippias und dem Sinn, den Platon ihr abgewinnt, muß immer beachtet werden.–

Ein Abschnitt der platonischen *Republik* zeigt sehr enge Zusammenhänge mit diesem Zwischengespräch im *Protagoras*. In *Republik* 5 (469e 7 ff.) ruft Platon zur Einigkeit zwischen den Griechen auf. Er begründet das mit einer naturgegebenen Verwandtschaft zwischen den Griechen, während zu den Barbaren eine naturgegebene Feindschaft bestehe. Auch hier soll der Hinweis auf die Gemeinschaft, die wieder mit den schon von Hippias verwandten Worten συγγενής und οἰκεῖος ausgedrückt wird (470b 6; c 2), zum Frieden beitragen. Die Verwendung des formelhaften Ausdrucks οἰκεῖος καὶ συγγενής und die Begründung der Gemeinschaft (oder Feindschaft) in der Natur zeigen, daß die Übereinstimmung der verglichenen Stellen nicht zufällig sein kann¹².

forza maggiore su un altro uomo.“ Hippias will jedoch nicht – als Antipode von Kallikles und Thrasymachos – die Gleichheit der Menschen begründen und das Naturrecht des Stärkeren angreifen, sondern umgekehrt auf der Grundlage einer als gegeben vorausgesetzten Gleichheit Einigkeit herstellen.– Die Kritik des Hippias richtet sich auch nicht schlechthin gegen die Tyrannei des νόμος, sondern gegen dessen widernatürliche Gewalt. Es ist unrichtig, wenn NESTLE, *Vom Mythos zum Logos* (o. A. 3), 370, von einer „grundsätzlichen Verwerfung der Gewalt“ spricht und Hippias in die Nähe der Auffassung, daß „die Macht an sich böse sei“, rücken will.

11 Bei E. SCHWARTZ, *Ethik der Griechen*, hg. v. W. Richter, 1951, 84, heißt es: Hippias „scheint sich einmal bei seinem Auftreten dafür entschuldigt zu haben, daß er Fremdling sei.“ Aber daß man πολίτης nicht so wörtlich nehmen darf, zeigt die Zusammenstellung mit συγγενής: Hippias konnte sich doch kaum in Athen dafür entschuldigen, daß er nicht mit den Athenern verwandt war.

12 Auf diesen Zusammenhang hat zuerst F. DIRLMEIER, *Φίλος und Φιλία im vorhellenistischen Griechentum*, Diss. München 1931, 40 hingewiesen, ohne allerdings daraus Schlüsse für den

Hinzukommt eine weitere Übereinstimmung zwischen dem Dialog *Protagoras* und *Republik 5*. Vor der Rede des Hippias spricht Prodikos. Platon karikiert ihn, indem er ihn in übertriebener und manierterter Weise seine Kunst der Unterscheidung von Worten ähnlicher Bedeutung vortragen läßt. Prodikos unterscheidet dabei u. a. zwischen zwei Formen von Auseinandersetzungen: einer von Freunden mit Freunden und einer von Feinden mit Feinden (337a 8 ff.). Gerade an der Stelle in *Republik 5*, wo Platon die formelhafte Wendung οἰκεῖος καὶ συγγενής benutzt (470b 4 ff.), unterscheidet er ebenfalls zwei Formen von Streit¹³, nämlich zwischen Leuten, die von Natur (φύσει, 470c 6; c 8) zusammengehören bzw. fremd sind¹⁴. Es ist eine notwendige Konsequenz der Idee der naturgemäßen Einheit, daß eine Störung dieser Gemeinschaft, eine Auseinandersetzung ihrer Mitglieder naturwidrig ist. Wenn aber einige Menschen von Natur verwandt sind, andere jedoch nicht, dann gibt es neben der naturwidrigen Auseinandersetzung von Gleichen noch eine naturgemäße zwischen Ungleichen.

Die beiden logisch zusammengehörigen und in *Republik 5* zusammen auftretenden Gedanken: naturgemäße Einheit und Unterscheidung von zwei Formen von Auseinandersetzungen werden im *Protagoras* von zwei verschiedenen Personen vorgetragen. Aber das ist kein Hindernis, sie als zusammengehörig zu betrachten. Prodikos und Hippias, die diese Gedanken äußern, sind an dieser Stelle des Dialogs als Vertreter der Sophistik zusammengefaßt und den beiden athenischen Bürgern Kallias und Alkibiades gegenübergestellt; sie werden auch in ihren Diskussionsbeiträgen betont nebeneinandergestellt und empfinden sich selbst als zusammengehörig, denn Hippias greift von Prodikos das Stichwort ‚Streit zwischen Freunden bzw. Feinden‘ auf, um es auf seine Weise zu behandeln. Sie parieren im Gespräch fast so zusammen wie Euthydem und Dionysodor im Dialog *Euthydem*. Von daher macht es also keine Schwierigkeiten, wenn diese Gedanken, die logisch zusammengehören, von zwei Personen vorgetragen werden. Ja, die Unterscheidung von zwei Formen von Streit, die in *Republik 5* mit der These der Naturverwandtschaft begründet ist, bekommt gerade erst bei der Formulierung der Zusammengehörigkeit durch Hippias im *Protagoras* ihren richtigen Sinn. Hippias bezeichnet die Gleichen nicht nur als Verwandte, sondern auch als Bürger. Mit dieser Bezeichnung

Ausspruch des Hippias im *Protagoras* zu ziehen. Vgl. jetzt auch C. W. MÜLLER, *Gleiches zu Gleichem*, in: *Klassisch-Philologische Studien*, 31, 1965, 163 A. 36.

13 Zur Nachwirkung dieses Gedankens bei Dikaiarch vgl. M. MÜHL, *Philol. Wochenschrift*, 43, 1923, 430f. MÜHL verweist auf Plut. *Cim.* 18; *Aristid.* 16

14 Die Ausdrücke für Auseinandersetzung sind zwar verschieden, im *Protagoras* ἀμφισβητεῖν – ἐρίζειν, in *Republik* στάσις – πόλεμος, aber das erklärt sich aus dem unterschiedlichen Personenkreis: Philosophen (*Prt.*) bzw. Städte (*Rep.*).– Während in *Rep.* Feindschaft zwischen ‚Verwandten‘ zunächst überhaupt abgelehnt wird, wird im *Prt.* – entsprechend der Situation eines Streitgesprächs zwischen Weisen – eine Auseinandersetzung zwischen Freunden zugestanden. So verlangt Prodikos statt εὐνοια, die sonst zwischen Freunden besteht (vgl. DIRLMEIER [o.A. 12] 82), eine Auseinandersetzung δι’ εὐνοιαν (337b 1). Dieser Gedanke hat eine genaue Entsprechung in *Rep.*, denn Platon weiß, daß auch zwischen Griechen Auseinandersetzungen nicht zu vermeiden sind. Nur sollen sie dabei Milde zeigen, πολεμεῖν ὡς διαλλαγησόμενοι (470e 2; vgl. 471a 4), was im Gedanken dem ἀμφισβητεῖν δι’ εὐνοιαν des Prodikos genau entspricht; vgl. auch εὐνοια *Rep.* 470a 1.

πολιται wird der Ausdruck für jene widernatürliche Auseinandersetzung: στάσις – Bürgerzwist, wie es in der *Republik* (470b 5 ff.) heißt, erst sinnvoll. Bei diesen Zusammenhängen kann es kein Zufall sein, daß die Unterscheidung der zwei Formen von Auseinandersetzungen, die in der *Republik* mit dem Gedanken der natürlichen Verwandtschaft verknüpft ist, im *Protagoras* sich nur wenige Zeilen vor diesem gleichen Gedanken findet. Man darf also sagen, daß die Unterscheidung zwischen einer natürlichen und einer widernatürlichen Form von Auseinandersetzung von Anfang an ein Element jener Begründung einer naturgemäßen Gemeinschaft und der darauf beruhenden Aufforderung zu Einheit und Frieden darstellte.

II

Unabhängig davon, ob man die Unterscheidung des Prodikos im *Protagoras* zwischen ἀμφισβητεῖν und ἐρίζειν mit dem Ausspruch des Hippias verbindet oder nicht, kann doch kein Zweifel an dem engen Zusammenhang zwischen der Äußerung des Hippias und dem panhellenischen Abschnitt in *Republik* 5 bestehen. Der Gedanke und die Formulierungen, die sowohl dem Ausspruch des Hippias im *Protagoras* als auch dem panhellenischen Abschnitt in *Republik* 5 zugrunde liegen, haben jeweils einen ganz verschiedenen Sinn und sind auf eine grundsätzlich verschiedene Situation bezogen. Da ergibt sich die Frage, wie dieser Gedanke ursprünglich verwandt wurde. Bewahrt das ältere Zeugnis, Platons *Protagoras*, auch den originalen Sinn?

Eine Antwort auf diese Frage läßt sich aufgrund einiger Stellen, besonders aus Isokrates, geben, die zeigen, daß Platon in der *Republik* den ursprünglichen Gedankenzusammenhang erhalten hat.

M. MÜHL¹⁵ hat auf die Übereinstimmung zwischen dem Ausdruck φύσει πολέμιοι bei Isokrates *Paneg.* 184 (wiederholt *Panath.* 163) und Platon *Republik* 5 (470 c) hingewiesen. Aufgrund der Abfassungszeit der beiden Schriften zieht er folgenden Schluß: „Wir dürfen hier bei Platon eine unmittelbare Anlehnung an Isokrates feststellen, der mit seinem Worte von den φύσει πολέμιοι geradezu Schule gemacht hat¹⁶... Die Anleihe, die Platon bei Isokrates gemacht hat, verdient Beachtung“. MÜHL will daraus ableiten, daß die Auffassung von einem starken Gegensatz zwischen Platon und Isokrates doch revidiert werden müßte.

Bei Platon, *Republik* 5 (470 c), findet sich nicht nur der Ausdruck φύσει πολέμιος, sondern auch φύσει φίλος, den Isokrates an den genannten Stellen nicht aufweist. Zwar könnte man annehmen, daß Platon zu dem von Isokrates übernommenen Ausdruck φύσει πολέμιος den Gegensatz φύσει φίλος selbst gebildet habe. Aber diese ganze Stelle in *Republik* 5 entspricht mit der doppelten Nennung von οἰκεῖος καὶ συγγενής (470b 6; c 2) und der Rückführung der Gemeinschaft auf die

15 „Βάρβαροι φύσει πολέμιοι“, *Philol. Wochenschr.* 41, 1921, 71; vgl. auch: *Die antike Menschheitsidee* (o. A. 4), 120 A. 63. Ihm folgt JÜTHNER, *Hellenen und Barbaren, aus der Geschichte des Nationalbewußtseins*, in: *Das Erbe der Alten* H. 8, Leipzig 1923, 130 A. 71; vgl. *Wien. Stud.* 47, 1929, 29 A. 5.

16 MÜHL verweist auf Plut. *Cim.* 18; *Aristid.* 16.

φύσις genau der Äußerung des Hippias im *Protagoras* (s. o. S. 16f.), läßt sich jedoch nicht als eine ausführlichere Umformung des einen isokratischen Ausdrucks φύσει πολέμιοι erklären. Diese Formulierungen des panhellenischen Abschnitts von *Republik 5* hat Platon nicht aus dem im Jahr 380 v. Chr. verfaßten *Panegyrikos* des Isokrates, sondern sie waren ihm schon bei der Abfassung des Dialogs *Protagoras* – also jedenfalls, bevor der *Panegyrikos* veröffentlicht wurde – geläufig. Die engen Berührungen zwischen dem Hippiasausspruch im *Protagoras* und *Republik 5*, 469b ff., sind also das entscheidende Argument dafür, daß Platon diese Formulierungen nicht von Isokrates entlehnt hat. Aber auch die Möglichkeit, daß er erst unter dem Eindruck des *Panegyrikos* dem Ausspruch des Hippias einen panhellenischen Sinn unterlegt hat, scheidet aus. Im *Menexenos*, der etwa 385 veröffentlicht wurde, heißt es: τό γε τῆς πόλεως γενναῖον ... φύσει μισοβάρβαρον (245c 7) – Platon kannte also schon vor dem Erscheinen des *Panegyrikos* (380) die Idee einer natürlichen Feindschaft zu den Barbaren¹⁷. Das panhellenische Programm von *Republik 5* geht also weder – wie der *Protagoras* zeigt – in der Formulierung noch – wie der *Menexenos* zeigt – in den Gedanken auf Isokrates zurück.

Ist also das Verhältnis zwischen Platon und Isokrates, das MÜHL konstruierte, in der Weise umzukehren, daß Isokrates von Platon (*Menexenos*, *Protagoras*) abhängt? Gewiß nicht. Schon wegen der Formulierung ist es unwahrscheinlich, daß der Ausdruck φύσει μισοβάρβαρος das Vorbild für φύσει πολέμιος¹⁸ gewesen ist. Und überhaupt läßt sich das ganze panhellenische Programm des Isokrates nicht als breite Ausgestaltung der einen Bemerkung aus dem *Menexenos* verstehen. Ebenso ist es aber auch wegen des besonderen Zusammenhangs, in dem die Worte des Hippias im platonischen *Protagoras* stehen, völlig ausgeschlossen, daß Isokrates sich in seinen panhellenischen Gedanken an den platonischen *Protagoras* gehalten haben könnte.

Wenn also weder Platon von Isokrates abhängt noch Isokrates von Platon, dann lassen sich die Übereinstimmungen in ihrem panhellenischen Programm nur als gemeinsame Abhängigkeit¹⁹ von einer panhellenischen Quelle erklären²⁰ – einer Quelle, die – wie die Berührungen zwischen der Bemerkung des Hippias im *Protagoras* und *Republik 5*, 469b ff., zeigen – von Platon vorher schon im *Protagoras* benutzt wurde. Isokrates hängt also von der Vorlage ab, auf die auch Platon in *Republik 5* und in der Bemerkung des Hippias im *Protagoras* zurückgeht²¹.

17 Der Gedanke von der Feindschaft mit den Barbaren – aber ohne den Zusatz φύσει – schon Hdt. 1, 4, 4; 7, 11, 3; Eur. *Hec.* 1199 u. ö. Auf solche Äußerungen bezieht sich Demosthenes 10, 33.

18 s. o. S. 17. Der Ausdruck φύσει πολεμικῶς ἔχειν Isokr. *Paneg.* 158 ist MÜHL entgangen.

19 Daß Isokrates hier von einer Vorlage abhängt, sah schon v. SCALA, *Jahrb.f. class. Philologie* 37, 1891, 446f.; vgl. v. Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, II 385 A. 6.

20 Auch bei den Übereinstimmungen zwischen dem Mythos des Protagoras (320c ff.) und Darstellungen des Urzustandes bei Isokrates (z. B. *Paneg.* 39 u. ö.) besteht nach NESTLE, *Philologus* 70, 1911, 26f. keine Abhängigkeit des Isokrates von Platon, sondern beide gehen auf eine gemeinsame sophistische Vorlage zurück.

21 Gewisse Berührungen mit dem Ausspruch des Hippias zeigt Isokr. *Paneg.* 105: δεινὸν ... φύσει πολίτας ὄντας νόμῳ τῆς πολιτείας ἀποστερεῖσθαι. Diese Bemerkung bezieht sich zwar hier nicht auf zwischengriechische Verhältnisse, sondern auf Athen, zeigt aber die Kenntnis des Ausspruchs, auf den Platon im *Protagoras* zurückgeht: Denn hier ist der Gegensatz νόμῳ –

In dieser gemeinsamen Vorlage stand sicher der Gedanke, der schon aus dem *Protagoras* und *Republik 5* bekannt ist: die Unterscheidung von zwei Arten von Kampf (s. o. S. 17 f.). Diese begegnet in panhellenischem Zusammenhang auch bei Isokrates (*Paneg.* 85) mit der Gegenüberstellung: οὐκ ἔχθροι ἀλλ' ἀνταγωνισταί.

In dieser panhellenischen Quelle fand sich wohl auch der Gedanke, daß die Griechen nicht so weit gehen sollten, Griechen zu versklaven – οὐκ ἐπὶ δουλείᾳ, wie es in wörtlicher Übereinstimmung in *Republik 5* (471a 6) und *Panegyrikos* (85) heißt. Daß hier eine gemeinsame Vorlage benutzt ist, wird noch dadurch erhärtet, daß auch Xenophon, der doch kaum Platons *Republik* zitiert, bis in die Formulierung der Antithese hinein mit Platon übereinstimmt, vgl. *Republik* 471a 6 εὐμενῶς δὴ σωφρονιοῦσιν, οὐκ ἐπὶ δουλείᾳ κολάζοντες οὐδ' ἐπ' ὀλέθρῳ, σωφρονιστοὶ ὄντες mit Xenophon *Agesilaos* 7, 6 οὐκ ἀνδραποδίξεσθαι δεοὶ Ἑλληνίδας πόλεις, ἀλλὰ σωφρονίζειν²².

Auch die Forderung nach Versöhnung der Griechen untereinander, die in den panhellenischen Abschnitten von Platon *Republik 5* (470e 2) und Isokrates (*Paneg.* 157) begegnet, konnte dieser Vorlage angehören²³.

Weil der Hippiasauspruch im *Protagoras* und der panhellenische Abschnitt in *Republik 5* trotz sehr enger Berührung in der Formulierung einen völlig verschiedenen Sinn haben und auf eine ganz verschiedene Situation bezogen sind, wurde die Frage gestellt, welches Zeugnis den ursprünglichen Sinn bewahrt. Die zahlreichen Übereinstimmungen zwischen *Republik 5* und panhellenischen Partien hauptsächlich aus dem *Panegyrikos* des Isokrates konnten zeigen, daß die einzelnen Motive und Formulierungen von *Republik 5* in ihrem ursprünglichen Zusammenhang erhalten sind.

Wenn aber – wie die Übereinstimmungen zwischen dem Hippiaswort und *Republik 5* zeigen – auch im *Protagoras* diese Vorlage benutzt ist, dann läßt sich nur ein Schluß ziehen: Platon hat im *Protagoras* den Ausspruch des Hippias entsprechend der Gesprächssituation umgedeutet, er hat ihn in einen ganz neuen Zusammenhang gerückt und hat also mit diesem Ausspruch sein überlegenes ironisches Spiel getrieben, wie er es kurz vorher mit der Äußerung des Prodikos getan hat und danach ausgiebig mit dem Simonidesgedicht tut. Wenn diese Deutung richtig ist – zu ihrer Bestätigung wird noch mehr gesagt werden –, dann hat Platon im *Protagoras* einem panhellenischen Gedanken²⁴ einen völlig neuen Sinn untergelegt.

φύσει, den Isokrates an den übrigen Stellen nicht aufweist, auf die Zusammengehörigkeit von gleichberechtigten Bürgern (πολιταί) bezogen und – genau wie im Ausspruch des Hippias – ist die Wirksamkeit des νόμος als eine Zerstörung dieser Zusammengehörigkeit, als Aussperrung aus einer Gemeinschaft durch Beraubung der bürgerlichen Rechte verstanden, vgl. NESTLE, *Philologus* 70, 1911, 40. – Schon Lysias 31,6 (ca. 403 v. Chr.) kennt die Formulierung φύσει πολιτής, die dann von Isokrates auch *Euag.* 54 aufgegriffen wird.

22 Vgl. den ähnlichen Gedanken Plat. *Mx.* 242 d.

23 Vgl. auch Xenophon *Hell.* 1, 6, 7. – Die positive Entsprechung zum Barbarenhaß ist φιλέλλην, so u. a. in den panhellenischen Abschnitten Isokr. *Paneg.* 96; *Phil.* 122; Plat. *Rep.* 470e 9; vgl. Xen. *Ages.* 7, 4: Agesilaos war φιλέλλην ... er hielt einen Sieg im Krieg gegen Griechen für ein Unglück. Das ist also ein panhellenischer Topos.

24 So GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik* (o.A. 6), 78. Diese Deutung hat nach C. W. MÜLLER, *Gleiches zu Gleichem* (o.A. 12), 161 A. 32 „sehr viel für sich“, vgl. 163. Dieser Auffassung

Der Ausspruch des Hippias im *Protagoras* ist ein größeres zusammenhängendes Stück, das ganz den Eindruck eines wörtlichen Zitats macht²⁵, zumal er auch einer historischen Person in den Mund gelegt ist. In den Worten des Hippias scheint also am ehesten der originale Wortlaut der Äußerung bewahrt zu sein, aus der dann einzelne Motive im panhellenischen Abschnitt von *Republik 5* wieder begegnen. In den Eingangssätzen der Hippiasrede darf man also die ursprüngliche Formulierung des panhellenischen Programms sehen, dessen Brechungen man dann in *Republik 5* und bei Isokrates findet. Es ergibt sich damit das Paradox, daß die Stelle, die am meisten vom ursprünglichen Wortlaut enthält, zugleich am wenigsten den originalen Sinn wiedergibt.

Den Ausspruch des Hippias müßte man also sinngemäß etwa so paraphrasieren²⁶: Wir Griechen sind miteinander verwandt, sind Angehörige und Bürger (eines Staates) von Natur, nicht aber dem Gesetz nach; denn dieses zerreißt gewaltsam als Tyrann der Menschen unsere Zusammengehörigkeit²⁷.

Ob Hippias selbst oder ein anderer Sophist, an dessen Stelle Platon im *Protagoras* den Namen Hippias einsetzt, diesen panhellenischen Gedanken ausgesprochen hat, soll einstweilen noch offen bleiben. Es ist aber bekannt, daß das jüngere panhellenische Programm eines Isokrates oder Platon an die Sophistik des 5. Jahrhunderts²⁸ – hauptsächlich ist uns dafür Gorgias bekannt²⁹ – anknüpft.

kam schon ZELLER nahe, wenn er zweifelte, ob der Kosmopolitismus des Hippias „auch auf das Verhältnis zu den Barbaren ausgedehnt wurde“, E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, hrsg. W. NESTLE, I. T., 2. Abt., 1920, 1399f.; vgl. JÜTHNER, *Hellenen und Barbaren* (o.A. 15), 129 A. 50; SINCLAIR, *A History of Greek Political Thought*, 1967, 70.– Mir scheint es schwierig, dann noch von Kosmopolitismus zu sprechen.

25 s. u. S. 34 A. 90.

26 Vgl. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik* (o.A. 6), 78.

27 Vgl. Eur. *Hec.* 847 ff.: νόμοι machen Freunde zu Feinden oder vereinigen Feinde.– Der Gedanke des Hippias in panhellenischem Zusammenhang Isokr. *Paneg.* 16: Ganz Griechenland kann erst dann gemeinsam handeln, wenn die Hauptmächte Sparta und Athen miteinander versöhnt sind, denn die unterschiedlichen Verfassungen (oligarchisch bzw. demokratisch) haben die meisten Griechen voneinander getrennt: αἱ γὰρ πολιτεῖαι, δὲ ὧν οἰκοῦσι τὰς πόλεις, οὕτω τοὺς πλείστους αὐτῶν διειλήφασιν. Hier geht es um die trennende Wirkung der Staatsordnungen [vgl. Arist. *Pol.* 4. 11, 1296a 32–36].

28 Zum Panhellenismus der Sophisten vgl. NESTLE, *Der Friedensgedanke in der antiken Welt*, *Philologus Suppl.* 31, 1938, 13; SINCLAIR, *A History of Greek Political Thought* (o.A. 24), 135.

29 Vgl. BRINGMANN, *Studien zu den politischen Ideen des Isokrates*, in: *Hypomnemata* 14, 1965, 19; G. DOBESCH, *Der panhellenische Gedanke im 4. Jahrh. v. Chr. und der „Philippos“ des Isokrates*, 1968, 10; 18.– Isokr. *Paneg.* 3 erinnert an Gorgias, vgl. MÜNSCHER, *RE IX* 2186; *Paneg.* 158 greift auf einen Ausspruch des Gorgias (Vors. 82 B 5 b, Diels-Kranz II S. 285) zurück. J. VAHLEN, *Gesammelte Philologische Schriften*, Leipzig 1911, I 145 f., zieht eine Verbindung zwischen Gorgias 82 A I, 4 (II S. 272 Diels-Kranz) πεῖθων ἄθλα ποιεῖσθαι und Isokr. *Paneg.* 17. Der Gedanke des Isokrates, die Griechen sollten nicht wegen kleiner Gewinne gegeneinander kämpfen, sondern sich im Kampf gegen die Barbaren deren Reichtümer aneignen (*Paneg.* 17; 133; 187; *Phil.* 126), findet sich schon Hdt. 5, 49, 8.

III

Schon aus dem *Protagoras* allein geht hervor, daß dem Ausspruch des Hippias ein Sinn untergelegt ist, den er ursprünglich nicht haben konnte.

Hippias hat auf die Gleichheit und naturgegebene Gemeinschaft der Weisen seine Aufforderung zur Beendigung des Streites gegründet. An die Behauptung, daß Gleiches von Natur aus verwandt sei, schließt sich die Bemerkung an, daß das Gesetz, das ein Tyrann der Menschen sei, vieles wider die Natur vergewaltigt; d. h. sinngemäß in diesem Zusammenhang, daß es die natürliche Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit zerreißt³⁰. Aber dieser Gedanke ist im Zusammenhang des Dialogs merkwürdig: Der Gegensatz zwischen Sokrates und Protagoras, den Hippias mit dem Hinweis auf ihre natürliche Verwandtschaft überbrücken will, beruht ja nicht auf dem *Nomos*, sondern dem Verlauf des Gesprächs, dem darin auftretenden sachlichen und persönlichen Gegensatz zwischen Sokrates und Protagoras. Die Gemeinschaft der Philosophen ist hier aber durch den *Nomos* nicht bedroht. Der Gegensatz νόμος – φύσις enthält ja meistens und gerade in der Formulierung des Hippias, der τύραννος statt βασιλεύς sagt, den Aufruf, den νόμος zu überwinden.³¹ „Der *Nomos* (ist) nicht mehr wie für Pindar der legitime König, sondern der Usurpator, dessen Joch abgeschüttelt werden muß, weil es wider die Natur ist.“³² Ein solcher Angriff gegen den *Nomos* wäre jedoch hier völlig fehl am Platz. Bei dieser Vermittlung im Streit ist daher auch gar nicht die Rede davon, daß man die vom Gesetz geschaffene Trennung überwinden oder sich um die Gesetze nicht kümmern soll. Hippias wendet sich zwar gegen die Mißachtung der natürlichen Verwandtschaft, aber nicht der *Nomos* ist es, der diese Gemeinschaft zerreißt³³.

In der hier vorliegenden Situation des Gesprächs ist also mit ὁ δὲ νόμος ... der falsche Gegensatz eingeführt. Nach dem Hinweis auf die natürliche Verwandtschaft

30 Dieser Gedanke ist bei Hippias ganz auf die συγγένεια bezogen, also unrichtig ZELLER-NESTLE, *Die Philosophie der Griechen* (o. A. 24), I 2, 1397: „Das Gesetz zwingt die Menschen als ein Gewaltherrscher, vieles zu tun, was wider die Natur sei“. Auf diese Weise würde man Hippias in die Nähe von Kallikles rücken, so DÜMLER, *Akademika* (o. A. 4), 252, wonach Hippias im *Protagoras* „auch zum platonischen Kallikles Züge geliefert hat“; ebenso APELT, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1891 (ND 1975), 391. Richtig dagegen GIGANTE, ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ (o. A. 10) 147: Der *Nomos* „compie l'opera violenta della contesa tra gli uomini“, vgl. S. 148. – WOLF, *Griechisches Rechtsdenken*, II, Frankfurt 1952, 80 ff., liest aus dieser Stelle heraus, daß das Gesetz „zu einer bloßen Zwangsnorm für die unwissende Menge abgewertet“ wird (82).

31 Anders WOLF, *Griechisches Rechtsdenken* (o. A. 30), 81 f.; vgl. jedoch GIGANTE, ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ (o. A. 10), 147.

32 NESTLE, *Vom Mythos zum Logos* (o. A. 3), 367.

33 Selbst wenn man die Stelle so deuten wollte, daß Hippias auf die natürliche Verwandtschaft hinweist, ihr die Trennung durch das Gesetz entgegenstellt, um dann zu sagen: „Tut nicht das Gleiche, was das Gesetz anrichtet (d. h. Trennung)“, so hinge doch der Satz ὁ δὲ νόμος ... merkwürdig in der Luft –, abgesehen davon, daß die eigentliche Folgerung nicht ausgesprochen wäre. Denn der Gedanke würde einen auffälligen Umweg gehen: Hippias würde auf die durch den νόμος bewirkte Aufhebung der natürlichen Verwandtschaft hinweisen, um sich dann dafür einzusetzen, die Angesprochenen sollten die ganz anders begründete Störung der Gemeinschaft überwinden.

wäre es richtig gewesen zu sagen, daß ihre Auseinandersetzung wider die Natur, *παρὰ φύσιν*, ist – anstatt von der naturwidrigen Wirkung des νόμος zu sprechen. Das Begriffspaar νόμος – φύσις läßt sich also nicht ohne Schwierigkeiten auf einen Gegensatz oder eine Auseinandersetzung zwischen Philosophen beziehen. In νόμος – φύσις liegt offensichtlich eine Formel vor, die ursprünglich auf einen ganz anderen Sachverhalt bezogen war, da sie auf den im *Protagoras* nicht mehr paßt.

Wenn man dagegen den Ausspruch des Hippias auf die Situation anwendet, die in *Republik* 5 vorliegt, dann entfallen diese Schwierigkeiten und Widersprüche. Angesichts von Uneinigkeit und Streit (der Situation im *Protagoras*!) würde betont, daß z. B. irgendwelche Städte von Natur aus zusammengehören, daß es nur das Gesetz ist, das eine Trennung oder einen Gegensatz zwischen ihnen verursacht. Nur in diesem Zusammenhang ist die Konsequenz dieses Gedankens – Überwindung des unterdrückenden νόμος – sinnvoll. Der Gedanke νόμος βιάζεται hat hier sein volles Gewicht, das verstärkt wird durch τύραννος: Das Gesetz ist politischer Herr. Nur im staatlichen Bereich fällt der oben bemerkte Widerspruch von νόμος und *παρὰ φύσιν* weg; denn hier macht es keinen Unterschied, ob eine natürliche große Einheit *παρὰ φύσιν* (wie es im *Protagoras* heißen müßte) in sich uneins ist und streitet oder νόμος in kleine Teile zerspalten ist³⁴.

Schon aus dem *Protagoras* läßt sich also erkennen, daß Platon hier einen Gedanken auf eine Situation bezogen hat, auf die er nicht mehr ganz paßt. Welche Absicht er hier damit verfolgte, eine ursprünglich politische Äußerung auf einen ganz anderen Zusammenhang, nämlich eine Meinungsverschiedenheit innerhalb eines kleinen Kreises von Philosophen, zu übertragen, läßt sich leicht zeigen. Platon hat im *Protagoras* schon den Prodikos in seiner kurzen Stellungnahme in politischen Kategorien argumentieren lassen; denn mit dem Gedanken, daß man nicht jedem das Gleiche, sondern dem Weiseren mehr, dem Dümmeren weniger zukommen lassen müsse, überträgt er ein Prinzip der Innenpolitik auf eine Auseinandersetzung zwischen Gebildeten. Er greift hier auf den Gegensatz von arithmetischer und geometrischer Gleichheit, worum im Zusammenhang mit den Forderungen der radikalen Demokratie leidenschaftlich gestritten wurde³⁵, zurück. Prodikos ist mit

34 Und nur hier hat jedes der drei Worte: συγγενής, οἰκεῖος, πολίτης seine eigene Bedeutung: Das Gesetz zertrennt Blutsverwandte, Angehörige, Bürger. Hier liegt eine feste Reihenfolge nach dem Grad der Nähe der Beziehungen vor. Dagegen waren alle drei Worte bei einem Bezug auf die Gebildeten in übertragenem Sinne und ohne Bedeutungsunterschied gebraucht. Sie bedeuteten alle: wir gehören zusammen. Dann wird aber nicht verständlich, wieso man gerade diese Klimax gebildet hat. Auch die Verwendung dieser drei Ausdrücke spricht also dafür, daß die Anwendung des Gedankens von Hippias im *Prt.* erst sekundär gegenüber der Situation etwa in *Rep.* V ist. Die Beziehung dieser drei Worte zur politischen Sphäre zeigt die sehr nahe Entsprechung bei *X. An.* 7, 1, 29, wo Xenophon in Byzanz seine Truppen auffordert, nicht gegen Griechen zu kämpfen (das ist das Anliegen des Panhellenismus) πολέμιοι ὄντες καὶ ταῖς πατρίσι καὶ τοῖς ἡμετέροις αὐτῶν φίλοις τε καὶ οἰκείοις. Mit πατρίς wird hier das Gleiche ausgedrückt wie mit πολίτης bei Hippias, denn in der πατρίς ist man πολίτης. Daß φίλος und συγγενής sich in der Bedeutung sehr nahe kommen, hat DIRLMEIER (o. A. 12), 7 ff. gezeigt.

35 Vgl. DODDS, *Plato Gorgias. A revised text with introduction and commentary*, Oxford 1959, Komm., zu 508a 6; *Plat. Leg.* 757b ff.; Lysias 31, 25; Isokr. *Areop.* 21; *Nicochl.* 14 ff.; Arist. *EE* 7.9, 1241b 33 ff.; *Pol.* 3.9, 1280a 11 ff.; 5.1, 1301a 25 ff.– Diese Bemerkung des Prodikos gehört

seiner Übertragung der politischen Sphäre auf die Auseinandersetzung zwischen Sokrates und Protagoras von Platon als geradezu tölpelhaft charakterisiert worden. Denn mit dem Prinzip der geometrischen Gleichheit setzt er voraus, daß der eine von beiden wesentlich dümmer ist (ἀμαθέστερος, 337a 6). Daß er damit seinem Vermittlungsversuch keinen guten Dienst erweist, liegt auf der Hand. Platon läßt erkennen, welche Unüberlegtheit und Torheit im Grunde hinter den großen Worten des Sophisten steckt.

Auch die ganze Rede des Hippias ist von solchen politischen Motiven durchzogen, wenn er von den διατητάι spricht, die die Einigung herbeiführen sollen (337e 4), oder dem ἐπιστάτης oder Prytanen, der das Gespräch beaufsichtigen soll (338a 8). Hippias verlegt hier die Auseinandersetzung der Gebildeten auf die politische Ebene: diejenigen, die die Schlichtung oder die Beaufsichtigung des Gesprächs übernehmen sollen, werden hier als Personen mit einer staatsrechtlich fest umrissenen Funktion beschrieben.

Gerade bei Hippias hat es eine besondere Bedeutung, wenn er die vorliegende Situation eines Gesprächs von gebildeten Männern in eine andere, nämlich die politische Dimension hebt. Wenn Platon ihn solche Bemerkungen machen läßt, dann hat er damit eine Charakterisierung des historischen Hippias einfließen lassen.

Die Argumentation mit politischen Begriffen paßt zu dem Mann, der von seiner Heimatstadt Elis häufig mit politischen Aufgaben betraut wurde³⁶. Im *Großen Hippias* läßt Platon ihn damit prahlen, daß Elis sich zuallererst an ihn wende, wenn es um eine diplomatische Mission zu einer anderen Stadt geht (281a); denn man hielt ihn für den geeignetsten Mann, die Worte zu beurteilen oder zu überbringen, die von den Städten vorgetragen wurden (δικαστήν καὶ ἄγγελον ἰκανώτατον εἶναι τῶν λόγων). Genau diese Rolle eines δικαστῆς τῶν λόγων, die Hippias häufig übernommen hatte, schlägt er auch im *Protagoras* vor, wobei er wohl gehofft haben mag, daß er selbst für dieses Amt des Schiedsrichters gewählt würde.

Im *Protagoras* redet Hippias also nicht als Philosoph, sondern als der erfahrene, selbstbewußte Diplomat, der schon in vielen schwierigen Situationen Einigung erzielt hat. Platon läßt ihn die Rolle des politischen Beraters, des Staatsmanns übernehmen. Das ist in der gegebenen Situation, vor einem kleinen Kreis von Philosophen, grotesk; es soll wohl zum Ausdruck bringen, daß ihm der richtige Maßstab für die Dinge fehlt³⁷. Der Widerspruch zwischen der gegebenen Situation und dem Pathos der hohen politischen Terminologie wirkt erheiternd und karikiert die politischen Ambitionen des Hippias. Hippias zitiert also eine Formel, die zwar eindrucksvoll ist und mit der er wohl Erfolg gehabt hat, die aber bedauerlicherweise nicht ganz in diesen Zusammenhang paßt. Das läßt sich der Entgleisung des Prodikos an die Seite stellen. Wie Platon Hippias und seine Worte aufgefaßt wissen will, macht er deutlich, indem er ihm mit seinem Vorschlag, einen Schiedsrichter einzusetzen, eine eindeutige Absage erteilt. Eine solche Karikatur des Hippias steht ganz

auch in gewisser Hinsicht zum Thema νόμος – φύσις, denn das Gesetz zwingt – wider die Natur – zur Wahrung der Gleichheit, vgl. Plat. *Rep.* 359c 5 ff. Es zeigt sich auch hier wieder der enge Zusammenhang zwischen den Äußerungen von Prodikos und Hippias, s. o. S. 16f.

36 VS II, 86 A 2 § 5 (II S. 327 Diels-Kranz).

37 So beurteilte man ihn auch sonst, vgl. Plat. *Hp. min.* 368 b ff.

im Einklang mit den parodistischen Zügen dieses Dialogs. „Prodikos macht zuerst mit einer kleinen Ansprache auf sich aufmerksam. Danach zu schweigen, würde für Hippias moralischen Selbstmord bedeuten ... sie bringen es dabei doch fertig, ein Jeder sich von seiner allerkomischsten Seite zu zeigen ... Hippias, indem er seine ganze unerträgliche Gespreiztheit wie ein wohldressiertes Paradeferd vorführt.“³⁸

Von dieser Tendenz Platons, in der Rede des Hippias politische Gedanken auf eine im Grunde unangemessene Situation, nämlich die Gemeinschaft von Philosophen, zu übertragen und damit auf den Politiker Hippias anzuspielen, darf man auch den Anfang der Hippiasrede nicht ausnehmen. Durch den politisierenden Grundzug der Rede wird die Auffassung bestätigt, daß die Eingangsbemerkungen eine ursprünglich politische Äußerung gewesen sind. Man erkennt die karikierende Absicht Platons, wenn man – gerade bei einer solchen parodistischen Umgehung – annimmt, die Einleitung des Ausspruchs des Hippias stehe in ihrem ursprünglichen gedanklichen Zusammenhang.

Schon aus der Hippiasrede allein, ihrer Tendenz und dem Widerspruch, der zur Gesprächssituation besteht, ergibt sich also, daß im *Protagoras* eine berühmte Bemerkung des ‚Politikers‘ Hippias, die sich auf das Verhältnis von Staaten zueinander (nicht aber von Philosophen zueinander oder zum Staat) bezog, von Platon auf die Situation des Philosophenzirkels übertragen wurde³⁹. Mit der oben (S. 14 f.) gegebenen Interpretation des Ausspruches von Hippias wurde also eine Deutung gegeben, die erst Platon diesem Wort untergelegt hat; es war jedoch nicht der ursprüngliche Sinn dieses Wortes⁴⁰.

38 BRUNS, *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt*, Berlin 1896 (²1961), 257; vgl. SCHMID – STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur* (o.A. 9) I 3, 50; dagegen NESTLE, *Vom Mythos zum Logos* (o.A. 3), 360: Hippias sei im *Protagoras* „etwas ernster“ genommen.

39 Die These, daß Hippias im *Protagoras* die Theorie einer philosophischen Lebensgemeinschaft gegeben habe (so NESTLE, *Vom Mythos zum Logos* (o.A. 3), 370: „Möglichkeit einer weitgespannten, zunächst geistigen ... Gemeinschaft“; vgl. besonders WOLF, *Griechisches Rechtsdenken* [o.A. 30], II 81 f.), wird damit hinfällig (vgl. auch UNTERSTEINER, *Sofisti* (o.A. 4), III, 1954, 104). Diese Deutung ist schon insofern anfechtbar, als man zwar davon ausgeht, daß dieses wörtliche Zitat nicht in die Gesprächssituation paßt, es dann aber doch nach diesem Zusammenhang deutet. Bei dieser Deutung des Ausspruches des Hippias wird auch diese Einengung auf die Gebildeten nicht recht begreiflich. Es ist nicht einzusehen, weshalb betont sein soll, daß gerade ihre *συγγένεια* durch das Gesetz bedroht ist – stärker als die anderer Menschen. Die wenigen Gebildeten konnten doch leichter zusammentreffen. Die Philosophen sind zwar dadurch getrennt, daß der eine in der Peloponnes geboren wird (wie Hippias), der andere im thrakischen Abdera (wie Protagoras), das Gesetz hat es ihnen jedoch dann nicht verwehrt, diese Trennung zu überwinden und sich in Athen zu treffen. Und gerade die Sophisten, die lehrend von Stadt zu Stadt zogen, erfuhren eher die Segnungen der Ortsveränderungen für ihren Reichtum (vgl. Plat. *Hp. ma.* 282 e) als den Schaden durch Gesetze. In diesen Zusammenhang gehört wenigstens nicht, wie NESTLE, *Vom Mythos zum Logos* (o.A. 3), 367; LANA, „Tracce di dottrine cosmopolitiche in Grecia prima del cinismo“, *RFIC* 29, 1951, 324, und WOLF (o.A. 30), 80, annehmen, die Tatsache, daß Hippias durch spartanische Gesetze daran gehindert wurde, dort als Erzieher aufzutreten, *Hp. ma.* 284b 6. Denn das betrifft nicht die vom Gesetz aufgehobene *συγγένεια*, um die es im *Prt.* allein geht.

40 Platon hat mit dieser Deutung eine Tendenz des frühen 4. Jahrhunderts wiedergegeben. DIRLMEIER, *Φίλος und Φιλία* (o.A. 12), 38, hat für Xenophon gezeigt, daß private Freundschafts-

IV

Gleichsam als Gegenprobe auf diese Deutung soll geprüft werden, ob der Ausspruch des Hippias überhaupt – wie allgemein angenommen wird – kosmopolitische Gedanken enthalten konnte.

Da für Hippias die Gemeinschaft auf Gleichheit beruht, müßte er, wenn er die Idee des Kosmopolitismus vertrat, die Auffassung gehabt haben, daß alle Menschen, auch z. B. Griechen und Barbaren, gleich seien. So wird der Ausspruch des Hippias häufig gedeutet: „per legge di natura ogni simile è legato al suo simile, ogni uomo all'uomo; tutti gli uomini sono cittadini di un medesimo Stato...“⁴¹ Man stellte daher Hippias mit Antiphon zusammen,⁴² der von der Gleichheit aller Menschen gesprochen hatte⁴³.

Möglicherweise hat der sowohl von Hippias wie Antiphon verwandte Gegensatz νόμος – φύσις dazu verführt, Hippias in die Nähe von Antiphon zu rücken. Aber diese Übereinstimmung allein kann deswegen noch nichts beweisen, weil ja mit dem Gegensatz νόμος – φύσις gerade auch die Besonderheit der Griechen gegenüber den Barbaren bezeichnet wurde⁴⁴. Die Frage, der man also zunächst nachgehen müßte, ob Hippias tatsächlich von der Gleichheit aller Menschen gesprochen hat, wird jedoch überhaupt nicht gestellt, sondern eine positive Antwort wird vorausgesetzt⁴⁵.

Seine Behauptung, daß Gleiches mit Gleichem verwandt sei, legt nahe, daß er den Unterschied zwischen den Menschen, d. h. hier zwischen Griechen und Barbaren, nicht aufhob. Dieser Grundsatz: Gleiches zu Gleichem spielt vor allem in den Freundschaftstheorien eine Rolle⁴⁶ und bedeutet hier, daß nicht alle Leute miteinander befreundet sind, sondern nur die gleichen⁴⁷. Dieser Grundsatz ist schon bei

verhältnisse an die Stelle des politischen Zusammengehörigkeitsgefühls treten und φιλία zum Ersatz für die Bindung an den Staat wird.

41 I. LANA (o. A. 39), *RFIC* 29, 1951, 324, vgl. 210; GOMPERZ, *Griechische Denker* (o. A. 3), I 336; GIGANTE, *NOMOS ΒΑΣΙΛΕΥΣ* (o. A. 10), 148.

42 NESTLE, *Philologus Suppl.* 31, 1938 (o. A. 28), 23; J. MEWALDT, „Das Weltbürgertum in der Antike“, *Antike* 2, 1926, 180; DIRLMEIER (o. A. 12) 41; LANA (o. A. 39), 210; JAEGER, *Paideia* (o. A. 4), III 133; SINCLAIR, *A History of Greek Political Thought* (o. A. 24) ²1967, 78.

43 Vors. 87 B 44 (II 352, B 2 Diels-Kranz).

44 Vgl. F. HEINIMANN, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945 (ND 1972), 35 ff.

45 Vgl. V. EHRENBERG, „Anfänge des griechischen Naturrechts“, *AGPh* 35, 1923, 134: Hippias sei der „Vertreter eines die Verwandtschaft aller Menschen anerkennenden, also von der Gleichheitsidee ausgehenden Naturrechts.“ Vgl. W. SCHMID – STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur* (o. A. 9), I 3, 52 f.

46 Vgl. Plat. *Lys.* 214a; DIRLMEIER, *Aristoteles, Nikomachische Ethik. Werke in deutscher Übersetzung Bd. 6*, ¹⁰1999, 523 A. 182, 5; C. W. MÜLLER, *Gleiches zu Gleichem* (o. A. 12), 155 ff.

47 Es heißt ja bei Hippias nicht πάντες ὅμοιοι εἰσιν, sondern τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ συγγενές; d. h. es wird von beiden Seiten Gleichheit vorausgesetzt, wenn συγγένεια bestehen soll. Diese Formulierung enthält eher die Forderung nach Abgrenzung von Gleichheit und Ungleichheit als die Idee allgemeiner Gleichheit. In dem Ausdruck φύσει συγγενής ist keinesfalls notwendigerweise die Konsequenz enthalten, daß alle verwandt sind, sondern eher, daß es Leute gibt, mit denen man von Natur nichts gemeinsam hat: φύσει πολέμιος als Gegensatz von φύσει συγγενής Th. 6, 79, 2.

Ps.-Xenophon *Ath. Pol.* 3, 10 in politischem Sinn gebraucht: οἱ γὰρ ὅμοιοι τοῖς ὁμοίοις εὐνοοῖ εἶσιν. Das bezieht sich auf das Verhältnis zwischen verschiedenen Städten, deren Adels- bzw. Volksparteien sich jeweils unterstützen. Auch hier ist in diesem Gedanken – wie bei der Freundschaftstheorie – nicht die Idee der allgemeinen Gleichheit, sondern die Abgrenzung von Ungleichen enthalten⁴⁸.

Sofern außerdem die von Platon vorgetragene Argumentation wenigstens im Kern den ursprünglichen Gedankengang wiedergibt, vertrat Hippias die Auffassung, daß die Menschen ungleich sind. Er stellt der Elite der Weisen, die gleich und daher ‚verwandt‘ sind, die gewöhnlichsten, die schlechtesten Leute (φαυλότατοι, 337e 1) gegenüber. (Genau so hatte Prodikos vorher zwischen den Weisen und Dümmeren unterschieden, 337a 6.) Wenn also Platon im *Protagoras* – entsprechend der Situation des Gesprächs und dem daran beteiligten Personenkreis – den Hippias eine Unterscheidung zwischen den Weisen und den übrigen Menschen treffen läßt, dann muß man annehmen, daß dieser Ausspruch in seiner ursprünglichen politischen Bedeutung auch eine Unterscheidung zwischen den Menschen enthielt, daß Hippias also – entgegen der allgemeinen Auffassung – nicht die Idee der Gleichheit aller Menschen vertrat.

Der Gegensatz zwischen gebildeten und gewöhnlichen Menschen im Ausspruch des Hippias paßt besonders gut auf eine Gegenüberstellung von Griechen und Barbaren. Denn in der σοφία sahen die Griechen ihre Besonderheit und den Unterschied zu den Barbaren⁴⁹. Wenn also dem Ausspruch des Hippias ein panhellenischer Gedanke zugrunde lag, so brauchte dieser von Platon nur geringfügig abgeändert zu werden, um auf die Situation, die im *Protagoras* vorliegt, zu passen: Aus einer Gegenüberstellung von Griechen, die sich u. a. durch ihre Weisheit auszeichnen, und Barbaren konnte leicht der Gegensatz von Weisen und gewöhnlichen Menschen werden⁵⁰. Wenn also Hippias – wie es wahrscheinlich und in panhelleni-

48 Vgl. C. W. MÜLLER, *Gleiches zu Ungleichen* (o. A. 12), 164, z. St.: „Bewußtsein der Zusammengehörigkeit des Gleichen und des Ausgeschlossenenseins des Ungleichen.“

49 Vgl. schon Heraklit Vors. 22 B 107 (I S. 175 Diels-Kranz); Hdt. 1, 60, 3; 7, 102, 1 u. ö. Vgl. JÜTHNER, *Hellenen und Barbaren* (o. A. 15), 6; 23; 35; DILLER, „Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege,“ *Entretiens sur l'antiquité classique* 8, 1962 (o. A. 3), 68.

50 Wenn die Besonderheit der Griechen tatsächlich so beschrieben war, dann ergibt sich eine weitere Übereinstimmung zwischen der Rede des Hippias und panhellenischen Gedanken. Bei Isokr. *Paneg.* 50 ist die Zusammengehörigkeit der Griechen hauptsächlich als eine kulturelle verstanden. Im panhellenischen Programm des *Paneg.* soll der Anspruch Athens auf Hegemonie gestützt werden (vgl. DOBESCH, *Der panhellenische Gedanke* [o. A. 29], 35 ff.), und so wird die kulturelle Leistung Athens für Griechenland besonders gerühmt: Die Schüler dieser Stadt sind die Lehrer der übrigen Menschen. Es ist kaum ein Zufall, daß in der kurzen Rede des Hippias im *Protagoras*, in der schon mehrere panhellenische Züge festgestellt wurden, ebenso Athen in einem überschwenglichen Ausdruck wegen seiner Weisheit gepriesen wird: Athen ist τῆς Ἑλλάδος αὐτὸ τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας. Dieser gewählte Ausdruck πρυτανεῖον τῆς σοφίας ist kaum Platons Erfindung, gehört also noch zu dem Zitat. Mit diesem Gedanken, der auch sonst häufig formuliert wird (vgl. Th. 2, 41, 1; Plat. *Ap.* 29d 7), läßt sich zwar der panhellenische Inhalt des Ausspruches von Hippias nicht beweisen, doch paßt er gut in panhellenische Zusammenhänge. Schon bei Hdt. 1, 60, 3 wird der Unterschied zwischen Griechen und Barbaren betont und dabei die besondere Stellung Athens hinsichtlich der Weisheit hervorgehoben.

schen Gedanken üblich ist – die Menschen unter dem Gesichtspunkt der σοφία beurteilte⁵¹, dann mußte er zu einem ganz anderen Ergebnis kommen als Antiphon, der die biologische Gemeinsamkeit betrachtete.

Im Ausspruch des Hippias heißt es auch nicht, daß alle Menschen gleich und daher verwandt seien, sondern Hippias bezieht sich nur auf die Anwesenden. Es ist nicht erlaubt, über ἡμᾶς (337c 8) hin wegzulesen, ohne daß man gezeigt hat, daß das nur eine Zufügung Platons ist⁵², ἡμεῖς ἅπαντες – wie Hippias sagt – oder auch nur πάντες bzw. ἡμεῖς ist ein Schlagwort des panhellenischen Programms⁵³. Neben den übrigen Beziehungen zur panhellenischen Idee kann auch diese Übereinstimmung zwischen ἡμεῖς ἅπαντες und panhellenischer Phraseologie nicht zufällig sein.

Wenn außerdem zur Idee einer natürlichen Gemeinschaft eine Unterscheidung von natürlichen und widernatürlichen Auseinandersetzungen gehörte (s. o. S. 16 f.), so muß es verschiedene politische Einheiten geben, die von Natur entgegengesetzt oder verfeindet sind. Eine Verbrüderung der gesamten Welt, ihre natürliche Einheit, die Idee eines Weltstaates bzw. Weltfriedens kann Hippias dann jedoch nicht vertreten haben.

Zum Problem des Kosmopolitismus im 5. Jahrhundert muß ich in diesem Zusammenhang kurz Stellung nehmen. In dem Fragment Antiphons (Vors. 87 B 44 B 2, II, S. 352 f. Diels-Kranz), in dem man kosmopolitische Gedanken ausgesprochen finden will⁵⁴, wendet sich Antiphon zuerst gegen die unreflektierte Schätzung edler Abkunft (1 ff.). Für Antiphon gehören nun Geburt und Abstammung, oder allgemein Leben und Sterben, nicht in den Bereich des νόμος, sondern der φύσις⁵⁵. Solche natürlichen Vorgänge – das ist der gedankliche Zusammenhang – lassen sich nur dann richtig beurteilen, wenn man die biologische Natur des Menschen be-

51 Für die Sophisten, die unter den Griechen als Lehrer umherzogen, stellte sich Griechenland als eine kulturelle Einheit dar. So prahlt Hippias damit, daß er nach Olympia zur πανήγυρις τῶν Ἑλλήνων (Plat. *Hp. min.* 363c 7; darauf greift 372b 5 f. zurück: οἷς – gemeint sind Leute wie Hippias – οἱ Ἕλληνας πάντες μάρτυρές εἰσι τῆς σοφίας) ziehe, um dort mit seiner Weisheit den Sieg zu erringen. Und Plat. *Hp. ma.* 284b 2 wird betont, daß es griechische Städte sind, in denen Hippias lehrt (vgl. *Prt.* 349a 2; *Men.* 91b 4). Genauso hat Hippias im *Prt.* die Versammelten als die Weisesten der Hellenen (vgl. *Grg.* 527a 9) und Athen als das geistige Zentrum Griechenlands bezeichnet. Bei diesem Thema: σοφία wird an die Barbaren nicht gedacht, mit denen man schon sprachlich sich nicht verständigen konnte (Xen. *Mem.* 4, 4, 19 ist es Hippias, der die Verschiedenheit der Sprache – οὔτε ὁμόφωνοι – als Hindernis für die Kommunikation nennt). Gleiche Sprache als Bindeglied zwischen den Griechen: Hdt. 7, 9 β 2; 8, 144, 2; 9, 98, 3 ff. Vgl. JÜTHNER, *Hellenen und Barbaren* (o. A. 15), 4 f. (mit A. 16; 22); DILLER (o. A. 49), 40. Vgl. 69 f.

52 Dafür gibt es jedoch keinen Anhaltspunkt, denn ἡμᾶς wird durch die spätere Gegenüberstellung mit φαυλότατοι gestützt. Es wird hier ein Gegensatz vorausgesetzt.

53 πάντες ἡμεῖς z. B. Isokr. *Phil.* 121 – 123; *Panath.* 14. Vgl. dazu DOBESCH, *Der panhellenische Gedanke* (o. A. 29), 155 A. 21 – 26; 201 A. 20. – S. 155 A. 22 weist er auf die ‚national-panhellenische Bedeutung dieser Phraseologie‘ hin. Vgl. JÜTHNER, *Wien. Stud.* 47, 1929, 31. Vgl. BRINGMANN (o. A. 29), 22 A. 4.

54 Zum Beispiel BATTEGAZZORE-UNTERSTEINER, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Fasc. 4, Firenze 1962, 107 ff.

55 87 B 44 A 3, 25 (II S. 348 Diels-Kranz).

trachtet. Dabei ergibt sich, daß in den natur-, d. h. lebensnotwendigen Dingen (44 B 2,17) – wie Atmen (B 2,27 ff.) – ein Unterschied zwischen den Menschen, d. h. auch zwischen Griechen und Barbaren, nicht besteht⁵⁶.

Nur für diese biologische Seite des Menschen⁵⁷ leugnet Antiphon einen Unterschied zwischen den Menschen. Ob er aber auch in allen anderen Dingen einen Unterschied z. B. zwischen Griechen und Barbaren bestritt, läßt sich aus diesem Fragment nicht mehr erkennen, da in den erhaltenen Teilen νόμος als Gegensatz zu φύσις nicht vorkommt. Man hat eher den Eindruck, daß er die Gleichheit in den φύσει ἀναγκαῖα betont hat, um sie gegen die allgemein anerkannte Ungleichheit z. B. in der Bildung, Tapferkeit ... auszuspielen. Man wird annehmen können, daß der Gegensatz zu φύσις auch hier νόμος lautete, der dann für die Unterschiede verantwortlich gemacht wurde. Aber was im einzelnen durch den νόμος bewirkt wurde, läßt sich nicht mehr erkennen.

Für das hier zu behandelnde Problem des Kosmopolitismus ist folgendes wichtig: Es bleibt völlig unklar, welche Folgerungen Antiphon aus der biologischen Gleichheit der Menschen für das Zusammenleben gezogen hat. Aus B 61 (II S. 365 Diels-Kranz) geht hervor, daß für die politische Organisation die Erziehung, also nicht die biologische Natur des Menschen ausschlaggebend ist⁵⁸. Es läßt sich jedoch keineswegs beweisen, daß Antiphon mit der biologischen Gleichheit von Griechen und Barbaren eine politische Einheit begründen wollte.

Im Gegenteil, es ist offensichtlich, daß dies Fragment keine politische Zielsetzung hat. Denn wenn Antiphon zu Beginn dieses Fragments die Verehrung des Adels kritisiert, dann wendet er sich dagegen, daß man in Athen den Mitgliedern berühmter Familien Hochachtung und Verehrung entgegenbringt, nicht aber gegen ein Gesetz, das dem Adel bestimmte Vorrechte sicherte. Zur Zeit des Antiphon besaßen ja die Mitglieder alter Familien nicht mehr kraft Gesetz Vorrechte, sie waren aber noch bei der Bevölkerung angesehen⁵⁹. Nur darauf, nicht auf gesetzliche Regelungen bezieht sich Antiphon⁶⁰, wie auch die Formulierung σεβόμεθα, ἐπαιδούμεθα deutlich zeigt. Falls in dem verlorenen Abschnitt zu φύσις die Antithese νόμος stand, wie man wohl annehmen darf, dann mußte νόμος soviel wie Brauch, Sitte bedeuten⁶¹. Es gibt also keinen Anhaltspunkt dafür, daß dies Fragment eine politi-

56 Die Barbaren sind hier genannt, weil man gewöhnlich den Unterschied zu ihnen stark betonte. Der Gegensatz Griechen – Barbaren nimmt den von edler und niedriger Geburt auf [vgl. Arist. *Pol.* 1.6, 1255a 28–38].

57 Vgl. UNTERSTEINER, *I Sofisti* (o. A. 4), 344. – ἐν πᾶσι τούτοις B 2, 23. <τού>-τοις ist dabei eine notwendige, πᾶσι nach πάντα Z. 11 eine sichere Ergänzung.

58 Es ist allerdings umstritten, ob der Autor von Περὶ Ἀληθείας identisch ist mit dem von Περὶ Ὁμοιότητος, woraus B 61 stammt.

59 Vgl. Lysias 14,18. E. KALINKA, *Die Pseudoxenophontische Ἀθηναίων Πολιτεία*, Leipzig-Berlin 1913, 93 mit A. 6. Vgl. W. L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, Bd. 4, 1902, A. zu 1317b 38.

60 Anders J. MEWALDT (o. A. 42), *Antike* 2, 179 über dieses Fragment: „Der griechische Staatsνόμος wird als ein Standesνόμος gebrandmarkt und konsequenterweise macht Antiphon von seinem Standpunkt des Naturrechts aus auch keinen Unterschied zwischen Griechen und Barbaren“.

61 Zu dieser Bedeutung von νόμος bei Antiphon s. HEINIMANN, *Nomos und Physis* (o. A. 44), 139.

sche Zielsetzung hatte⁶² und daß Antiphon mit seinem Gedanken von der biologischen Gleichheit der Menschen das positive Recht der Staaten überwinden wollte⁶³.

Von einer politischen Ausprägung des Kosmopolitismus darf man bei Antiphon nicht sprechen. Und wenn man bei Hippias solche Gedanken finden will, kann man nicht darauf verweisen, daß auch Antiphon solche Auffassungen vertreten habe.

Im 5. Jahrhundert gab es zweifellos Ansätze zu kosmopolitischem Denken, z. B. wenn man behauptete, daß jeder überall leben könne. Der Gedanke: ‚ubi bene ibi patria‘ läßt sich z. B. bei Euripides nachweisen⁶⁴. Würde man aber hier das Wort πολίτης, das Hippias verwendet, einsetzen, dann würde hier ausgesagt, daß man Bürger des Landes sein kann, das einem gefällt. Mit dem Gedanken des Hippias von einer natürlichen Bürgerschaft innerhalb eines größeren Gemeinwesens hat das aber nichts zu tun. Der Gegensatz der Staaten und ihrer Gesetze wird hier überhaupt nicht zum Problem. Ja der Gedanke: ‚ubi bene ibi patria‘ bleibt selbst hinter der panhellenischen Idee, die den Zusammenschluß wenigstens der griechischen Staaten forderte, zurück.

Auch mit seinem Gebrauch von πατρίς unterscheidet sich Demokrit (Vors. 68 B 247, II S. 194 Diels-Kranz) von dem Gedanken des Hippias. Bei Demokrit kommt zwar zum Ausdruck, daß der Weise sich von seinem Vaterland lösen kann. Hier wird jedoch mehr die Lebensklugheit des Weisen betont, dem jede Umgebung zur Heimat werden kann⁶⁵, als die Idee des Weltbürgertums⁶⁶. Es wird nichts über die Einheit der Menschheit ausgesagt, während doch bei Hippias eine natürliche menschliche Zusammengehörigkeit vorausgesetzt wird. Schon gar nicht wird hier – wie man den Ausspruch des Hippias deutet – ein Kampf gegen die bestehenden Staaten geführt.

Dieser Kosmopolitismus des 5. und beginnenden 4. Jahrhunderts ist ganz individualistisch, er bezieht sich nur auf die Vaterlandslosigkeit des Einzelnen⁶⁷. Der Gedanke der menschlichen Einheit fehlt völlig⁶⁸. Ein Angriff gegen die beste-

62 Man darf nicht ohne weiteres dies Fragment so deuten wie z. B. B 44 A col. I.– Eine politische Bedeutung hätten diese Äußerungen über die Herkunft, wenn Antiphon sich hier auf die erbliche Unfreiheit der Sklaven bezöge, aber das kann man der Formulierung τούς δὲ ἐκ μὴ καλοῦ οἴκου ὄντας οὔτε ἐπαιδοῦμεθα οὔτε σεβόμεθα nicht entnehmen.

63 So BATEGAZORE-UNTERSTEINER (o. A. 54) 4, 91: „sviluppa il principio del cosmopolitismo che, superando le antinomie del diritto positivo, ricostituisce ... l'originaria unità armónica di physis“. Vgl. GIGANTE, ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ (o. A. 10) 171 A. 1: Antiphon ... „col suo proclama dell'eguaglianza di tutti gli uomini e della necessità di rompere le barriere inter-statali“.

64 Vgl. *TrGF* Bd. 5.2 F 777 (*Phaeth.* 1) und fr. fab. inc. 1047; vgl. Lysias 31, 6; Aristoph. *Plut.* 1151.

65 Vgl. O. APELT, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie* (o. A. 30), 346.

66 So DIELS-KRANZ, Vors. II 194, z. St.; JÜTHNER, *Hellenen und Barbaren* (o. A. 15), 18; MÜHL, *Die antike Menschheitsidee* (o. A. 4), 7; SINCLAIR, *A History of Greek Political Thought* (o. A. 24), 266.

67 Ein Beispiel für diese Haltung ist Aristipp, der überall Fremder war, vgl. *Aristippi et Cyrenaiorum Fragmenta*, ed. E. MANNEBACH, Leiden 1961, fr. 84–86.

68 Gegenüber der Überschätzung kosmopolitischer Gedanken im 5. und 4. Jahrhundert, besonders bei MÜHL, *Die antike Menschheitsidee* (o. A. 4), vgl. J. MEWALDT (o. A. 42), *Antike* 2, 1926, 177 ff.; I. LANA (o. A. 39), *RFIC* 29, 1951, 193 ff.; 317 ff., ist BALDRY, *The Idea of the Unity of*

henden Staaten und die Forderung nach einer größeren politischen Einheit ist darin nicht enthalten. Die politische Perspektive fehlt, denn die Auswirkung dieser kosmopolitischen Idee auf die Neugliederung der Staaten wird nirgends bedacht.

Der Unterschied zu der Bemerkung des Hippias im *Protagoras* kann nicht genug betont werden und muß davor warnen, selbstverständlich diesen Ausspruch in kosmopolitischem Sinne zu deuten.

Die herkömmliche Deutung des Ausspruches von Hippias wird auch nicht durch ein Exzerpt aus Theophrasts Schrift *Über die Frömmigkeit*⁶⁹ gestützt, das zweifellos sophistische Gedanken enthält⁷⁰ und auch Übereinstimmungen mit dem Hippiaswort aufweist. Es heißt dort (Z. 10): πάντα δὲ τοὺς ἀνθρώπους ἀλλήλοις φαιμέν οἰκείου⁷¹ τε καὶ συγγενεῖς εἶναι. Hier ist von einer Zusammengehörigkeit aller Menschen, ja auch zwischen Menschen und Tieren die Rede.

Aber dieses Exzerpt enthält in der vorliegenden Form nicht den ursprünglichen Gedankengang. Denn zwischen der Begründung (Verwandtschaft beruht auf Gleichheit der Vorfahren) und der Behauptung (Griechen und Barbaren, Mensch und Tier sind verwandt) besteht ein auffälliger Widerspruch. Mensch und Tier haben – zumindest in geschichtlicher Zeit – nicht die gleichen Ahnen und nur selten die gleiche Lebensweise, was auch noch als Voraussetzung für die συγγένεια anerkannt würde. Die Ausweitung der Zusammengehörigkeit auch auf die Tiere gehört nicht zum ursprünglichen Gedanken, was auch dadurch deutlich wird, daß hier eine zusätzliche, von der früheren abweichende Begründung der Zusammengehörigkeit gegeben wird. – Auch für die Behauptung, daß alle Menschen, auch Griechen und Barbaren, verwandt seien, treffen die beiden Begründungen für συγγένεια: Gleichheit der Vorfahren und Lebensgemeinschaft, nicht zu. Die ursprünglichen Gedanken, die stark an Hippias erinnern, enthielten also nicht die Idee allgemeiner Gleichheit und Einigkeit aller Menschen.

Schließlich muß auch die Bedeutung des Wortes πολίτης, das im Ausspruch des Hippias vorkommt, berücksichtigt werden. Es wird häufig als ‚Weltbürger‘ gedeutet: „Hippias d’Élis ne s’était-il pas déclaré citoyen du monde (τοῦ κόσμου πολίτης)?“⁷² Aber dieser Zusatz τοῦ κόσμου stammt nicht von Hippias, sondern ist die Übersetzung der üblichen Interpretation. Das Wort κοσμοπολίτης ist erst für Diogenes von Sinope nachweisbar⁷³. Seine pointierte Antwort auf die Frage nach seiner Herkunft wäre kaum erwähnenswert gewesen, wenn dieser Gedanke oder eine solche Formulierung schon lange vorher geläufig gewesen wäre.

Mankind, in: *Entretiens sur l’antiquité classique* 8, 1962 (o.A. 3), 169 ff., zu einer zurückhaltenderen Beurteilung gekommen. Er prüft, wie weit in den kosmopolitischen Äußerungen der Gedanke der Einheit der Menschheit ausgesprochen wurde, und kommt zu dem Ergebnis, daß erst unter dem Einfluß von komplexeren Vorstellungen über die Menschheit in Rom ein solcher Gedanke möglich wurde, 190 ff.

69 Vgl. J. BERNAYS, *Theophrastos’ Schrift über Frömmigkeit*, Berlin 1866, 96 ff.

70 Auf Antiphon verweist MEWALDT (o.A. 42), *Antike* 2, 1926, 182.

71 Z. 2 mit Zusatz φύσει.

72 REVERDIN, *Entretiens sur l’antiquité classique* 8 (o.A. 3), 89.

73 Diog. Laert. 6, 63. Die Zuweisung dieser Antwort an Sokrates (Cic. *Tusc.* 5, 37, 108; Plut. *De exil.* 5; Epict. *Diss.* 1, 9, 1) ist spät und unglaubwürdig; sie bezieht sich wohl auf eine ‚kynische Sokratesfigur‘ (IMMISCH bei MÜHL, *Menschheitsidee* [o.A. 4], 119 A 46).

Das Wort πολίτης des Hippias deutet m. E. vielmehr auf den Panhellenismus. Durch die panhellenische Idee haben einige Begriffe, die sich vorher auf die einzelne πόλις bezogen, eine Ausweitung auf Gesamt-Griechenland erfahren, ὁμόνοια, welche zunächst die Einheit innerhalb einer Stadt bezeichnete, wird bei Gorgias zur Einheit der Griechen untereinander⁷⁴. Das Wort στάσις bezeichnet bei Platon – vielleicht schon bei Gorgias – nicht allein den Parteikampf innerhalb einer Stadt, sondern den widernatürlichen Streit griechischer Städte⁷⁵. Bei Isokrates⁷⁶ wird ganz Griechenland als Vaterland bezeichnet. So gewinnt auch das Wort πολιτεύεσθαι, das ursprünglich die politische Tätigkeit in der Stadt bezeichnete, die Bedeutung: politische Tätigkeit für ganz Griechenland⁷⁷. In diesen Zusammenhang fügt sich das Wort πολίτης in der Äußerung des Hippias und bezeichnet danach die politische Zugehörigkeit zu dieser größeren Einheit Griechenland, das in panhellenischer Terminologie zum Vaterland geworden ist⁷⁸. Während also eine Zuordnung des Ausspruchs von Hippias zu den vereinzelt kosmopolitischen Äußerungen des 5. Jahrhunderts nicht möglich war und überdies πολίτης in kosmopolitischer Bedeutung erst für Diogenes von Sinope bezeugt ist, fügt πολίτης sich gut in panhellenische Vorstellungen.

Zusammenfassend kann man also sagen: Die Widersprüche, die sich ergeben haben, wenn man den Ausspruch des Hippias im *Protagoras* auf eine Lebensgemeinschaft von Gebildeten bezog, und die Beobachtung, daß Platon im *Protagoras* den ‚Politiker‘ Hippias karikierte, deuteten darauf hin, daß die Bemerkung, die Platon dem Hippias in den Mund legt, ursprünglich eine politische Äußerung war. Der enge Zusammenhang zwischen dem Ausspruch des Hippias und den panhellenischen Gedanken in Platons *Republik* 5 und dem panhellenischen Programm des Isokrates, das sicher nicht nach dem platonischen *Protagoras* formuliert ist; die Wahrscheinlichkeit, daß Hippias nicht von der Gleichheit aller Menschen gesprochen hat; die Tatsache, daß im 5. Jahrhundert eine kosmopolitische Idee fehlte, die eine politische Zielsetzung hatte und von dem Gedanken der Einheit der Menschen ausging –, all dies zwang zu dem Schluß, daß Hippias hier panhellenische und nicht kosmopolitische Gedanken vortrug. Erst Platon hat also im *Protagoras* einen Ausspruch, der ursprünglich zu Frieden und Einigkeit zwischen den Griechen aufforderte, auf die Situation streitender Philosophen übertragen.

Danach ist nun zu fragen, wie in dem ursprünglichen panhellenischen Konzept die Zusammengehörigkeit der Griechen begründet war. Es liegt nahe, hier den Begriff der συγγένεια wörtlich zu verstehen. In den panhellenischen Gedanken von Herodot bis Isokrates findet sich häufig der Hinweis auf die gemeinsame Abkunft der Griechen⁷⁹. Durch das Wort φύσει wird also diese Verwandtschaft als eine na-

74 Vgl. BRINGMANN, *Studien zu den politischen Ideen des Isokrates* (o. A. 29), 22.

75 s. o. S. 16 f.; vgl. Gorgias Vors. 82 A 1 § 4 (II S. 272 Diels-Kranz); Plat. *Mx.* 242e 1.

76 *Paneg.* 81; *Phil.* 127. Nestle, *Philologus* 70, 1911, 15 f. verweist auf Trag. fragm. adesp. 392 (*TrGF* Bd. 2)

77 Isokr. *Phil.* 140; vgl. DOBESCH (o. A. 29), 157.

78 s. o. S. 22 A. 34, wo die Nähe der Ausdrücke συγγενής, οἰκεῖος, πολίτης zum panhellenischen Programm Xenophons gezeigt wurde.

79 Das Wort συγγένεια z. B. Isokr. *Paneg.* 43; *Phil.* 126; *Panath.* 164; γένος *Paneg.* 68; *Antid.*

türliche, d. h. biologische bezeichnet⁸⁰. So ist die schonende Behandlung der Griechen durch Athen im Archidamischen Krieg von Platon im *Menexenos* (242c ff.) mit der Rücksicht auf die gemeinsame Abkunft begründet⁸¹.

In *Republik 5* (470a 7) wird das griechische Land Mutter der Griechen genannt, wodurch also ihre Kinder, die Bewohner dieses Landes, zu Brüdern werden⁸². Wenn also Platon in *Republik 5* das Verhältnis der Griechen zueinander mit συγγενής und οἰκεῖος beschreibt, dann bleibt er damit ganz im Rahmen panhellenischer Topik⁸³.

Auch diese Beispiele: φύσει συγγενής, φύσει μισοβάρβαρος ... bestätigen, daß Platon im Hippiaswort der Formulierung φύσει συγγενής einen anderen Sinn unterlegt hat, wobei er die Mehrdeutigkeit des Begriffes φύσις ausnutzte. Denn nur hier hat φύσει die Bedeutung: „im wahren Sinne, seinem eigentlichen Wesen nach“, während es in allen anderen Beispielen ‚durch Abkunft‘ hieß.

V

Ist die Äußerung, die Platon im *Protagoras* dem Hippias in den Mund legt, tatsächlich ein Gedanke des Sophisten Hippias aus Elis, oder legte Platon hier auf historische Treue keinen Wert? Zunächst kann man sehen, daß seine vorausgehende Beschreibung des Hippias im *Protagoras* sachlich richtig ist, z. B. wenn er ein Gespräch von ihm über Natur und Gestirne erwähnt (315c). Wenn Protagoras sich in diesem Dialog verächtlich über Lehrer von Rechnen, Astronomie, Geometrie und Musik äußert und dabei – nach der platonischen Fiktion – den Hippias angeblickt haben soll (318e), so hat er ihn mit diesen Wissensgebieten genau so charakterisiert, wie man Hippias auch aus anderen Berichten kennt⁸⁴. Man darf daher anneh-

293; *Panath* 188; ὁμαίμων Hdt. 8, 144, 2; vgl. 5, 49, 3; ὁμόφυλον Plat. *Mx.* 242a 2; Isokr. *Phil.* 108.

80 φύσις in panhellenischem Zusammenhang Isokr. *Paneg.* 50 κοινὴ φύσις τῶν Ἑλλήνων. Bei Lysias 31, 6 (s. o. S. 18 A 21) bedeutet φύσει πολίτης durch Abstammung Bürger.– Für UNTERSTEINER, *I Sofisti* (o. A. 3), 340, ist dagegen φύσις im Ausspruch des Hippias ‚moralmente normativo‘.

81 φύσει μισοβάρβαρος, Plat. *Mx.* 245d, ist mit der unvermischten Abkunft der Bewohner Attikas erklärt, φύσις also als Abstammung verstanden. Auch Th. 6, 79, 2 φύσει συγγενής ist φύσις ‚Stammverwandtschaft‘, J. CLASSEN-J. STEUP, Thucydides, erklärt, 6. Band, ³1905, z. St.

82 Vgl. die ähnliche Vorstellung *Rep.* 3, 414e. – Daß das Wort οἰκεῖος *Rep.* 470a 9 (vgl. *Prt.* 337c 8) durch die vorausgehende Nennung der ‚Mutter‘ begründet ist, zeigt der Vergleich mit *Mx.* 237c 1 ff.

83 s. o. S. 18.– Falls der Satz: τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστίν aus den Worten des Hippias zum ursprünglichen Text gehörte, könnte neben der biologischen Verwandtschaft noch auf die Gleichheit ihrer Lebensart, Sprache ... verwiesen sein. Auch das gehört zur panhellenischen Topik (s. o. S 26 A. 50) und ließe sich auch durch das Theophrastexzerpt stützen, wo neben der biologischen Verwandtschaft auch auf die Gleichheit von Lebensweise und Charakter verwiesen war (Z. 12). Hier konnte der gemeinsame Besitz der σοφία erwähnt sein (s. o. S. 26), von der Platon im *Prt.* wegen der besonderen Situation allein spricht, vgl. auch C. W. MÜLLER, *Gleiches zu Gleichem* (o. A. 12), 161 A. 32.

84 Vgl. W. CAPELLE, *Philologus* 71, 1912, 436.

men, daß Hippias auch bei seinem Auftritt in der Zwischenszene des *Protagoras* (337c ff.) zutreffend beschrieben wurde und also hier Äußerungen des Hippias wiedergegeben sind⁸⁵.

Es läßt sich jedoch noch mehr zur Bestätigung dieser Annahme anführen. Oben wurde betont (s. S. 21 A. 30), daß der Gegensatz: Natur-Gesetz hier nur im Hinblick auf die Gemeinschaft der Menschen (συγγένεια) eingeführt wird. Daß solche Fragen den Hippias beschäftigt haben, zeigt fr. B 17 (Vors. II S. 332 Diels-Kranz), wo er sich gegen die Verleumdung wendet, weil sie die Freundschaft (φιλία), die doch der höchste Besitz sei, zerstört. Daß die Verurteilung der Verleumdung ein damals häufig behandeltes Thema war, hat NESTLE⁸⁶ durch Hinweis auf Herodot 7,10 η und Isocr. *Antid.* 18 (vgl. auch Lysias 19, 5; Eur. F 56 [*TrGF* Bd. 5.1]) gezeigt. Hippias ist aber der einzige, der sich wegen der Zerstörung der φιλία gegen die Verleumdung wendet; das paßt gut zu seinem Eintreten für die συγγένεια im *Protagoras*.

Die bewußte Unterscheidung von πόλεμος und στάσις bzw. ἀμφισβητεῖν und ἐρίζειν beruht auf der Vorstellung, daß die Menschen von Natur zusammengehören oder einander fremd sind (s. o. S. 16). Diese Unterscheidung hätte im *Protagoras* von dem vorgetragen werden müssen, der von der natürlichen Einheit der Menschen sprach, also von Hippias. Daß Hippias eine solche Unterscheidung zwischen widernatürlichem Bürgerkrieg gegen die eigenen Leute und rechtmäßigem Krieg gegen Fremde vorgenommen haben kann, zeigt fr. B 16 (II S. 332 Diels-Kranz), wo in ganz ähnlicher Weise zwei Arten von φθόνος unterschieden werden, ein berechtigter und ein ungerechter⁸⁷. Auch hier ergibt sich die Unterscheidung nach dem jeweiligen Personenkreis, auf den sich der φθόνος richtet, wie es der Personenkreis war, durch den eine Auseinandersetzung, ein Krieg berechtigt oder widernatürlich ist⁸⁸.

Nach allem, was man über Hippias sonst weiß, hat er den Unterschied zwischen Griechen und Barbaren nicht aufgehoben. Wie schon erwähnt wurde (s. o. S. 27 A. 51), hat Platon betont, daß es Griechen sind, vor denen Hippias als Lehrer auftritt. Unter Barbaren kann man als Sophist nicht wirken. Aus dieser Einstellung

85 Vgl. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* (o.A. 24) I 2, 1399 A. 1; DÜMMLEER, *Akademika* (o.A. 4), 252; NESTLE, *Vom Mythos zum Logos* (o.A. 3), 367; LESKY, *Geschichte der Griechischen Literatur*, ³1999, 397.– Hinzu kommt die Beobachtung von D. MANNSPERGER, *Physis bei Platon*, Berlin 1969, 292, daß im *Protagoras* φύσις im wesentlichen nur in den Reden des Protagoras (323c 5 ff.) und Hippias (337c 6 ff.) vorkommt. Platon zitiert also fremde Äußerungen, vgl. STIER, *Philologus* 83, 245 ff.

86 „Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten“, *Philologus* 67, 1908, 436.

87 Das nimmt Arist. *Rhet.* 2.9 mit der Unterscheidung von φθόνος und νέμεσις auf.– Die Unterscheidung von ἀμφισβητεῖν und ἐρίζειν im *Protagoras* geht wohl zurück auf die Gegenüberstellung von zwei Arten von ἔρις, von mörderischem Krieg und heilsamem Wettstreit, Hes. *op.* 12 ff.

88 Eine solche Unterscheidung zwischen πόλεμος und στάσις, eine verfeinerte Beobachtung der Bedeutung eines Wortes, ist für den Philologen Hippias von vornherein wahrscheinlich und lag ganz auf der Linie seiner Sprachbeobachtungen; vgl. 86 B 9 (II S. 332 Diels-Kranz) über die Wortbedeutung von τύραννος, wo der Unterschied von positiver und negativer Bedeutung betont ist.

heraus konnte Hippias kaum kosmopolitische Ideen vertreten, wohl aber wird so sein Eintreten für panhellenische Gedanken begreiflich.

Außerdem müssen die Beziehungen von Hippias zu Olympia berücksichtigt werden. Hippias kommt aus Elis, in dessen Bereich auch Olympia lag; er trat außerdem häufig als Redner in Olympia auf, wo sich nur Griechen an den Wettkämpfen beteiligen durften (vgl. Hdt. 5, 22). Er war auch Verfasser einer Liste von Olympiasiegern (fr. B 3, II S. 330 Diels-Kranz). Ihm mußte jedenfalls die panhellenische Bedeutung der Spiele von Olympia⁸⁹ klar werden. Auch Gorgias hatte ja seine panhellenische Idee in Olympia vorgetragen. Auch diese Verbindungen des Hippias zu Olympia machen es wahrscheinlich, daß Hippias den Gedanken von der Einheit der Hellenen, wie sie während der Olympischen Spiele⁹⁰ wenigstens kurz sichtbar wurde, vertrat.

Hier sei noch eine Vermutung geäußert: Bei Athenaios (11, 506 F) heißt es, daß im *Menexenos* Platons nicht nur Hippias aus Elis verspottet wird, sondern auch Antiphon von Rhamnus und der Musiker Lampros. Dazu wird in der Anmerkung von DIELS-KRANZ zu Hippias A 13 (II S. 329) vermerkt: „An der Stelle, wo Platon Lampros und Antiphon erwähnt ..., fehlt wie auch sonst in dem Dialoge die Erwähnung des Hippias.“ Ist die Bemerkung von Athenaios, die hinsichtlich Antiphon und Lampros zutrifft, in Bezug auf Hippias unrichtig? Ich glaube nicht. Im *Menexenos* findet sich besonders ausgeprägt panhellenisches Gedankengut. Oben (S. 18) wurde der Begriff φύσει μισοβάρβαρος aus dem *Menexenos* mit dem Ausdruck φύσει πολέμιος bzw. φύσει συγγενής (so Hippias im platonischen *Protagoras*) in Verbindung gebracht⁹¹. Die Notiz des Athenaios könnte also bedeuten, daß Platon im *Menexenos* die panhellenischen Gedanken des Hippias verspottet hat. Diese Beziehung zu Hippias läßt sich durch eine weitere Beobachtung bestätigen: Im *Menexenos* wird ein historischer Überblick über die Entwicklung Athens gegeben. Das paßt sehr gut zu den antiquarischen Interessen des Hippias, die Platon auch im *Großen Hippias* (285a 6 ff.) spöttisch erwähnt. Die Verbindung von antiquarischem Interesse und panhellenischem Engagement im *Menexenos* könnte eine karikierende Anspielung auf Gedanken des Hippias sein⁹².

Die Worte des Hippias, die Platon im *Protagoras* wiedergibt, waren wohl Bestandteil, vielleicht Einleitung, einer Festrede, die an ein aus verschiedenen griechischen Städten stammendes Publikum (vgl. ἡμᾶς ἅπαντας) gerichtet war⁹³. Damit wird wahrscheinlich, daß es sich eher um einen Olympikos⁹⁴ als um eine Rede

89 Vgl. H. BENGTON, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, in *Handbuch der Altertumswissenschaften*, 3. Abt., 4. T., ⁵1977, 88.

90 κοινωνία ἱερῶν als panhellenischer Topos Hdt. 8, 144, 2; Plat. *Rep.* 470 e 10. Verknüpfung des Motivs des Festfriedens mit hellenischer συγγένεια: Isokr. *Paneg.* 43.

91 Zu dem Motiv, das auch im *Menexenos* verwandt wird, daß man nicht bis zur Vernichtung der Griechen kämpfen dürfe, s. o. S. 19 mit A. 22.

92 Zu anderen Deutungen der Bemerkung des Athenaios vgl. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos* (o.A. 3), 370 A. 38; UNTERSTEINER, *I Sofisti* (o.A. 3), 326 A. 5; *Sofisti* (o.A. 4) fasc. 3, 56, zu Hippias A 13.

93 Vgl. C. W. MÜLLER, *Gleiches zu Gleichem* (o.A. 12), 161 A. 32.

94 So auch GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik* (o.A. 6), 78.– Zu den wiederholten ehrgeizigen Auftritten des Hippias in Olympia vgl. Plat. *Hp. min.* 363c 7 ff.; 368b 5.

in Athen, die sich nur an die Bewohner dieser Stadt gerichtet hätte, handelte. Diese Rede enthielt wohl einen Preis Athens⁹⁵ (wie der *Panegyrikos* des Isokrates). Auch das Thema Weisheit, das in dieser Rede eine Rolle gespielt haben muß, paßt in einen Olympikos, wie wieder der *Panegyrikos* des Isokrates u. a. im Prooemium zeigt⁹⁶.

Mit diesen panhellenischen Gedanken ist Hippias nicht der radikale Staatsdenker, der die historisch gewordenen Staaten und ihre Gesetze beseitigen will⁹⁷, um an ihre Stelle einen mit der Natur übereinstimmenden Weltstaat⁹⁸ zu setzen. Dazu paßt ja auch nicht das Bild, das Platon von Hippias zeichnet⁹⁹. Hippias muß vielmehr mit seinen panhellenischen Gedanken in eine Reihe mit Gorgias gestellt werden, der in Festreden den Gedanken der Einheit der Hellenen vertreten hatte.

Um solche panhellenischen Gedanken zu äußern, mußte Hippias kein origineller Denker sein. Was nun die Herkunft der Antithese νόμος – φύσις angeht, so muß man berücksichtigen, daß Hippias diesen Gegensatz nicht als ein allgemeines Prinzip formuliert, sondern nur auf die συγγένεια bezieht. Es wird daher nahegelegt, daß er lediglich eine vorgeformte Antithese auf sein spezielles Thema übertrug¹⁰⁰. Hippias ist also kaum der Schöpfer dieses Gegensatzes.

95 Gerade in panhellenischem Zusammenhang ist das berechtigt: Athen konnte stolz auf seine kompromißlose Haltung gegenüber den Barbaren sein (φύσει μισοβάρβαρος, Plat. *Mx.* 245c 7; φύσει πολεμικῶς Isokr. *Paneg.* 158, bezieht sich auf Athen); denn in den Perserkriegen trug Athen die Hauptlast, und es nahm für sich in Anspruch, später nicht Bündnisse mit den Persern geschlossen zu haben – wie Sparta – (vgl. Plat. *Mx.* 243b 3 ff.; 244b 6 ff.) oder – wie Sparta – die jonischen Städte den Persern ausgeliefert zu haben (Plat. *Mx.* 245b 5; Isokr. *Paneg.* 122 ff.; 175).

96 Der Gegensatz σῶμα – δῖάνοια, der das Prooemium des *Paneg.* beherrscht, wird genau so von Platon (*Hp. min.* 364a 3 ff.) bei Anspielungen auf das Auftreten des Hippias in Olympia verwandt (vgl. auch 364a 8: Hippias betrachtet das Zur-Schau-Stellen seiner Weisheit in Olympia als seine Form des olympischen Wettkampfes, ἀγωνίζεσθαι; vgl. Isokr. *Paneg.* 3: der Kampfpriest für Isokrates wird der Ruhm für seine Rede sein). Zwar ist ἀγωνίζεσθαι ein gewöhnlicher Ausdruck für das Auftreten des Redners (vgl. Plat. *Mx.* 235d 6; Xen. *Mem.* 3, 7, 4), aber daß die Parallele mit Olympiakämpfern so herausgestellt wird, ist doch eigentümlich für Hippias (bei Platon) und Isokrates. Isokrates, dessen Abhängigkeit von älteren Vorlagen mehrmals erwähnt wurde (vgl. VAHLEN, *Gesammelte Schriften* [o. A. 29], I 144), könnte mit diesem Motiv auf Hippias zurückgehen –, zumal ja für Isokrates – im Unterschied zu Hippias – der Auftritt in Olympia nur Fiktion ist, weshalb hier die Nachahmung eines Vorbilds noch wahrscheinlicher wird.

97 Vgl. LANA, *RFIC* 29, 1951 (o. A. 39), 321: „la condanna della società umana politicamente organizzata.“

98 Vgl. LANA, *RFIC* 29, 1951, 324 (zitiert o. S. 24).

99 Platon beschreibt *Hp. ma.* 284a 7 ff., daß Hippias seine Lehrtätigkeit in Sparta nach den dort geltenden Gesetzen richtete und, statt über Erziehung zu reden, den Spartanern von Heroen und Gründungsgeschichten erzählte. Von einem Hippias, der sich gegen ein gewaltsames Gesetz wehrte, ist da wenig zu spüren.

100 Vgl. HEINIMANN, *Nomos und Physis* (o. A. 44), 142. Anders UNTERSTEINER, *I Sofisti* (o. A. 3), 341.