

Recht und Physis

KIAUS FRIEDRICH HOFFMANN: *Das Recht im Denken der Sophistik*. Stuttgart und Leipzig 1997. B. G. Teubner. xii + 469 S.

Seit Hegels Darstellung der Sophistik in den »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« läßt sich in der philosophiehistorischen Auseinandersetzung mit ihr der langwierige, zugleich aber durchaus erfolgreiche Prozeß ihrer philosophischen Rehabilitierung erblicken. Philologen wie Jaeger ebenso wie Philosophen vom Rang eines Friedrich Nietzsche haben wesentlich zur Beseitigung des Schattendaseins beigetragen, in den Platons Urteil seine Rivalen gedrängt hatte. Die sophistische Bewegung hat ihre Stelle im Pantheon der großen Momente der Philosophiegeschichte unwiderruflich erkämpft.

Worin genau besteht aber die Bedeutung der Sophisten? Was sind sie gewesen? Vertreter etwa eines *poiesis* (Wolff) oder Vorkämpfer des europäischen Liberalismus (Hawlock)? Aufklärer des Altertums (Nestle), Gegner des Idealismus vor dessen Aufkommen (Taurack) oder Vertreter eines praxisorientierten Denkmusters (Buchheim)? Alle diese Positionen, die K. F. Hoffmann skizziert (S. 5–10), um gleich Abstand von ihrer Einseitigkeit zu nehmen, berühren die wohl wichtigste offene Frage in der Geschichte der griechischen Philosophie: Was genau geschieht zwischen Vorsokratik und Logos-Philosophie? Was führt vom »ehrwürdigen« Parmenides und vom »dunklen« Heraklit zur platonischen »Zugrundelegung von Ideen« (*ὑπόθεσις τῶν εἰδῶν*) und zur aristotelischen Metaphysik? Die Stilisierung

der Sophistik zu einer »Antithese zur eleatischen Seinlehre (Höle), die schließlich – musterhaft hegelianisch – zur platonischen Synthese führt, bleibt sichtlich oberflächlich; der gorgianischen Satire des Seinsbegriffs (VS 82 B3) zum Trotz, gründet das Denken der Sophisten auf ontologischen Voraussetzungen, die teils implizit bleiben, teils (Homo-Mensura-Satz des Protagoras) explizit thematisiert werden, keinesfalls aber als schlechtthin anteleatisch zu bewerten sind¹. Vor allem aber: Wer kann übersehen, wieviel die sophistische Antilogik der zenonischen Dialektik verdankt? Die Untersuchung der Linie, die von Parmenides über Zenon und die Sophistik zu Platon führt, bleibt also das größte Desiderat in der Forschung der griechischen Philosophie?

Hoffmann setzt sich freilich keine solchen Ziele. Seine Studie, eine Köllner-Dissertation, enthält philologische Interpretationen² (S. 11), die das sophistische Rechtsdenken untersuchen wollen. Gleichwohl fehlt es der Studie keineswegs an philosophischem Gewicht. Sie besteht aus neun Kapiteln. Acht von diesen sind verschiedenen Autoren, *personae* bzw. Texten der Sophistik gewidmet: Protagoras, Thrasymachos, Polos und Kalikles, Hippias, Antiphon, dem Sisyphos-Fragment, dem sog. Anonymus Iamblich und

¹ Ein interessantes Beispiel »relativistischer« Rede liefert der junge Euthydemos im gleichnamigen platonischen Dialog, wenn er (284c) die Unmöglichkeit falschen Redens mit der parmenideischen Leugnung der Sagbarkeit des Nichtseienden begründet.

² Den wohl wichtigsten Beitrag in diese Richtung haben die Untersuchungen HERBERT BODERS geliefert; vgl. vor allem sein *Bauzug der Geschichte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.

den *Anoos* $\Delta\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.³ Ein letztes Kapitel trägt den allzu bescheidenen Titel der »Zusammenfassung« und unternimmt den Versuch einer »systematischen Übersicht« des zuvor erarbeiteten Materials.

Um unser Pauschalurteil gleich vorwegzunehmen: Es handelt sich um eine ausgezeichnete Arbeit, die ihr komplexes Material glänzend meistert und zu ausgewogenen und wohlbelegten Urteilen neigt. Der Autor hebt von Anfang an die »Vielschichtigkeit des sophistischen »Rechtsdenkens« hervor und betont die Unsinngigkeit einer Suche »nach dem sophistischen Rechtsbegriff« (S. 4). Die Beschreibung etwa der gesamten Sophistik als einer pauschalen Alibi-Handlung bestehender Gesetze und Sitten mit Hilfe eines normativ geladenen Physik-Begriffes hätte über die durchaus Nomos-freundlichen Äußerungen des Protagoras hinweggehen müssen. Aber auch das Stichwort »Relativismus« griffe zu kurz, angesichts der gelegentlichen Erhebung der Physik zu einem erkenntnistheoretisch leztgültigen Prinzip.

Hoffmann stellt in seiner Einleitung (S. 10f.) vier Leitgedanken auf, nach denen er verfahren wird: 1. Das sophistische Denken ist nicht nur aus einem Gegensatz zur sokratischen bzw. platonischen Philosophie sinnvoll zu verstehen, sondern auch als eine Bewegung, die diese Philosophie beeinflusst hat. 2. Die Neigung der Sophistik zu extremen Standpunkten erklärt die häufig auftretende Gegensätzlichkeit der in ihrem Rahmen aufgestellten Theorien. 3. Dessen ungeachtet könnte man wohl als gemeinsamen Nenner »eine bestimmte praxisorientierte Denkform« festhalten, die sich am wechselhaften Leben und dessen Bedürfnissen orientiert. 4. Über diese allgemeine praktische Ausrichtung hinaus hält es aber Hoffmann für lohnend, auch kon-

³ Verwunderlich und vom Autor kaum begründet wirkt die Absenz des Gorgias.

krete Inhalte sophistischen Rechtsdenkens zu untersuchen: »Was ist Gerechtigkeit? Eine Konvention oder ein natürlich Gegebenes? Worauf gründen sich die menschlichen Sitten und die menschlichen Gesetze? Sind die Menschen von Natur gleich oder nicht? Wie ist das Leben in der Gemeinschaft möglich? Wie läßt sich das Interesse des einzelnen mit dem seiner Mitmenschen verbinden? Wie sind Gewalttaten (öffentliche und heimliche) zu verhindern? Welchen Sinn hat eine Strafe? Welches ist die beste Verfassungsform?« (S. 11)

Diese bunte Palette von Fragen steckt nicht nur das Untersuchungsfeld der Studie ab, sondern den thematischen Bereich des sophistischen Rechtsdenkens schlechthin – eines Denkens, das in seiner Thematik überdies die wichtigsten Fragen der neuzeitlichen Politischen, Sozial- und Rechtsphilosophie vorwegnimmt. Hoffmann setzt mit Recht beim Homo-Mensura-Satz des Protagoras an. Obwohl die Erhebung des Menschen zum »Maß aller Dinge« Gegenstand unzähliger Untersuchungen gewesen ist, bleibt der Satz in seiner Grammatik und Syntax, in seinem Sinn und seiner systematischen Funktion unberodentlich umstritten. Hoffmann verliert sich nicht in langen Diskussionen über noch offene, für sein Anliegen aber irrelevante Fragen der Forschung. Er konzentriert sich hauptsächlich auf die Bedeutung von $\chi\omicron\lambda\iota\mu\alpha$ und schlägt neue Wege zur Erhellung des Satzes ein. Statt $\chi\omicron\lambda\iota\mu\alpha$ mit der Gesamtheit der $\acute{o}\nu\tau\alpha$ gleichzusetzen, legt er sie mit Hilfe der sog. »Apologie des Protagoras« aus dem *Theaitetos* (insb. 166d–167d) als »potentiell nützliche Dinge« bzw. »Gebrauchsdinge« aus und übersetzt folgendermaßen (S. 31): »Der Mensch ist das Maß aller Gebrauchsdinge (potentiell nützlichen Dinge), derer, die (es) sind, daß sie (es) sind, derer, die (es) nicht sind, daß sie (es) nicht sind.« Protagoras erklärt somit den Menschen zum Kriterium nicht der

Existenz der Dinge, sondern allein ihrer Brauchbarkeit. Er betrachtet den Menschen als Quell und Mittelpunkt von Zweckmäßigkeiten und läßt unsere Umwelt nach Zwecken geordnet werden. (Man ist hier versucht, an das »Zeug« von Sein und Zeit als Grundelement unseres Weltverhältnisses zu denken). Der Homo-Mensura-Satz erscheint in dieser Deutung als eine durchaus sinnvolle und nachvollziehbare Aussage. Wiewohl er als »programmatischer Satz« in der Einleitung einer protagoreischen Schrift durch eine »Vielschichtigkeit« gekennzeichnet ist, bewirkt er mit Sicherheit die Erhebung von Nützlichkeit und Pragmatismus zu zentralen Prinzipien der protagoreischen Philosophie, die »den Menschen in den Mittelpunkt allen Philosophierens« stellt (S. 41). Auf diese Prinzipien wird sich denn auch das Rechtsdenken des Protagoras gründen müssen.⁴

Von der wohl berechtigten Überzeugung ausgehend, daß der MYTHOS DES PROTGORAS im gleichnamigen platonischen Dialog »im wesentlichen Zügen den historischen Protagoras« enthalte (S. 42), macht Hoffmann dessen Mythos zum zweiten Gegenstand seines ersten, dem Protagoras gewidmeten Kapitels. Der Mythos soll bezeichnend die Bedeutung der $\rho\omicron\lambda\alpha\tau\eta\iota$ $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\upsilon$ und ihrer Lehrbarkeit ausweisen. Es wird dort zwischen einer bloß technischen Begabung ($\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\chi\eta\omicron\varsigma$ $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$) und einer sittlich/gesellschaftlichen Begabung ($\rho\omicron\lambda\alpha\tau\eta\iota$ $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$) unterschieden; letztere sei zwar als Anlage von Zeus allen Menschen geschenkt worden, bedürfe aber noch ihrer Umsetzung zu aktualisierter Sittlichkeit

($\alpha\iota\delta\acute{o}\varsigma$, $\delta\iota\kappa\alpha\iota$: S. 57f.). Diese wichtige und von Hoffmann erfolgreich erarbeitete Unterscheidung zwischen Potentialem und Aktuellem vermag: a) die prinzipielle Gleichheit der Menschen (in der Begabung) mit ihrer Ungleichheit (in der Aktualisierung) zusammenzudenken; b) die Bedeutung der politischen Erziehung als einer Anleitung zur Realisierung natürlicher Gaben hervorzuheben. Obwohl also Protagoras den Physik-Begriff noch nicht gebraucht, scheint er ein durchaus reflektiertes Verständnis von der Physik als sittlichem Apriori entwickelt zu haben.

Die Vereinbarkeit der beiden Definitionen, die THRASYMACHOS in *Politeia* über das Gerechte gibt, hat ebenso mehrfach die Gemüter bewegt: (1) Das Gerechte ist nichts anderes als das dem Stärkeren Zutragliche. (2) Das Gerechte ist das Gute eines anderen. Hoffmanns Versuch (Kap. 11) gilt der Entdramatisierung der Debatte: Die platonische *persona* will keinesfalls einwandfreie inhaltliche Definitionen liefern, sondern rekuriert »deskriptiv« auf das *common-sense*-Verständnis und die herkömmliche Bedeutung von Gerechtigkeit, um ein einfaches, realistisches, eher dunkles, gleichwohl aber jeder präskriptiven Anweisung entthobenes Bild der Wirklichkeit aufzuzeichnen. Im übrigen vermag Hoffmann, diesen platonischen mit dem »eigentlichen« Thrasymachos und dessen Originalfragmenten B1 und B8 auszusöhnen.

Während bei Thrasymachos das »Recht des Stärkeren« als eine realistische und empirisch nachweisbare Feststellung erscheint, fungiert es beim platonischen Kallikrates (Kap. III) als eine »Forderung« (S. 129) bzw. als ein Gebot der Natur. Auch hier gelingt es Hoffmann (trotz der angeblichen sokratischen Widerlegung), dem Kallikrates in Gorgias eine widerspruchsfreie Position zu unterstellen, die sich hauptsächlich dem Nützlichen verpflichtet und insofern durchaus zw-

⁴ Unumstritten ist allerdings die Nähe dieser Auslegung zu jener Buchheims in *Die Sophistik als Abwägung normalen Lebens* (S. 78): »Der HMS charakterisiert alle $\chi\omicron\lambda\iota\mu\alpha$ als Situationen«. Der in der Studie oft unternommene Versuch Hoffmanns, sich von Buchheim abzusetzen, wirkt zumindest hier grund- und erfolglos.

schen »guten« und »schlechten« Lüste[n] zu unterscheiden vermag. Der »Stärke« geht nicht geradewegs allen Lüste[n] nach, sondern besitzt bloß die Fähigkeit zu ihrer Erfüllung; Kallikles entwirft somit »die Szenenerie absoluter Freiheit des begabten Individuums, in der dieses dazu aufgerufen ist, alle äußeren und inneren Schranken zu durchbrechen« (S. 138f.). Stehen wir hier also vor der ersten, *phōte* aufgetragenen – und wohlgenekt: vormetaphysischen – Bekundung eines »Willens zum Willen«?

Die platonischen Zeugnisse über den Hippias (Kap. IV) lassen ihn als einen »maßvollen Kritiker des *voïos*« (S. 174) erscheinen, der Gesetz und Konvention als Eingriffe gegen die Physik kritisiert, ohne sie aber gänzlich zu verwerfen. Vor größerer Schwierigkeiten stellt uns hingegen der Fall ANTI-PHON (Kap. V): Ist der Sophist Antiphon identisch mit dem gleichnamigen aus Rannius stammenden Redner und Oligarchen? Hoffmann liefert erneut Argumente gegen die Identität beider (S. 176–183). Der Sophist widmete sich erkenntnis- und sprachtheoretischen Fragen, mathematischen, physikalischen und theologischen Problemen, stellte aber auch rechtsphilosophische Überlegungen an (vor allem in VS 87, B 44 und in der Schrift »Über die Eintracht«). Er faßte unter *voïon* den gesamten Bereich menschlicher Konventionen zusammen, also Gesetze und Sitten, bezeichnete sie als bloße »Verhandlungen« (*διαλογιστέα*), stelle sie der *phōg* gegenüber und ihr entgegen und ließ eine »unüberbrückbare Kluft« zwischen den beiden entstehen: »Eine Aussöhnung zwischen *voïos* und *phōg* ist nicht erkennbar.« (S. 193f.) Folglich hatte Antiphon keinen eigenen Begriff von Gerechtigkeit bzw. von einem *phōte* *dikaios* und vertrat einfach eine »utilitaristische Ethik«, die »auf den Vorteil jedes einzelnen Menschen« zielt und allein darauf achtet, daß »der Vorteil des einen

dem des anderen nicht zuwiderläuft« (S. 233).

Hinsichtlich des sog. *Sisyphos-Fragments*, also jener 42 Verse eines sonst verlorenen Satyrspiels die u. a. auch rechtsphilosophische Überlegungen enthalten, bestreitet Hoffmann (Kap. VI) eine Autorschaft des Euripides und warnt überhaupt vor einer Identifizierung der Äußerungen einer dramatischen Person mit den Ansichten des Verfassers (etwa des Kritias); der Text habe große Bedeutung eher als Zeugnis allgemeinen verbreiteten sophistischen Gedankenguts. Trotz aller Schwächen der *voïon* und der Tatsache, daß sie künstliches Menscheprojekt sind, betrachtet sie Sisyphos als notwendige Einrichtungen zur Überwindung eines anarchischen Urzustandes und zur Normierung und Regulierung menschlichen Lebens. Hoffmann achtet insbesondere auf die interessante Unterscheidung von *ōn* und *voïon*: Während Gerechtigkeit der Gesetze bedarf, kann sie sich allein mit Hilfe des Götterglaubens durchsetzen, den ein »kluger Erfinder« einführt, um auch die innerliche Einstellung der Menschen zu reglementieren!

Der sog. ANONYMUS IAMBICH (Kap. VII) besteht aus Fragmenten einer unbekanntem sophistischen Feder, die im *Potryphikos* des Iamblich enthalten sind. Auch hier lehnt Hoffmann eine Identifizierung des Autors etwa mit Demokrit, Hippias oder Protagoras ab und sieht im Anonymus einen selbständigen Sophisten aus der Spätphase des Peloponnesischen Krieges, der eher als »konservativ« einzustufen wäre: Die Gesetze gehen hier als notwendiges Hilfsmittel gegen die natürliche menschliche Bedürftigkeit, und *voïos* steht in keinem Gegensatz zu *phōg*, sondern besteht als ihr Korrektiv oder *Didakt*. Der Anonymus hält die Möglichkeit eines kallikleischen »Übermenschen« für unrealistisch und entwirft gleichsam ein Gesellschaftsmodell sozialer Marktwirtschaft, das al-

len Mitgliedern einer Polis zugute kommt, ohne aber ihre Unterschiede vollends aufzubeheben: »Die Reichen genießen ihren Reichtum in Sicherheit und ohne Nachtstellungen, die Armen hingegen erhalten Beistand von den Reichen durch den [Waren- bzw. Geld-]Verkehr und das Vertrauen [= Kreditwürdigkeit], die sich aus der rechten Ordnung ergeben« (Übersetzung nach Hoffmann, S. 312).

Die sog. ΔΙΣΣΟΙΜΟΤΙ schließlich (Kap. VIII) enthalten eine philosophisch wenig fruchtbare Argumentation, die auf der Ebene des »gesunden Menschenverstandes« bleibt und sich gegen »relativistische Unklarheiten« wendet. Interessant ist hier vor allem der in Ansätzen geführte Nachweis Hoffmanns, daß der unbekannt Autor nicht den Kreisen der *phōoophōvreg* bzw. *oophōrai* angehört; es handelt sich vermutlich um einen »interessierten Laiens«, der ein »Kompendium praktischer Lebenskunde« verfassen wollte.

Diese knappe Skizze vermochte sicherlich nicht, die Breite der Einzeluntersuchungen des Buches, ihre Eindringlichkeit und die mit nüchternen Argumenten und mit vorsichtiger Syllogistik erarbeitete Plausibilität anschaulich zu machen. Hoffmann begnügt sich nicht nur mit Binneninterpretationen der wenigen sophistischen Texte, sondern zeichnet auch ihre vielseitige Beziehung zur geistigen Atmosphäre der Epoche auf. Die Gestalten des Thukydidēs, des Isokrates, des Euripides oder des Aristophanes begleiten ihn ständig in seinen Untersuchungen. Man vermißt allerdings einen weiteren Schritt, der wohl notwendig gewesen wäre: die Befreiung aus dem überkommenen konventionellen Kanon der Sophistik⁵ und die Wendung zu Texten, die zu einer Dar-

stellung der sophistischen Bewegung von ungehörter größerer Bedeutung wären. Der Melier-Dialog oder etliche Textstücke des Euripides hätten es verdient, aus dem Hinter- in den Vordergrund gestellt zu werden – und sie sind wohl auch außerordentlich interessant und wichtiger als die *Avooi* *Δόχοi* oder das Sisyphos-Fragment.

Neben einer »Chronologischen Skizze« bietet die abschließende Zusammenfassung (S. 358–423) eine systematische Darstellung des sophistischen Rechtsdenkens, die sich auf acht zentrale Begriffe konzentriert: Wahrheit, *phōg*, *voïos*, *dikaios*, Nutzen, Vertragstheorie, Verfassung, Gleichheit. Vier von ihnen seien hier in aller Kürze erörtert. Zur sophistischen *phōg*, und trotz aller Polemik gegen den eleatischen Sensbegriff, vermerkt Hoffmann mit Recht das beachtliche »Bestreben mancher Sophisten [...] die *phōg* zu einer ähnlich unumstößlichen Größe zu erheben« (S. 365). Es wäre somit »vorteilig, die Sophistik im wesentlichen als Reaktion gegen die eleatische Seinslehre zu verstehen« (S. 377). Hoffmann unterscheidet drei verschiedene *phōg*-Begriffe: *phōg* als kosmische All-Natur, *phōg* des einzelnen Menschen und *phōg* als Wesen schlechthin. Allesamt fungieren als sichere Prinzipien, »aus denen sich letztgültige Sätze ableiten lassen« – worin sich nicht zuletzt die Fähigkeit der Sophistik zeigt, durch eigene Begrifflichkeiten den von ihr selbst verursachten Aporeten zu entkommen. Wie verhalten sich aber die verschiedenen *phōg*-Begriffe zueinander, wenn es sich denn nicht um eine zufällige Synonymie handelt? Hoffmann unterläßt es, solchen Fragen nachzugehen (vielleicht weil sie als »philosophische« über sein ausschließlich »philologisches« Anliegen hinausgehen würden).

Startessen geht er zum *voïos*-Begriff über, der in der Sophistik in seiner doppelten Bedeutung des geschriebenen Gesetzes wie auch der menschli-

⁵ Der Ausschluß des Sokrates ist ein weiteres Defizit dieses Kanons, das aber hier nicht erörtert werden kann.

chen Konvention überhaupt verstanden und behandelt wird. Neben den vielen Gegnern des νόμος gibt es ethische Verteidiger, die seine Funktion zumindest qua Gesetz anerkennen und bejahen. Spätestens jetzt wird also klar: »Die νόμος-φύσις-Debatte läßt sich schwerlich nur als radikale νόμος-Kritik begreifen« (S. 418). Aber auch hinsichtlich des Begriffes der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) variieren die Positionen zwischen unreflektierter Übernahme konventioneller Vorstellungen (Anonymus Iamblich, aber auch Thrasymachos!) und deren radikaler Ablehnung (Kallikles), bis schließlich Antiphon allein Anschein nach die Brauchbarkeit eines eigenen Gerechtigkeitsbegriffes vollends zurückweist.

Ein Nachweis der Modernität der Sophistik läßt sich der Vertragstheorie entnehmen, wie sie ansatzweise bei Denkern wie Protagoras, Anonymus und vor allem Lykophron, aber auch bei Kallikles oder dem platonischen Glaukon greifbar ist: Die Einführung politischer Institutionen und Gesetzgebung als Ergebnis vertraglicher Vereinbarung, wodurch ein gesetzloser Urzustand überwunden wird, fungiert bekanntlich als Modell der großen politischen Philosophen der Neuzeit. Das sophistische Vertragsdenken teilt sich in νόμος-freundliche und νόμος-feindliche Theorien und nimmt somit den staatsfeindlichen Kontraktualismus Hobbes' ebenso wie den mißtrauischen und skeptischen Rousseauschen *Discours* vorweg. Die erheblichen Unterschiede des sophistischen vom modernen Vertragsdenken bleiben gleichwohl bestehen, sie liegen aber nicht dort, wo Hoffmann sie sucht: Typisch für die neuzeitlichen Modelle ist nämlich nicht die spezifische »Frage nach der Verfassung« und ihrer Form (S. 398; vgl. auch S. 404), sondern jene nach der Legitimität überhaupt; es entsteht jetzt ein Bedürfnis nach Rechtfertigung der Gesetzgebung, der Institutionen und der in-

nen hervorgehenden Eingriffe in die Sphäre individueller Freiheit. Während also die Sophisten im Vertrag die faktische Genese der Gesetzgebung erblicken, postulieren ihn die modernen Staatstheoretiker im Rahmen eines vertragstheoretischen Gedankenexperimentens, um Staat und politische Gesellschaft theoretisch und *in toto* zu legitimieren und ihre Zwecke grundsätzlich zu bestimmen. Bei den *antients* bleibt Vertrag ein Faktum, bei den *modernes* liefert er den notwendigen Fundus eines staatslegitimatorischen theoretischen Unternehmens.

Wie steht es aber nach alledem mit »dem Rechte im Denken der Sophistik? Gegen Ende der Studie weist Hoffmann erneut auf die Vielfalt des sophistischen Rechtsdenkens hin, die »es verbietet, etwa nach *dem* sophistischen Rechtsbegriff zu suchen« (S. 358). Dieses unspektakuläre Fazit mag manche Erwartung enttäuschen, gerade hier liegt aber das große Verdienst der Arbeit: Sie dünnt hohe Erwartungen ein, zwingt auf den Boden der Texte zurück und führt uns die bunte Vielfalt und Reichhaltigkeit sophistischen Gedankenguts vor. Was die Vorsokratik erfahren hat, wo die falschen Eindeutigkeit dienenden Sammelbezeichnungen wie »Physiologen«, »Hylozoisten«, oder »Naturforscher« seit langem obsolet geworden sind, würde man auch der Sophistik wünschen. Im übrigen wartet die Sophistik noch auf ihren Karl Reinhardt, der die großen Linien aufzeichnen und Synthesen aufstellen würde, welche die Mannigfaltigkeit der sophistischen Bewegung integrieren und nicht ausschalten würden. Studien wie die vorliegende sind zur Vorbereitung solcher Synthesen unenbehrlich.

Panagiotis Thanassas (Nikostia/Zypern)