

Katarina Nebelin

# Philosophie und Aristokratie

Die Autonomisierung der Philosophie  
von den Vorsokratikern bis Platon

HERMES



Klassische Philologie

EINZELSCHRIFT 109

Franz Steiner Verlag

Katarina Nebelin  
Philosophie und Aristokratie

Einzelchriften

**Herausgeber:**

PROF. DR. JAN-WILHELM BECK, Universität Regensburg, Institut für Klassische Philologie, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg (verantwortlich für Latinistik)

PROF. DR. KARL-JOACHIM HÖLKESKAMP, Universität zu Köln, Historisches Institut – Alte Geschichte, 50923 Köln (verantwortlich für Alte Geschichte)

PROF. DR. MARTIN HOSE, Ludwig-Maximilians-Universität München, Fakultät für Sprach- und Literaturwissenschaften, Griechische und Lateinische Philologie, Schellingstr. 3 (VG), 80799 München (verantwortlich für Gräzistik)

Band 109

Katarina Nebelin

# Philosophie und Aristokratie

Die Autonomisierung der Philosophie  
von den Vorsokratikern bis Platon



Franz Steiner Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim  
Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein

Umschlagbild: Statue des Hermes / röm. Kopie, Vatikan  
akg-images / Tristan Lafranchis

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes  
ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2016

Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-11581-0 (Print)

ISBN 978-3-515-11587-2 (E-Book)

## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort.....	9
I. Einleitung.....	11
II. Die Vorsokratiker.....	27
1. Voraussetzungen: Aristokratische Dominanz ohne Herrschaft.....	27
<i>Aristokratischer Lebensstil – Agonistik – Polis und politische Gemeinschaft – Fehlende Autonomie des religiösen Feldes und dichterische Freiheit</i>	
2. Das intellektuelle Feld: Die Anfänge der Ausdifferenzierung.....	37
2.1. Intellektuelle Konkurrenz und hypoleptische Kultur.....	38
<i>Die Entstehung einer hypoleptischen Kultur – Angriffe gegen Dichter – Angriffe gegen berühmte Weise – Angriffe gegen andere Denker – Angriffe gegen alle anderen Menschen</i>	
2.2. Die soziale Verortung der vorsokratischen Denker.....	49
2.2.1. Soziale Rollen und Aktivitäten.....	51
2.2.2. Zur Überlieferungslage: Probleme der antiken Biographik.....	55
2.2.3. Die Möglichkeit intellektualistischer Devianz.....	59
2.3. Soziale Orte und Medien der Reflexion.....	71
2.4. Wege zur Wahrheit im vorsokratischen Denken.....	80
2.4.1. Weisen der Wahrheitsgenerierung.....	81
<i>Unterricht – Lebenserfahrung – Systematische Wissensakkumulation – Unterweisung durch die Musen – Göttliche Belehrung – Eigene Gottähnlichkeit und Göttlichkeit – Erkenntniskepsis – Selbsterforschung – Logisches Schlussfolgern</i>	
2.4.2. Die Unmöglichkeit intellektueller Debatten.....	103
<i>Charismatisches Weisheitsverständnis – Überzeugen durch Argumentieren</i>	
2.5. Intellektuelle Spezialisierung – Die Entwicklung einer neuen Reflexionsform.....	110
2.5.1. Der politische Kosmos bei Solon und Anaximander.....	112
2.5.2. Die abstrakten Anfänge des philosophischen Denkens.....	118
<i>Das Streben nach dem Allgemeinen – Kosmische Gesetze – Dynamische Harmonie – Philosophische Ethik bei Demokrit?</i>	
2.5.3. Politischer und philosophischer <i>elenchos</i> .....	131
2.5.4. Christian Meiers ‚Delphi-These‘.....	137
3. Vorsokratische Elitenvorstellungen: Die Konzeptionierung einer intellektuellen Gegenelite.....	142
3.1. Aristokratische Begrifflichkeiten im vorsokratischen Denken.....	144

3.2.	Kritik am Streben nach äußeren Gütern.....	148
	<i>Reichtums- und Luxuskritik – Die Problematisierung der pleonexia – Distinktive Besonnenheit</i>	
3.3.	Die Verabsolutierung der Weisheit.....	162
	<i>Weisheit zwischen Theorie und Praxis – Der Nutzen der Weisheit (Xenophanes) – Die Weisheit der Wenigen und die Dummheit der Vielen (Heraklit) – Weisheit und Herrschaft (Pindar, Demokrit)</i>	
3.4.	Interne Ausdifferenzierungen.....	178
	<i>Alltagswissen / Spezialwissen – Intellektuelle Generalisten / Intellektuelle Spezialisten – Angeborene Weisheit / Erworbene Weisheit</i>	
4.	Zwischenfazit I.....	191
III.	Die Sophisten.....	197
1.	Voraussetzungen: Politische Egalität und distinktive Bildung.....	197
	<i>Demokratie und Elite – Neue Bildungsanforderungen – Demokratische Ideologie und Distinktionsstreben</i>	
2.	Das intellektuelle Feld: Neue Rollen und Techniken.....	207
2.1.	Intellektuelle Betätigungsfelder: Sophisten als ‚Spezialisten des Universellen‘.....	208
2.2.	Die soziale Verortung der sophistischen Denker.....	212
2.2.1.	Unterrichten gegen Geld.....	213
2.2.2.	Die banausische Abhängigkeit des Lehrers.....	215
2.2.3.	Der Topos des ‚Neureichen‘.....	221
2.3.	Rhetorische Agone und die Entwicklung neuer Argumentationsstrategien.....	225
	<i>Agonistik und öffentliches Auftreten – Regeln für den rhetorischen Wettstreit</i>	
2.4.	Nachdenken über das Denken: Wahrheit, Erkenntnis und Meinungsbildung.....	232
2.4.1.	<i>Logos als Metawissen</i> .....	233
2.4.2.	Rhetorisches Charisma als Technik.....	236
2.4.3.	Wege zur Wahrheit im sophistischen Denken.....	239
	<i>Der Mensch als Maß aller Dinge – Kontext und kairos – Wahrscheinlichkeiten – Erfahrungswissen – Radikale Skepsis</i>	
2.4.4.	Demokratische Denker?.....	251
3.	Sophistische Elitenvorstellungen: Zwischen Leistungselite und angeborener Vortrefflichkeit.....	257
3.1.	Sophistische Bildung und kultivierter Habitus.....	259
	<i>Kultivierter Habitus – Neue Distinktionsmöglichkeiten – Angeborene und erworbene Vortrefflichkeit</i>	
3.2.	Politische Gleichheit und Leistungselite (Protagoras).....	274
3.3.	Natürliche Gleichheit und kulturelle Differenzen (Antiphon).....	286
3.4.	Natürliche Ungleichheit und das Recht des Stärkeren (Platons Kallikles).....	297
4.	Zwischenfazit II.....	305

IV.	Ausblick: Die ‚Platonische Grenzziehung‘	311
1.	Das intellektuelle Feld: Die Disziplinierung der Philosophie	315
1.1.	Der semantische Kampf um den Begriff der Philosophie	315
1.2.	Die Institutionalisierung philosophierender Freundeskreise	318
1.3.	Sokrates als ‚Gründungsheros‘ des philosophischen Lebens	328
2.	Die Ausdifferenzierung der Elitenkonzeptionen	334
2.1.	Sprache und Macht bei Isokrates	335
2.2.	Platons philosophische Geistesaristokratie	346
V.	Fazit	357
VI.	Literaturverzeichnis	365
1.	Abkürzungsverzeichnis (Quellen)	365
2.	Quellenausgaben	365
3.	Sekundärliteratur	367
VII.	Register	399
1.	Stellenregister	399
2.	Personenregister	416
3.	Sachregister	418



## VORWORT

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um die überarbeitete Fassung meiner Dissertationsschrift, die 2011 von der TU Dresden angenommen wurde. Meinem Doktorvater Martin Jehne und meinem Zweitgutachter Peter Funke danke ich für ihre Unterstützung und Hilfe. Vor allem möchte ich beiden auch dafür danken, dass sie mir die Freiheit ließen, einem selbstgewählten Thema nachzugehen. Egon Flaig hat mehrere Versionen der Arbeit gelesen und kommentiert; ihm verdanke ich nicht nur zahlreiche hilfreiche Hinweise in Einzelfragen, sondern auch entscheidende Tipps für die Umwandlung einer umfangreichen Dissertationsschrift in eine auf klare Thesen zugespitzte Untersuchung.

Mit Matthias Haake, Tanja Itgenshorst, Kurt Raaflaub, Johannes Rohbeck, Claudia Tiersch und vielen anderen konnte ich in verschiedenen Phasen der Arbeit über mein Thema diskutieren; Jenny Görne hat mich beim Korrekturlesen unterstützt. Stefan Fraß und Jan Meister haben mir unveröffentlichte Manuskripte zur Verfügung gestellt. Für all dies möchte ich mich herzlich bedanken. In Münster, Darmstadt, Rostock, Berlin und Bielefeld hatte ich die Gelegenheit, das Gesamtkonzept meiner Arbeit sowie einzelne Aspekte aus ihrer Umgebung einem breiteren Publikum vorzustellen und zu diskutieren. In weiten Teilen ist und bleibt das Schreiben einer wissenschaftlichen Arbeit jedoch ein einsames Geschäft; umso wichtiger ist es, dass man diesem in einer Umgebung nachgehen kann, in der eine freundliche und produktive Arbeitsatmosphäre herrscht. Dieses Glück hatte ich in Münster und in Rostock, wofür ich mich bei allen meinen Kolleginnen und Kollegen, insbesondere aber bei meinen Vorgesetzten Peter Funke, Egon Flaig und Gunnar Seelentag bedanken möchte.

Den Herausgebern und Gutachtern der Reihe Hermes – Einzelschriften, besonders Karl-Joachim Hölkeskamp, danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in ihr Programm und für hilfreiche Anmerkungen und Hinweise; dem Franz Steiner Verlag, vor allem meinen Ansprechpartnern Katharina Stüdemann und Harald Schmitt, für die stets freundliche und kompetente Betreuung. Der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften bin ich für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses zu Dank verpflichtet.

Marian Nebelin hat diese Arbeit in jeder denkbaren Weise unterstützt: als Diskussionspartner, als Ratgeber, als Korrekturleser, als moralische und seelische Stütze. Dafür möchte ich ihm herzlich danken, verbunden mit der Hoffnung, dass wir noch viele weitere Gelegenheiten zu gegenseitiger Unterstützung und Kooperation haben werden.

Meiner Familie, vor allem meinen Eltern und Großeltern und meiner Schwester, danke ich dafür, dass sie mich immer unterstützt und auf meinem Weg bestärkt haben. Ohne sie wäre diese Arbeit so nicht entstanden, weshalb ich sie meiner Familie widmen möchte.



## I. EINLEITUNG

*Perhaps one of the most abiding myths of civilization perpetuated by thinkers, certainly since Plato, is that goodness is somehow a product of greater knowledge.*

(Carlton 1996: 11)

Bestimmte Wissensformen gehen ‚irgendwie‘ mit Vortrefflichkeit einher oder führen gar direkt zu ihr: Diese Überzeugung wird in dem eingangs wiedergegebenen Zitat als Mythos bezeichnet, der spätestens seit Platon fest etabliert gewesen sei. In der politischen Ideengeschichte kamen immer wieder äußerst einflussreiche Gegenentwürfe zu diesem Mythos auf – angefangen bei Aristoteles über das frühe Christentum, die Proklamation der natürlichen Gleichheit aller Menschen während der Französischen Revolution bis hin zu antiintellektualistischen Strömungen rechter wie linker Provenienz. Auch gegenwärtig lässt sich eine tiefgreifende Skepsis gegenüber elitären Ansprüchen beobachten, die Michael Hartmann als „Unbehagen“ angesichts „ungerechtfertigte[r] Privilegien [...], Abgehobenheit und Arroganz der Macht“ bezeichnet hat.<sup>1</sup> Verstärkt wird dieses Unbehagen möglicherweise dadurch, dass laut Pierre Rosanvallon in den letzten Jahrzehnten gerade in den westlichen Demokratien eine „Zunahme der Ungleichheiten“, etwa in Bezug auf die Verteilung von Einkommen und Vermögen, konstatiert werden kann.<sup>2</sup> In Anbetracht radikal ungleicher Startbedingungen im Wettstreit um Bildung, berufliche Positionen und Einflussmöglichkeiten kann eine ‚gerechte‘ Auslese der Besten allein durch Leistung in der Tat kaum gewährleistet werden. Rosanvallon zufolge geht jedoch das weitverbreitete Gefühl, in einer ungerechten Gesellschaft zu leben, nicht mit dem Gefühl einher, etwas gegen diese Ungerechtigkeit tun zu können: Es herrsche ein resignatives „Einverständnis mit der Ungleichheit“ vor.<sup>3</sup> Neben weiteren Faktoren wie der gegenwärtigen Krise kapitalismuskritischer Ideologien und der suggestiven ‚Alternativlosigkeit‘ des Kapitalismus ist möglicherweise auch die Persistenz des eingangs zitierten Mythos verantwortlich dafür, dass allen ‚Gleichheitsideologien‘ zum Trotz die Ungleichheit zwischen ‚Guten‘ – also: ‚Wissenden‘ – und ‚Schlechteren‘ – da ‚Unwissenden‘ – weithin akzeptiert wird.

1 Hartmann 2004: 7.

2 Rosanvallon 2013: 9 (vgl. ebd.: 9–11 und 249–299).

3 Ebd.: 13–15, Zitat 13; er beruft sich dabei v.a. auf die Auswertung von Meinungsumfragen.

Um die Ursprünge dieses Mythos von der Vortrefflichkeit der ‚Wissenden‘ geht es in der vorliegenden Arbeit. Sie befasst sich mit der Frage, wie in der griechischen Antike und damit erstmals in der europäischen Geistesgeschichte die Einschätzung aufkommen konnte, dass ein direkter Zusammenhang zwischen der Weisheit (*sophia*; σοφία) oder der Liebe zur Weisheit (*philosophia*; φιλοσοφία) auf der einen und ‚Guteit‘, Tugendhaftigkeit, Vortrefflichkeit (Aristie) auf der anderen Seite bestehe. Solche Vorstellungen werden von bestimmten Akteuren in bestimmten sozialen Kontexten hervorgebracht, verbreitet und weiterentwickelt; sie sind keine eigenständig handlungsfähigen historischen Subjekte. Deshalb verschränken sich in dieser Fragestellung zwei Themenfelder: erstens die Frage danach, welche Vortrefflichkeitsvorstellungen im antiken Griechenland existierten, wer deren Träger waren und unter welchen Bedingungen sie sich mit welchem Erfolg auf diese beriefen; zweitens die Frage nach der Entstehung der antiken Philosophie als jenem sozialen Ort, an dem die Vorstellung von der Vortrefflichkeit der Weisheit und der ‚Weisen‘ in einer bestimmten Weise ausgeformt wurde. Es wird sich zeigen, dass diese beiden Fragen nicht unabhängig voneinander betrachtet werden können: Um zu erklären, wie die antike griechische Philosophie entstand, ist es unabdingbar, sie in einem bestimmten kulturellen, sozialen, intellektuellen Milieu zu verorten und in den Blick zu nehmen, aus welchen Gründen, mit welchen Zielen und aus welchem Selbstverständnis heraus sich einzelne Akteure mit welchen philosophischen Überlegungen befassten und zu welchen Thesen sie dabei kamen.<sup>4</sup>

Den gesellschaftlichen Kontext, unter dem sich die antike Philosophie entwickelte, so die im Folgenden zu erörternde These, bildete zunächst die archaische Adelskultur, später dann deren Transformation im Zuge jenes tiefgreifenden Politisierungs- und Demokratisierungsprozesses, der spätestens gegen Ende der Archaisch das adlige Selbstverständnis, die aristokratische Ideologie und die damit verbundene Lebensweise nachhaltig zu beeinflussen begann. Es wird daher untersucht, welche Auswirkungen diese spezifische Kultur auf die soziale Praxis des Philosophierens ebenso wie auf inhaltliche Aspekte philosophischer Theorie hatte.

Dabei ist zunächst die spezifische Struktur des griechischen Adels zu beachten: Soziologisch – also seiner sozialen Rekrutierung nach – handelte es sich bei ihm um eine *Elite*, das heißt eine aus der breiten ‚Masse‘ herausgehobene „Minderheit“, die einen „Ausleseprozess durchlaufen“ hat.<sup>5</sup> So war die Zugehörigkeit

4 Znaniecki 1968: 10: „[W]hile admittedly systems of knowledge – viewed in their objective composition, structure and validity – cannot be reduced to social facts, yet their historical existence within the empirical world of culture, in so far as it depends upon the men who construct them, maintain by transmission and application, develop them, or neglect them, must in a large measure be explained sociologically.“

5 Wasner 2006: 16; ihr zufolge bildet diese Definition angesichts der Vielfalt unterschiedlicher Elitenkonzepte in der Forschung einen Minimalkonsens ab. Zur Problematik des Elitenbegriffs vgl. auch Ober 1990: 11. Beck u.a. 2008: 2 halten den Elitenbegriff aufgrund seiner Vagheit für heuristisch unbrauchbar. Zur Bedeutung des Gegensatzpaares ‚Masse – Elite‘ in den klassischen Elitentheorien vgl. Hartmann 2004: 9–10, 13–42.

zur Gruppe der ‚Adligen‘ im antiken Griechenland nicht erblich,<sup>6</sup> sondern musste durch ständige Bewährung und somit durch Leistung immer wieder neu errungen und bekräftigt werden.<sup>7</sup> Dieses Streben führte dazu, dass die einzelnen *aristoi* in signifikant höherem Maß als die Restbevölkerung über ökonomisches, kulturelles sowie soziales Kapital verfügten und damit die entsprechenden gesellschaftlichen Felder dominierten: Sie bildeten eine Elite.<sup>8</sup> Die äußere Repräsentation und teilweise auch die Legitimation dieser Elite war dagegen *aristokratisch*.<sup>9</sup> Um als ‚Guter‘ (*agathos*; ἀγαθός) akzeptiert zu werden, mussten elaborierte Wertmaßstäbe und Verhaltenscodes befolgt und ein distinktiver, folglich kostspieliger und auf die Erringung von Ansehen und Ehre fokussierter Lebensstil gepflegt werden.<sup>10</sup> Damit ging häufig – aber nicht immer und auch nicht notwendig – die Vorstellung einher, dass es sich bei den hierzu Fähigen um eine überlegene, ‚von Natur aus‘ über die Mitmenschen hinausgehobene Gruppe von ‚Guten‘ (*agathoi*; ἀγαθοί) oder gar ‚Besten‘ (*aristoi*; ἄριστοι) handele.<sup>11</sup> Letztlich hing die Gruppenzugehörigkeit des Einzelnen jedoch vor allem von der Akzeptanz derer ab, die sich untereinander als Aristokraten anerkannten und von den Nicht-Aristokraten als solche akzeptiert wurden.<sup>12</sup> Ging der zur Finanzierung eines aristokratischen Lebenswandels erforderliche Reichtum verloren, büßte der Betreffende auch seinen Status unweigerlich ein.<sup>13</sup> Infolgedessen nahm der griechische ‚Adel‘ eine unsichere

- 6 Vgl. etwa Welwei 1981: 8; Stein-Hölkeskamp 1989: 25; Duploux 2006: 49–63; Mann 2007: 125; Mann 2008: 11; Schmitz 2008: 47. Beachte auch allgemein die Unterscheidung von Elite und Aristokratie bei Freund 1975: 227–228.
- 7 Zur Bedeutung der ‚Qualifikation‘ für den Elitenbegriff siehe Dreitzel 1962: 63–75.
- 8 Vgl. Ober 1998: 4, der griechische Eliten als „those who were wealthy, highly educated, and relatively cosmopolitan in outlook“ definiert; ähnlich bereits Ober 1990: 11–17, sowie Duploux 2006: 12.
- 9 Conze 1972: 2 spricht von der Aristokratie als einem ‚geschichtlichen Idealtypus‘, der sich vor allem in der „Zuordnung von ‚Adel‘ und ‚Tugend‘“ manifestiere; im Anschluss daran Walter 2008: 378. Vgl. zu den epochen- und kulturübergreifenden Gemeinsamkeiten des Aristokratiebegriffs auch Beck u.a. 2008.
- 10 Ebd.: 2 zufolge bezeichnet der Begriff der Aristokratie „zugleich eine spezifische Herrschaftsform, ein besonderes Ethos und Selbstbild sowie einen distinktiven Lebensstil, der seinerseits in alle Bereiche des Denkens und Handelns hineinreicht.“ Vgl. auch Walter 1993: 77; Donlan 1999: 19, 51; Duploux 2006: 28–31. Zum Begriff der Distinktion siehe Kap. III.1. (*Demokratische Ideologie und Distinktionsstreben*).
- 11 Nach Stein-Hölkeskamp 1989: 8 beziehen sich griechische Begriffe zur Bezeichnung der Ober- und Führungsschichten auf „bestimmte ökonomische, politische, gesellschaftliche und/oder moralische Überlegenheitsmerkmale [...]“; sie stehen weniger für eine Gruppe, deren supra-individuelle Charakteristika und deren Homogenität und Kohärenz“. Zur Vielfalt aristokratischer Gruppenbezeichnungen vgl. auch Meier 1972: 7; Schulz 1981: 67.
- 12 Vgl. Starr 1977: 123. Siehe auch den knappen Überblick bei Nagy 1996: 577–578.
- 13 Siehe zur „terrible nécessité, celle de rester riche si l’on veut rester *agathos*“ Fouchard 1997: 102–107, Zitat 102, sowie Stahl 1987: 83–84; Stein-Hölkeskamp 1989: 11, 91; Bryant 1996: 100; Duploux 2006: 23; Mann 2007: 142–143.

gesellschaftliche Stellung ein, die stets prekär, stark fluktuierend, relativ informell und schwach institutionalisiert blieb.<sup>14</sup>

Die spezifischen Charakteristika des griechischen ‚Adels‘ werfen die Frage auf, ob und inwiefern der Adelsbegriff für die Bezeichnung dieser gesellschaftlichen Gruppe überhaupt angemessen ist.<sup>15</sup> So mag es zunächst paradox erscheinen, sie als Elite mit aristokratischem Selbstverständnis und Lebensstil zu definieren, weil dabei zwei inkongruente soziale Rekrutierungsformen miteinander vermischt werden: die Rekrutierung einer Elite durch Leistung und die Rekrutierung eines Adels durch Geburt. Dabei handelt es sich jedoch um idealtypische Kategorien, die sich in der Praxis oft als wesentlich weniger trennscharf erweisen.<sup>16</sup> Letztlich sind beide mit weitreichenden ideologischen Zuschreibungen verbunden: Die Vorstellung einer allein durch Leistung rekrutierten Elite verkennt, dass soziale Herkunft, Sozialisation und soziales Umfeld eine entscheidende Rolle bei der zumeist innerfamiliär ablaufenden Elitenreproduktion spielen.<sup>17</sup> Dabei erfüllt das Leistungsprinzip in der Praxis häufig eine primär legitimatorische Funktion, indem es den Eindruck erweckt, jeder habe gleiche Chancen, zur Elite zu gehören.<sup>18</sup> Mit der Erbllichkeit der Adelsstellung wiederum geht häufig die Überzeugung einher, dass der Adlige nicht nur eine soziale Position, sondern auch bestimmte ‚innere‘ Qualitäten erbe – zu denen durchaus auch eine erhöhte Leistungsfähigkeit und Leistungsbereitschaft gehören können.<sup>19</sup>

Ausschlaggebend für die Unterscheidung zwischen Adel und Elite sind also oftmals gar nicht die tatsächlich praktizierten Rekrutierungsformen, sondern die damit verbundenen Zuschreibungen.<sup>20</sup> Diese sind allerdings keineswegs bedeu-

14 Stahl 1987: 91, 176, 257–258; Stein-Hölkeskamp 1989: 32; Scholz 2008: 71–72.

15 Der Adelsbegriff wird in der neueren Forschung für die griechische Archaik und Klassik teilweise völlig abgelehnt; vgl. dazu etwa Fraß 2014 (MS Diss., Dresden). Begriffe wie ‚Elite‘ oder ‚Führungsschicht‘ treffen jedoch, wie oben ausgeführt, die ‚aristokratischen‘ Komponenten dieser spezifischen Elite nicht, weshalb im Folgenden – mit den angeführten Einschränkungen – die Begriffe ‚Adel‘ und ‚Aristokratie‘ verwendet werden.

16 ‚Vererbung‘ und ‚Leistung‘ sind laut Hartmann 2004: 64 (im Anschluss an Suzanne Keller), die „zwei Grundprinzipien der Elitenauswahl“ (Fettdruck nicht übernommen). Er unterscheidet somit innerhalb der Elite selbst zwischen Leistungs- und Geburtselite. Von einer Elitenrekrutierung allein durch Leistung geht dagegen Dreitzel 1962: 65 aus.

17 Vgl. zur faktischen ‚Erbllichkeit‘ elitärer sozialer Stellungen Hartmann 2004: 154–162; speziell zur Bildungssituation in Deutschland ebd.: 181, sowie Wasner 2006: 138. Aktuelle Beispiele für die selbstbewusste Haltung, mit der selbsternannte Elitensprösslinge ihre letztlich von den Eltern übernommene gesellschaftliche Stellung der eigenen Leistungsfähigkeit zuschreiben, bieten die Berichte von Friedrichs 2009.

18 Vgl. Freund 1975: 154–162. Nach Bourdieu 2005b: 54 ist „die am besten verborgene und sozial wirksamste Erziehungsinvestition“ in der „*Transmission kulturellen Kapitals in der Familie*“ zu suchen. Speziell zur Reproduktion sozialer Ungleichheiten über die Erziehung in der Antike vgl. Too 2001.

19 Zur Verbindung von „Wohlgeborenheit“ und praktischer Vortrefflichkeit im antiken Griechenland siehe etwa Meier 1972: 7.

20 Vgl. dazu auch die Überlegungen bei K. Nebelin 2012: 20–23.

tungslos; für die legitimatorische Begründung und symbolische Darstellung einer herausgehobenen Position macht es durchaus einen Unterschied, ob diese primär auf Leistung oder auf Geburt zurückgeführt wird. Der Adel als Sonderform einer herausgehobenen gesellschaftlichen Gruppe unterscheidet sich dabei von anderen Elitenformen primär dadurch, dass es ihm in besonderem Maße gelungen ist, die eigene Stellung durch Erbtitel und sonstige Standesabzeichen augenfällig zu machen und sich damit als soziale Gruppe dauerhaft vom Nichtadel abzuheben. Andere Elitentypen verfügen zumeist über weniger rigide Schließungsmechanismen, tendieren aber häufig ebenfalls dazu, sich durch einen besonderen Lebensstil, durch generationenübergreifende und damit ‚erbliche‘ Beziehungsnetzwerke sowie durch klar erkennbare äußere Standesabzeichen vom Rest der Gesellschaft abzugrenzen.

Im antiken Griechenland wiederum existierten weder erbliche Adelstitel und -positionen noch verbindliche, formalisierte Ausleseverfahren zur Elitenrekrutierung. Infolgedessen gab es auch keine scharfe begriffliche und konzeptionelle Trennung zwischen Erbadel und Leistungselite: Je nach Akzentuierung konnte die aristokratische Vortrefflichkeit (*arete*; ἀρετή) als angeboren und vererbbar oder als lern- und lehrbar verstanden werden. Deshalb gelang es den bereits Etablierten nie, neureichen Aufsteigern die legitime Zugehörigkeit zur Gruppe der Aristokraten dauerhaft abzusprechen.

Die damit verbundenen Statusunsicherheiten und Abgrenzungsschwierigkeiten schlugen sich auch im philosophischen Denken auf unterschiedliche Weise nieder. Und obwohl bei keinem einzigen der hier behandelten Denker – von den Vorsokratikern über die Sophisten bis zu Sokrates und Platon – zweifelsfrei davon ausgegangen werden kann, dass er *nicht* zur Oberschicht gehört hatte,<sup>21</sup> können diese Denker, ihre soziale Position und ihre philosophischen Ideen nicht einfach einseitig als ‚elitär‘ oder ‚aristokratisch‘ abgestempelt werden. Spätestens seit der Herausbildung der Philosophie zu einer eigenständigen Form des Denkens und Lebens verlief die entscheidende Trennlinie nämlich nicht mehr zwischen Aristokraten und Nicht-Aristokraten, sondern zwischen Philosophen und Nicht-Philosophen. Den spätestmöglichen Zeitpunkt für diese Ausdifferenzierung bildete, wie Peter Scholz ausgeführt hat, die ab der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts v. Chr. erfolgte „Institutionalisierung der philosophischen Lebensform“ innerhalb von Philosophenschulen.<sup>22</sup> Allerdings spricht einiges dafür, dass die Philosophen schon in den Dreißiger Jahren des fünften Jahrhunderts zu einer „wahrnehmbare[n] Gruppe“ geworden waren,<sup>23</sup> und sogar das Ideal einer theoretisch und kontemplativ ausgerichteten ‚philosophischen Lebensweise‘ lässt sich mög-

21 Siehe dazu insbesondere Kap. II.2.2. und Kap. III.2.2. sowie die Anmerkungen zu Sokrates' und Platons sozialer Herkunft in Kap. IV.1.

22 Scholz 1998: 1; zur ersten Schulgründung – Platons Akademie, ca. 385 v. Chr. – siehe ebd.: 15. Auch Cartledge 1998: 387 betont, dass die „distinction and opposition of the *vita activa* and the *vita contemplativa*“ erst nach Sokrates' Hinrichtung erfolgt sei.

23 Laks 2005: 33–35, Zitat 35.

licherweise bereits wesentlich früher fassen, als Scholz dies getan hat.<sup>24</sup> Scholz merkt zudem selbst an, dass die Gründung von Philosophenschulen „prinzipiell nicht mit den Anfängen des Philosophierens verbunden“ war, sondern erst viel später einsetzte.<sup>25</sup>

Da jedoch im Folgenden dezidiert die Anfänge des Philosophierens betrachtet werden sollen, also ein langwieriger, nicht immer geradliniger und erst recht nicht zielgerichteter Entstehungs- und Entwicklungsprozess in den Blick genommen wird, ist eine allzu enge Definition des Untersuchungsgegenstandes nicht sinnvoll.<sup>26</sup> Stattdessen soll von einem bewusst offen gehaltenen Philosophiebegriff ausgegangen werden: Unter *Philosophie* wird somit nicht vornehmlich eine bestimmte Art zu leben, sondern zunächst eine bestimmte Art zu denken verstanden. Sie kann als besonderer, autonomer Bereich menschlichen Reflektierens beschrieben werden, in dem es darum geht, mithilfe theoretischer, dem eigenen Anspruch nach rationaler Überlegungen zu einer Wahrheit über den Menschen und die Welt, den konkreten wie abstrakten Dingen darin sowie deren Beziehungen zueinander zu gelangen.<sup>27</sup>

Solche Reflexionen stellten bereits die Vorsokratiker an, und obwohl sich logisch-systematische Begründungs- und Argumentationsmethoden erst zur Zeit der Sophisten allgemein durchsetzten,<sup>28</sup> waren Forderungen nach einer intellektuellen Haltung, die überkommene Überzeugungen nicht einfach hinnahm, sondern kritisch hinterfragte, schon im vorsokratischen Denken präsent.<sup>29</sup> Sie bildeten den

24 Nach Riedweg 2004: 172 geht das Aufkommen dieses Ideals spätestens „bis in die 2. Hälfte des 5. Jh. [zurück]“. Beachte auch die Rezension von Trampedach 1999: 521, der Scholz' Ausgehen „von Sokrates und einem sokratischen Philosophiebegriff“ kritisiert, denn „die Sophisten und Rhetoren bleiben auf diese Weise aus dem Spiel, auch wenn sie sich, wie etwa Sokrates, selbst als Philosophen verstanden. S[cholz] muß sich fragen lassen, ob er hier nicht den philosophiegeschichtlichen Systematisierungen der Antike allzu unkritisch gefolgt ist.“ Zu den Schwierigkeiten, die sich gerade aus der dominanten Stellung des platonischen Sokrates und damit letztlich Platons selbst innerhalb der Geschichte der Philosophie ergeben, siehe auch die folgenden Ausführungen.

25 Scholz 1998: 1.

26 Mansfeld 1990: 10–20 zufolge war erst Parmenides nach heutigem Sprachgebrauch ein Philosoph, während die ihm vorangehenden Denker höchstens eine ‚Vorform‘ der Physik betrieben hatten. Siehe jedoch die Kritik an dieser „conception restrictive de la philosophie“ von Sassi 2002: 56.

27 Diese sehr breite Umschreibung des Philosophiebegriffs wird dadurch gestützt, dass sich auch gegenwärtig, trotz der Institutionalisierung der Philosophie als universitärer Disziplin, ihr Gegenstand kaum präzise angeben und schon gar nicht eng begrenzen lässt. Schäfer 1996: 34 etwa bezeichnet die Philosophie als „Grundwissenschaft“ ohne klar umrissenen Gegenstand“. Ähnlich Laks 2005: 35, der die „thematische Universalität“ der Philosophie betont; vgl. bereits Laks 2002: 33, sowie Dihle 2006: 25.

28 Siehe hierzu Kap. III.2.4. Vorläufer der sophistischen Argumentationsmethoden waren die eleatischen Schlussfolgerungsverfahren; siehe dazu Kap. II.2.4.1. (*Logisches Schlussfolgern*) sowie Kap. II.2.5.3.

29 Vgl. hierzu Kap. II.2.4. In Aristot. metaph. 2,4, 1000a 5–24 grenzt Aristoteles die frühen philosophischen Denker von theologisch-kosmologischen Spekulationen archaischer Dichter

Ausgangspunkt eines Entwicklungsprozesses, der spätestens „im Griechenland des 5. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung“, also zur Zeit der Sophisten, zur „Autonomisierung und Institutionalisierung einer ihren eigenen Regeln unterworfenen Debattierwelt“ führte, die nicht mehr von der „analogischen Vernunft“ des Mythos und der religiösen Riten, sondern von der „logischen Vernunft“ des philosophischen Denkens bestimmt wurde.<sup>30</sup>

Dieser Vorgang wird in der vorliegenden Arbeit als Prozess der *Autonomisierung*, *Disziplinierung* und *Institutionalisierung* der Philosophie aufgefasst. Diese Kategorien und die ihnen zugrundeliegenden Überlegungen knüpfen an die wissenssoziologischen Theorien Pierre Bourdieus und Michel Foucaults an. Foucault hat die These aufgestellt, dass seit den Griechen der ‚wahre Diskurs‘ allein dem „Willen zur Wahrheit“ verpflichtet gewesen sei; dieser Diskurs weise „Begehren“ und „Macht“ explizit zurück.<sup>31</sup> Bereits das vorsokratische Denken diene nicht explizit zur Rechtfertigung einer ‚herrschenden Ordnung‘, sondern begann „mit einem gigantischen Verzicht auf den *Sinn* der Welt“<sup>32</sup>. Entsprechend bestand auch keine direkte Verbindung zwischen Philosophie und gesellschaftlichen oder politischen Machthabern.<sup>33</sup> Diese spezifische intellektuelle Unabhängigkeit begründete schließlich die *relative Autonomie* der Philosophie in Bezug auf andere gesellschaftliche Handlungsfelder beziehungsweise auf das ‚gesellschaftliche Ganze‘.<sup>34</sup>

Der Begriff der relativen Autonomie meint hier – vor dem Hintergrund von Pierre Bourdieus Feldtheorie – die Ausbildung spezifischer Regelungen und Normen, die nur innerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Feldes gelten und deren Entstehung, Entwicklung und Veränderung nicht von Außen gesteuert werden kann, sondern wiederum nach eigenen, internen Regeln abläuft.<sup>35</sup> Diese Re-

wie etwa Hesiod ab; als Unterscheidungskriterium benennt er das Streben nach argumentativer Untermauerung der eigenen Thesen. Allerdings führt diese Unterscheidung nicht zum völligen Ausschluss der ‚Theologen‘; vgl. dazu etwa metaph. 1,2, 982b 18–19. Zum Stellenwert theologischer und mythischer Argumentationen in Aristoteles’ *Metaphysik* vgl. auch Jaeger 1953: 14; Mansfeld 1990: 7–10; Sassi 2002: 67–70. Zur Abgrenzung vorsokratischer Denker von den Dichtern und deren Weisheit siehe auch Kap. II.2.1., sowie Kap. II.2.4.

30 So Bourdieu 2001: 28.

31 Foucault 2003: 17.

32 Laks 2005: 39. Ähnlich Castoriadis 1991: 104: „Philosophy, as the Greeks created and practiced it, is possible because the world is not fully ordered. [...] But this vision of the world also conditions the creation of politics.“

33 Dies betont vor allem Meier 1989: 76–84, 95–97. Siehe auch Lloyd 1979: 240–246; Laks 2005: 35–39; Martin 2009a: 460.

34 Nach Bourdieu 2001:123 kann ein gesellschaftliches Feld stets nur in Relation auf andere Felder und damit eben nur ‚relativ‘ autonom sein.

35 Zu Bourdieus Feldbegriff vgl. den Überblick bei Schwingel 1993: 60–65, 78–80; speziell zur Autonomie des intellektuellen Feldes siehe etwa Bourdieu 2003a: 355–362, wonach das in kulturellen Werken objektivierte kulturelle Kapital „eine autonome Welt dar[stellt], die, obgleich Produkt geschichtlichen Handelns, ihre eigenen, dem Willen der Individuen gegenüber transzendenten Gesetze hat und sich nicht zurückführen läßt auf das, was Einzelne oder selbst die Gesamtheit der Individuen sich anzueignen vermögen (also auf das inkorporierte kulturel-

geln strukturieren einerseits den Kampf der involvierten Akteure um dominante Positionen innerhalb des Feldes und werden andererseits auch selbst durch diesen Kampf strukturiert und verändert. Wer zu diesen Akteuren gehört und wer vom Kampf ausgeschlossen wird, muss ebenfalls innerhalb des Feldes geregelt werden, denn die Differenzierung zwischen ‚Mitspielern‘ und ‚Laien‘ ist zentral für die Herausbildung eines autonomen Feldes.

Im Fall der Philosophie ist die Wahrheit Gegenstand und Ziel der feldinternen Kämpfe, in denen es letztlich um die diskursive Durchsetzung der eigenen Wahrheitsansprüche geht.<sup>36</sup> Dafür ist es erstens erforderlich, gewisse Regeln dafür zu etablieren, unter welchen Umständen eine Aussage als legitime philosophische These akzeptiert, also innerhalb des philosophischen Kampffeldes als satisfaktionsfähig angenommen wird. Damit geht zweitens unweigerlich der Ausschluss aller derer einher, deren Aussagen diesen Regeln nicht genügen. Mit Foucault lässt sich diese Reglementierung, Regulierung und Begrenzung des philosophischen Diskurses als dessen *Disziplinierung* bezeichnen.<sup>37</sup> Grundlegend ist dabei, dass der ‚diszipliniert‘ hervorgebrachte Diskurs ‚wahr‘ ist und nach Wahrheit strebt – und diese Wahrheit wird nicht durch rituelle Akte verbürgt, sondern beruht allein auf der Verabsolutierung der ‚wahren‘ Aussage selbst: „[D]ie höchste Wahrheit [lag] nicht mehr in dem, was der Diskurs *war*, oder in dem, was er *tat*, sie lag in dem, was er *sagte*“.<sup>38</sup> Damit wird es zur Aufgabe der (philosophischen) Sprache, sprachliche Äußerungen aus sich selbst heraus zu verifizieren.<sup>39</sup> Durch diese Zurückweisung aller ‚äußeren‘ Bestandteile der Aussage wird aber zugleich explizit gelehrt, dass auch die ‚wahre Aussage‘ nicht selbst die eigene Wahrheit verbürgen kann, sondern nur als solche akzeptiert wird, wenn sie, wie Foucault ausführt, „einer diskursiven ‚Polizei‘ gehorcht“, also den Regeln des jeweiligen Dis-

le Kapital)“ (ebd.: 358). Siehe auch Bourdieu 1997: 75–86 und insgesamt Bourdieu 2005a. Bourdieus Feldtheorie ist bereits von Azoulay 2007, Haake 2009 und Tell 2011a: 17–19 auf das intellektuelle Feld der antiken Philosophie angewandt worden.

36 Nach Elias 2004: 60–63 erfordert die relative Autonomie einer Wissenschaft erstens, dass diese über ein eigenes ‚Gegenstandsgebiet‘ verfügt, auf dem zweitens eigenständige Theorien gebildet werden, und drittens, dass die so konstituierte Wissenschaft und ihre Vertreter im „Institutionsgefüge der akademischen Forschung und Lehre“ (ebd.: 62) relativ autonom von allen anderen Wissenschaften und deren Vertretern sind. Dies war spätestens durch Platons Abgrenzung der Philosophie von der Rhetorik gegeben; vgl. dazu Kap. IV.1.

37 Foucault 2003: 25, bezeichnet die Disziplin als „ein Kontrollprinzip der Produktion des Diskurses“; vgl. auch ebd.: 10–11: „Ich setze voraus, daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird“; zu den Praktiken, mit denen dies geschieht, siehe ebd.: 1–30.

38 Foucault 2003: 14.

39 Die Wahrheit einer Rede wurde damit von der sozialen Position des Sprechenden getrennt; dazu Foucault 2003: 14–17. Siehe auch Vidal-Naquet 1990: 253; Detienne 1996: 69–106; Flaig 2002: 122. Auch wenn diese Scheidung in der diskursiven Praxis häufig nicht erreicht wird, stellt sie doch als allgemein akzeptiertes Ideal innerhalb des philosophischen Feldes einen zentralen Orientierungspunkt dar. Explizit formuliert wird dieses Ideal bereits von Heraklit in DK 22 B 50; siehe dazu auch Kap. II.2.4.1. (*Selbsterforschung*).

kurses entsprechend geäußert wird.<sup>40</sup> Die Philosophie als Disziplin neigt daher laut Foucault dazu, in ihrer Betonung des ausschließlichen Strebens nach Wahrheit zu verkennen, dass es durchaus noch immer darauf ankommt, von wem, wann und wie eine Aussage gemacht wird – nämlich eben nicht in einem „wildem Außen“, sondern innerhalb der Grenzen des philosophischen Feldes.<sup>41</sup>

Diese Bezugnahme auf den Feldbegriff ist deshalb so wichtig, weil sonst die Philosophierenden und die Ausgeschlossenen ebenso wie der feldinterne und der weitere gesellschaftliche Handlungsrahmen, in welchem sie sich bewegen, aus dem Blick geraten. So hat Bourdieu gegen Foucaults Diskurstheorie vorgebracht, dass diese „die in den Beziehungen zwischen den Produzenten [des Diskurses; KN] verankerten [...] Gegensätze und Antagonismen in den Ideenhimmel“ projiziere und damit die für Bourdieus eigene Analyse zentralen gesellschaftlichen Produktionsbedingungen des Diskurses ignoriere.<sup>42</sup> Vielmehr muss, wie auch Hubert Knoblauch betont hat, von der grundlegenden „Sozialität von Wissen und Erkennen“ ausgegangen werden, was Knoblauch zu der Einschätzung führt, dass „Erkenntnistheorie [...] immer auch Gesellschaftstheorie“ sei.<sup>43</sup> Allerdings geht es nicht um irgendeine Gesellschaftstheorie: Ausdifferenzierte Wissensbestände, die in der Regel gestützt auf eine ‚sekundäre Sozialisation‘<sup>44</sup> als Spezialwissen vermittelt werden, müssen keineswegs ‚gesellschaftlich [...] sonderlich relevant‘ sein; sie können vielmehr an eigenständige, von der übrigen Gesellschaft, ihren Praktiken und Wertvorstellungen relativ autonome ‚Wissensgesellschaften‘ gebunden sein.<sup>45</sup> Die historische Analyse muss dieser relativen Unabhängigkeit Rechnung tragen: Ein Denker, der von sich und seiner Umwelt in besonders hohem Maße abstrahiert, kann diese Abstrahierung zwar nur deshalb vornehmen, weil bestimmte, auch gesellschaftliche, Voraussetzungen gegeben sind, die ihm ein solches Handeln ermöglichen.<sup>46</sup> Dennoch lässt sich sein Handeln nicht auf diese Voraussetzungen reduzieren.<sup>47</sup> So hat beispielsweise Dieter Bremer in ei-

40 Foucault 2003: 25.

41 Ebd.; vgl. dazu auch ebd.: 30.

42 Bourdieu 2005a: 317; vgl. zu seiner Auseinandersetzung mit Foucault insgesamt ebd.: 316–321.

43 Knoblauch 2005: 14.

44 Zum Begriff der ‚sekundären Sozialisation‘ vgl. Berger / Luckmann 2004: 148–157; er wird dort auf die außerfamiliäre, meist schulische Vermittlung von Sopezialwissen bezogen.

45 Siehe dazu insgesamt Knoblauch 2005: 285–287, Zitat 286.

46 Vgl. dazu Bourdieu 2001: 138: „Wir müssen anerkennen, daß die Vernunft nicht wie eine geheimnisvolle, unerklärlich bleibende Gabe vom Himmel gefallen, daß sie also ganz und gar geschichtlich ist, sind aber keineswegs gezwungen, daraus – wie es gemeinhin geschieht – zu schließen, daß sie auf Geschichte reduzierbar sei. In der Geschichte und nur in ihr ist der Grund der relativen Unabhängigkeit der Vernunft von der Geschichte zu suchen, deren Produkt sie ist“.

47 Prägnant formuliert dies Tenbruck 1976: 52 in seiner Kritik an der Rede von der ‚sozialen Bedingtheit‘ des Wissens: „[S]ozial bedingt in irgendeiner Weise ist natürlich alles, was Menschen tun oder denken; daß es deshalb auch schon aus seinen sozialen Bedingungen erklärbar sei, ist hingegen so wenig selbstverständlich, daß es geradezu als absurd gelten muß.“

nem Einführungstext zur griechischen Philosophie erklärt, dass die „Entwicklung der Grundbegriffe“ des vorsokratischen Denkens „eine lebensweltliche Basis voraus[setze], die in Erziehung und Ausbildung die Wertvorstellungen der politisch führenden Klasse repräsentiert“. <sup>48</sup> Zugleich betont Bremer aber auch, dass „[d]ie Entstehung der griechischen Philosophie [...] nicht aus praktischen Lebensnotwendigkeiten ableitbar“ sei. <sup>49</sup>

Gerade philosophische Texte stellen ihre Interpreten somit stets vor eine doppelte Gefahr: Einerseits verführen die Abstraktheit der Fragestellungen und Antworten sowie der universalistische Anspruch dieser Texte dazu, ihre Verortung in einer bestimmten Zeit, Gesellschaft, gesellschaftlichen Gruppe für irrelevant zu erachten. Andererseits jedoch droht jede Interpretation, die sich ausschließlich auf deren gesellschaftliche Entstehungsbedingungen stützt, gerade das nicht zu erfassen, was philosophische Texte ausmacht: den Versuch einer Abstraktion von allen äußeren Bedingungen und die Beschäftigung mit allgemeingültigen, rein verstandesmäßig zu erschließenden Fragestellungen. <sup>50</sup> Bourdieu zufolge basiert daher die „angemessene Analyse [solcher Texte; KN] auf einer doppelten Weigerung. Sie weist sowohl den Anspruch des philosophischen Textes auf absolute Autonomie und die damit einhergehende Ablehnung jedes Außenbezugs zurück als auch die unmittelbare Reduktion des Textes auf die allgemeinsten Bedingungen seiner Produktion.“ <sup>51</sup>

Philosophische Texte vertreten folglich keine ‚reinen Klasseninteressen‘, selbst wenn sie von Angehörigen bestimmter sozialer Klassen verfasst wurden; vielmehr ‚übersetzen‘ sie deren Standpunkte in eine philosophische Sprache und in philosophisches Denken – und transformieren sie dabei entsprechend den Regeln des philosophischen Feldes. Zugleich dürfen aber die sozialen Rahmenbedingungen, unter denen jeweils philosophiert wird, nicht ignoriert werden. Für eine Geschichte des philosophischen Denkens sind weder die äußeren Formen des Philosophierens und des philosophischen Lebens noch die öffentliche Wahrnehmung der Philosophie sowie der einzelnen Denker oder deren gesellschaftliche Stellung bedeutungslos. Deshalb bildet schließlich auch die *Institutionalisierung* von Philosophenschulen im vierten Jahrhundert v. Chr. den Endpunkt der hier vorgenommenen Untersuchung: Mit ihr war die ‚Vorgeschichte‘ des philosophischen Denkens, seine Entwicklung hin zu einer autonomen Disziplin, abgeschlossen; nunmehr verfügte die Philosophie über feste Orte innerhalb der Polisöffentlichkeit, an denen die philosophische Lebensweise auf Dauer gestellt und das phi-

48 Bremer 2013: 83.

49 Ebd.: 88.

50 Zu dieser Charakterisierung der Philosophie siehe etwa Tenbruck 1976: 52–53; Piepenbrink 2001a: 17; Flaig 2002: 122–123.

51 Bourdieu 1988: 10.

losophische Denken sowie die Lehre von der Einzelperson des Lehrers entkoppelt werden konnten.<sup>52</sup>

Der hier zu untersuchende Autonomisierungs- und Institutionalisierungsprozess berührt somit zahlreiche Forschungsfelder. Daher konnte auf eine Vielzahl von Studien zu den zentralen Themenbereichen ‚Entstehung der Philosophie‘, ‚Aristokratie und aristokratische Ideologie‘ oder zur gesellschaftlichen Verankerung philosophischer Thesen zurückgegriffen werden. So gibt es beispielsweise zahlreiche Untersuchungen, die eine historische und sozialgeschichtliche Einordnung des vorsokratischen Philosophierens vornehmen.<sup>53</sup> Dabei wird allerdings die relative Autonomie der Philosophie von sozialen und vor allem von politischen Gegebenheiten häufig zu wenig beachtet, vor allem wenn deren Entstehung in Beziehung zur ungefähr zeitgleichen Herausbildung der ‚klassischen‘ Polis und insbesondere der Demokratie gesetzt wird.<sup>54</sup> Aus einem anderen Blickwinkel hat jüngst Tanja Itgenshorst in ihrer Habilitationsschrift die Entstehung des politischen Denkens im archaischen Griechenland untersucht; dabei beschränkt sie sich dezidiert nicht auf ‚Dichter‘, ‚frühe Philosophen‘ oder andere Teilgruppen, sondern bezieht alle Autoren ein, die sich im weitesten Sinne des Wortes ‚politisch‘ äußerten.<sup>55</sup> Vorsokratische Texte, in denen keine politischen, also ‚Gemeinschaftsbezüge‘ auszumachen sind, wurden folgerichtig nicht in die Untersuchung integriert. Durch diese Forschungsperspektive liegt der Fokus eher auf den Gemeinsamkeiten zwischen den einzelnen Denkern als auf dem hier in den Blick genommenen Autonomisierungs- und Institutionalisierungsprozess der Philosophie als Disziplin.

52 Vgl. zu dieser Entwicklung Scholz 1998: 1–2, 11–14; sie mündete in eine „Phase der Professionalisierung“ (ebd.: 11) und „gesellschaftliche[n] Etablierung der Philosophie“ (ebd.: 372), die gegen Ende des 3. Jh. v. Chr. abgeschlossen gewesen sei. Generell zum Begriff der Institutionalisierung siehe Melville 1997, wonach ‚das Institutionelle‘ als auf Dauer gestellte und dadurch „Wahrscheinlichkeit, Erwartbarkeit und Wiederholbarkeit“ (ebd.: 12) erzeugende „Kommunikations- und Handlungsordnungen“ (ebd.: 11) definiert werden kann, die „vermittels symbolischer Selbstrepräsentation“ (ebd.) die „Verstetigung von Ordnungsmustern“ (ebd.: 15) ermöglichen. Ähnlich definiert Asper 2007a: 23–26 Institutionen als wiederholte, habitualisierte, also institutionalisierte Handlungen.

53 Hier seien etwa die älteren Arbeiten von Humphreys 1978; Vernant 1982; Vernant 1990a; Vernant 1990b, Vidal-Naquet 1990 und vor allem die – weniger auf sozialgeschichtliche als auf diskursinterne Aspekte konzentrierten – Studien von Geoffrey E. R. Lloyd genannt; siehe aber auch die nach wie vor anregenden Aufsätze von Meier 1989 und Martin 2009a.

54 Zur Verbindung von Politik und Philosophie vgl. etwa die stark divergierenden Ansätze von Popper 1970: 147–153; Lloyd 1979; Vernant 1982; Meier 1989; Vernant 1990a; Vernant 1990b; Vidal-Naquet 1990; Lloyd 1991; Martin 2009a.

55 Itgenshorst 2014: 28 bezieht alle „aus archaischer Zeit (d.h. bis zu den Perserkriegen) bekannten Autoren“ in ihre Untersuchung ein, „da der inhaltliche wie soziale Gehalt“ ihres Denkens „relativ homogen“ sei. Als ‚politisch‘ definiert sie jene Äußerungen, die „entweder speziell auf eine (Polis-)Gemeinschaft Bezug nehmen oder aber Verhaltensregeln zum Ausdruck bringen, die – sei es eher informell, sei es in formeller Weise – auf das Zusammenleben der Gemeinschaft bezogen sind“ (ebd.: 30). Vgl. auch meine Rezension (K. Nebelin 2015).

Verhältnismäßig viele Untersuchungen existieren zur ‚Soziologie der Sophistik‘<sup>56</sup> und zur Bedeutung sophistischer Argumentations- und Begründungsstrategien.<sup>57</sup> Auch die Wahrnehmung philosophischer Denker und Theorien durch Nicht-Philosophen und umgekehrt die Darstellung von Nicht-Philosophen oder dezidiert aus dem philosophischen Feld ausgeschlossenen Denkern durch die Philosophen selbst sind breit erforscht worden.<sup>58</sup> In der umfangreichen Literatur zum griechischen Adel und besonders zum Aristie-Ideal wiederum werden auch die Aussagen einzelner Philosophen ausgewertet.<sup>59</sup> Sie fungieren dort jedoch eher als Repräsentanten der aristokratischen Ideologie denn als philosophische Denker, die eine aristokratische Ideologie vertraten, reflektierten, transformierten oder gar bekämpften.<sup>60</sup> So wurde vor allem Platon immer wieder als Vertreter antidemokratischen und autoritären Denkens betrachtet.<sup>61</sup>

An diese Vorarbeiten anknüpfend, lassen sich Entstehung und Entwicklung von Philosophie und philosophischer Elitentheorie über den gut zweihundert Jahre umfassenden Zeitraum vom Ende des siebten bis zur ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts v. Chr. hinweg darstellen. Intellektuelle Rollen und Praktiken, die Position der philosophischen Denker innerhalb der Gesellschaft sowie deren soziale Herkunft, ihre Beziehungen zu anderen gesellschaftlichen Feldern, vor allem

- 56 Siehe dazu vor allem die instruktiven Aufsätze von Martin 2009c [erstmalig 1976] und Tenbruck 1976. Auch die ‚klassischen‘ Untersuchungen von Guthrie 1993; Kerferd 1993; Romilly 1998 ordnen die Sophisten in ihren sozial- und ideengeschichtlichen Kontext ein; vgl. auch Scholten 2003 sowie die Untersuchung von Buchheim 1986.
- 57 Hier sind vor allem die Studien von Jarratt 1998; Schiappa 1999; Schiappa 2004 und jüngst Tindale 2010 zu nennen.
- 58 Zur Wahrnehmung der Philosophen durch Nicht-Philosophen Dreßler 2014, zur Darstellung von Nicht-Philosophen, vor allem von Sophisten und Rhetorikern, vgl. etwa jüngst Nightingale 2000 sowie die Arbeiten von Tell 2011 a–e.
- 59 Vgl. zum griechischen Adel und zur aristokratischen Ideologie etwa die Studien von Stahl 1987; Stein-Hölkeskamp 1989; Foucharde 1997; Donlan 1999; Morawetz 2000; Duploux 2006, außerdem die älteren begriffsgeschichtlichen Untersuchungen von Meier 1972 und Schulz 1981.
- 60 Beispielsweise beurteilt Donlan 1999: 53–54, 65–66, 100, 130–132, 143–144 die beiden Vorsokratiker Xenophanes und Heraklit als relativ ‚typische‘ Aristokraten, in deren Denken sich aktuelle soziale und begriffliche Wandlungen widerspiegeln, und ordnet ebd.: 177, 179 Platons Abkehr vom ‚klassischen‘ Adelsideal in die von ihm attestierte ‚Verinnerlichung‘ oder ‚Transzendierung‘ der Adelsqualitäten ein. Platons Vorstellungen bedeuteten jedoch auch eine Transformation jener überkommenen aristokratischen Wertvorstellungen, in deren Tradition er stand und die er gleichzeitig scharf kritisierte. Der philosophischen Eigenständigkeit von Platons Denken – und jenem der anderen Philosophen – kann Donlans Ansatz folglich nicht gerecht werden. Ober 1998 wiederum bezieht in seine Analyse des demokratiekritischen intellektuellen Denkens im klassischen Athen auch Sokrates und Platon (ebd.: 156–247) sowie (ebd.: 248–289) Isokrates mit ein, strebt jedoch keine allgemeine Übersicht über die Beziehung zwischen Philosophie und Demokratiefindlichkeit bzw. der Propagierung einer ‚Geistesaristokratie‘ an.
- 61 So bes. Meixins Wood / Wood 1978, aber tendenziell auch Adkins 1976; McClelland 1989; Bourriot 1995; Morawetz 2000. Der ‚Klassiker‘ auf diesem Gebiet ist Popper 1992.

zum politischen, und die von ihnen entwickelten Vortrefflichkeitsvorstellungen werden dabei zueinander in Bezug gesetzt.

Die Ausrichtung der Untersuchung auf die Entstehungs- und damit letztlich Vorgeschichte der Philosophie als klar nach außen hin abgegrenzter intellektueller Disziplin wirft jedoch auch besondere methodische Probleme auf. Diese ergeben sich daraus, dass die Betrachtung eines offenen, kontingenten und dynamischen Entwicklungsprozesses nicht vollständig von dessen (immer nur vorläufigem) Ergebnis abstrahieren kann. Denn erstens müssen zur näheren Bezeichnung der untersuchten Denker anachronistische, zu Lebzeiten der Betroffenen noch nicht geprägte Begrifflichkeiten als analytische Kategorien verwendet werden.<sup>62</sup> Zweitens ergibt sich das noch grundsätzlichere Problem, dass platonische Kategorien und Begriffe im Rahmen der hier angestellten Untersuchung den End-, aber damit eben auch den zentralen Bezugspunkt der Analyse darstellen.

So ist es notwendig, Denker zu betrachten, die sich noch gar nicht als zugehörig zu einer distinkten Gruppe von Philosophen verstehen konnten und von ihren Mitmenschen allenfalls unter die sehr weite und heterogene Gruppe der ‚Weisen‘ (*sophoi*; σοφοί) eingereiht wurden.<sup>63</sup> Dieser Begriff ist allerdings für eine differenzierte Analyse zu weit. Daher werden die untersuchten Denker nach inhaltlichen und soziologischen Aspekten in Vorsokratiker und Sophisten untergliedert.<sup>64</sup> Als ‚Vorsokratiker‘ werden in dieser Arbeit jene Denker bezeichnet, die ungefähr ab dem späten siebten beziehungsweise sechsten Jahrhundert v. Chr. lebten und sich primär mit der Frage nach dem Aufbau und Funktionieren der Natur (*physis*; φύσις) auseinander setzten,<sup>65</sup> nicht als professionelle Lehrer tätig waren und keine

62 Das klassische Beispiel für dieses typisierende Vorgehen bieten Max Webers ‚Typenbegriffe‘ bzw. ‚Idealtypen‘ (vgl. etwa Weber 1988a: 190–191, 194–209; Weber 2002: 3, 4, 9–11).

63 Zur Breite dieses Begriffs vgl. vor allem Kap. II.2.2. Meier 1989: 96 stellt dazu fest: „Das Bild, das der Kreis dieser Weisen bot, muß recht bunt gewesen sein.“ Vgl. auch Lloyd 1979: 258; Vidal-Naquet 1990: 253; Lloyd 1991; Schiappa 2004: 22; Laks 2005: 29.

64 Auch Walther Kranz in Diels / Kranz 2004 / 2005: 1, VIII definiert die Vorsokratiker „weniger chronologisch als inhaltlich“; der Begriff schließt damit alle Denker ein, „die nicht durch die Gedankenschule des Sokrates (und des Platon) gegangen“ sind, auch Zeitgenossen Sokrates‘ wie Demokrit oder die Sophisten. Nach Laks 2002: 17 wurde der Terminus ‚Vorsokratiker‘ erstmals in der 1788 erschienenen Universalgeschichte der Philosophie von J. A. Eberhard verwendet.

65 Der Begriff der *physis* bezeichnet nach Buchheim 2002: 346 „die in einem geregelten Zusammenhang und aus einschlägigen Ursachen ‚gewachsene Konstitution‘ eines Dinges, also sein Wesen, sein[en] Wuchs und überhaupt die bleibende Beschaffenheit, gelegentlich auch die Bahn, den Prozess oder den Gesamtrahmen seiner Entstehung und Ausbildung.“ Vgl. auch Heinimann 1945: 89–95; Cornford 1991: 7; Guthrie 1992: 82–83; Loraux 1996; Hussey 2003: 534–536; Jürgasch 2013: 12–13. Grundlegend ist dabei, dass die *physis* als Zusammenspiel abstrakter Regeln verstanden wird, an dem die Götter zwar teilhaben, das aber nicht von ihnen gelenkt und bestimmt wird; dazu etwa Lloyd 1970: 8–9; Vernant 1990a: 204–209.

institutionalisierten Schulen bildeten.<sup>66</sup> Die Sophisten wiederum traten ungefähr seit Mitte des fünften Jahrhunderts v. Chr. als bezahlte, zumeist von Polis zu Polis wandernde ‚Weisheitslehrer‘ auf und stellten im Unterschied zu den Vorsokratikern den Menschen in den Mittelpunkt ihrer Reflexionen; sie befassten sich vor allem mit ethischen, politischen, sprachwissenschaftlichen und anthropologischen Fragestellungen. Den Abschluss bilden Isokrates und Platon; sie markieren einerseits das Ende des hier untersuchten Autonomisierungs- und Institutionalisierungsprozesses, andererseits den Beginn der Geschichte der institutionalisierten, ‚disziplinierten‘ Philosophie, für deren Herausbildung die griechische Adelskultur sowie die damit verbundenen Normen, Verhaltensweisen und Idealvorstellungen entscheidende Impulse geliefert hatte.

Gerade die zentrale Bedeutung Platons für diesen Entwicklungsprozess kann somit kaum überschätzt werden. Wie Heinrich Niehues-Pröbsting formuliert hat, stellt sich angesichts der Konstituierung der Philosophie als eigenständigem Diskurs- und Handlungsfeld nicht die Frage: „Wie sähe die Philosophie ohne Platon aus, sondern: Gäbe es ohne Platon überhaupt die Philosophie?“<sup>67</sup> Durch seine philosophischen Texte, aber auch durch die Gründung einer auf Dauer gestellten, institutionalisierten Philosophenschule und der damit verbundenen Eröffnung der Möglichkeit, ein eigenständiges ‚philosophisches Leben‘ zu führen, hat Platon die Autonomisierung und Disziplinierung der Philosophie maßgeblich geprägt.<sup>68</sup> Weil das Ziel dieser Untersuchung aber gerade darin besteht, aufzuzeigen, wie der kulturelle, intellektuelle und soziale Horizont entstanden ist, in dem man sich letztlich bis heute bewegt, wenn man von ‚Philosophie‘ spricht, ist es notwendig, vom Ausgang dieses Vorgangs her zu denken. Ohne die Bezugspunkte von Platons Wahrheitsbegriff, seiner Vorstellung vom ‚philosophischen Leben‘ und von ‚Philosophie‘ als Disziplin wäre diese Darstellung so nicht möglich. Diese Herangehensweise führt aber keineswegs zu einer unkritischen Übernahme platonischer Kategorien und Konzepte, sondern kann und soll im Gegenteil den Blick dafür schärfen, welche diskursiven Determinationen von Platon ausgegangen sind. Auch deshalb ist es sinnvoll, Platon nicht als singulären ‚Erfinder‘ der Philosophie zu betrachten, sondern seinen vorsokratischen und sophistischen Vorgängern ebenso wie seinem Lehrer Sokrates und seinem mit ihm konkurrierenden Zeitgenossen Isokrates breiten Raum in der Untersuchung zu gewähren. Der Blick auf

66 Schäfer 1996: 29; Laks 2005: 27. Die auf antike Autoren zurückgehende und noch von Hermann Diels vertretene Vorstellung, dass bereits die Vorsokratiker Schulen bildeten, muss inzwischen als widerlegt gelten; siehe dazu ebd.: 19–29.

67 Niehues-Pröbsting 2004: 23.

68 Vgl. zu Platons Bedeutung etwa Erler 2007c: 349: „Der Begriff Philosophie wird von Platon in einem technischen Sinn für eine neue und eigenständige Disziplin verwendet, erörtert und in besonderer Weise gedeutet [...]. Vor Platon gab es offenbar kein distinktes Konzept von Philosophie als eigenständiger Disziplin.“ Zu den daraus resultierenden Schwierigkeiten etwa Tell 2011a: 7: „We are so trapped in Platonic categories that it is almost impossible to discuss this group of thinkers [= die Sophisten; KN] without simultaneously reinforcing their unique status as championed by Plato.“ Dieses Problem gilt auch für die Philosophen insgesamt.

diese Denker und ihre philosophischen Vorstellungen beugt zugleich auch dem Eindruck vor, dass Platon den gleichsam teleologisch ‚vorgeprägten‘ Endpunkt einer linearen Entwicklung hin zur Herausbildung der antiken Philosophie gebildet habe. Stattdessen wird deutlich, dass auch Platons Ideen eben nicht vom Himmel fielen oder aus der Ideenwelt emanierten, sondern in einem bestimmten sozialen, politischen und vor allem intellektuellen Kontext entstanden sind.



## II. DIE VORSOKRATIKER

### 1. VORAUSSETZUNGEN: ARISTOKRATISCHE DOMINANZ OHNE HERRSCHAFT

Die Herausbildung der antiken Philosophie war das Ergebnis eines Ausdifferenzierungsprozesses, der bereits während der Archaik (ca. 800 – ca. 500 v. Chr.) einsetzte und in dessen Verlauf sich ein ursprünglich relativ breites und vielfältiges intellektuelles Feld in einzelne Teilbereiche aufspaltete. Neben der Philosophie bildeten sich dabei etwa die Dichtkunst, die Medizin und später die Rhetorik heraus. An die Stelle des umfassenden, aber auch unspezifischen Oberbegriffs des ‚Weisen‘ (*sophos*) traten inhaltlich klarer akzentuierte intellektuelle Rollenbezeichnungen wie ‚Dichter‘, ‚Redner‘, ‚Mathematiker‘, ‚Arzt‘ und ‚Philosoph‘. Wie war es zu dieser Entwicklung gekommen, wie lief sie ab, welche Folgen brachte sie mit sich?

Ein erster Schritt zur Beantwortung dieser Fragen ist der Blick auf die sozialen, kulturellen und politischen Gegebenheiten, unter denen sich die Ausdifferenzierung des intellektuellen Feldes vollzog, und die somit als Voraussetzungen dieses Prozesses angesehen werden können. Damit rückt die archaische Adelskultur in den Fokus; sie bildete den historischen Rahmen, innerhalb dessen die Ausdifferenzierung des philosophischen Feldes ihren Ausgang nahm. Für die weitere Entwicklung wichtig waren dabei vor allem vier Faktoren: Erstens die fehlende Absicherung der sozialen Position des einzelnen Aristokraten, die zur Herausbildung eines distinktiven *aristokratischen Lebensstils* bei gleichzeitig hoher sozialer Mobilität führte, zweitens die für diesen Lebensstil zentrale Bedeutung stark reglementierter *Agone*, drittens die geringe Zentralisierung von Macht und die fehlende Kohäsion innerhalb der Oberschicht, durch welche die Konstituierung *politischer Gemeinschaften* beeinflusst wurde, und viertens die *fehlende Autonomie des religiösen Feldes* und die damit einhergehende weitreichende Freiheit der Denker, über die Götter, die Entstehung und den Aufbau der Welt je eigene Erzählungen zu entwickeln.

#### *Aristokratischer Lebensstil*

Der griechische Adel bildete keinen Geburtsstand und übte keine direkte politische Herrschaft aus,<sup>1</sup> sondern gründete seine herausgehobene gesellschaftliche

1 Vgl. auch die Ausführungen zur Struktur des griechischen Adels in der Einleitung, Kap. I.

Stellung auf eine distinktive, ästhetisierte, ökonomischen Wohlstand zwingend voraussetzende Lebensführung, durch die er sich in Ermangelung ‚härterer‘ Unterscheidungskriterien von den unteren Schichten abzugrenzen suchte.<sup>2</sup> Dieser spezifisch aristokratische Lebensstil umfasste sehr breit gefächerte, immer jedoch zeitintensive und nicht unmittelbar ‚nützliche‘ Beschäftigungen wie Sport,<sup>3</sup> Musik und Jagd ebenso wie die Ausbildung einer elaborierten Symposion-Kultur.<sup>4</sup> Wer die daran gebundenen Verhaltenscodes und Wertmaßstäbe befolgte, erhielt Zugang zur Gruppe derer, die sich untereinander als Adlige anerkannten und von den Nicht-Adligen als solche akzeptiert wurden. Dabei schwang allerdings immer eine gewisse Unsicherheit mit, und die Abhängigkeit der gesellschaftlichen Stellung vom persönlichen Reichtum blieb unüberwindbar: Hohe Vermögensverluste führten unweigerlich dazu, dass eine distinktive Lebensführung unfinanzierbar und damit unmöglich wurde.<sup>5</sup>

Verstärkt wurde diese Kopplung von adligem Status und Vermögen dadurch, dass die soziale Mobilität im archaischen Griechenland verhältnismäßig hoch war. Zwar sorgten die Erbllichkeit des Reichtums ebenso wie der Landbesitz als dessen zentrale Grundlage für eine gewisse Beständigkeit,<sup>6</sup> doch die Zunahme des ebenso gewinnbringenden wie riskanten Seehandels<sup>7</sup> und die Gefahr hoher Vermögensverluste durch Fehden und Kriege sorgten dafür, dass es kaum einer Familie gelang, ihre Position über mehrere Generationen hinweg zu sichern. Andererseits war der soziale Aufstieg ebenso schnell möglich: Wer zu Reichtum kam, konnte am aristokratischen Leben teilhaben und auf diese Weise zu einem der ‚Besten‘ werden.<sup>8</sup> Im Laufe des sechsten Jahrhunderts v. Chr. wurden als Reaktion hierauf zunehmend Stimmen derjenigen Etablierten laut, die ihren eigenen Status durch die ‚neureichen‘ Aufsteiger bedroht sahen; zahlreiche Beispiele liefern etwa die

2 Starr 1986: 62; Donlan 1999: 51–65, 155.

3 Zur Bedeutung der überregionalen, panhellenischen sportlichen Wettkämpfe vgl. etwa Stein-Hölkeskamp 1989: 119–122; Mann 2001: 22–39; speziell zu den Olympischen Spielen Osborne 1996: 98–100; zur Einführung der restlichen Kranzagone seit Beginn des 6. Jh. v. Chr. ebd.: 243–244. Generell zur panhellenischen Ausrichtung der archaischen Adligen Stahl 1987: 93–99; Wallace 2007: 49; Schmitz 2008: 40–41.

4 Starr 1977: 128–135, 139–143. Die Anfänge dieser Kultur lagen bereits in homerischer Zeit: Murray 1983; Stein-Hölkeskamp 1989: 46–52, 104–122; Donlan 1999: 14, 74.

5 Vgl. zum griechischen Verständnis von Armut und Reichtum Austin / Vidal-Naquet 1984: 13–15; Wees 2004: 35. Finkelberg 2002: 41–42 betont insbesondere die sozial degradierende Wirkung der Armut.

6 Die Herausbildung einer „idea of a social class in which membership alone allowed one to claim excellence“ hatte schon in den homerischen Epen dazu geführt, dass nicht alle gleichermaßen als ‚satisfaktionsfähig‘ im Kampf um die Steigerung des persönlichen Ansehens und der eigenen Tüchtigkeit angesehen wurden; vgl. Donlan 1999: 18–19, Zitat 18. Siehe allgemein zur Erbllichkeit des Reichtums auch Fouchard 1997: 112–120.

7 Zu den hohen Gewinnchancen, aber auch Risiken des Seehandels vgl. Starr 1986: 63; Stahl 1987: 90–91; Meier 1989: 81–82; Stein-Hölkeskamp 1989: 76–78, 81–85, sowie Stein-Hölkeskamp 1997: 31.

8 Vgl. bereits Whibley 1971 [erstmalig 1886]: 39–44, sowie etwa Meier 1972: 8.

unter dem Namen des Theognis von Megara überlieferten Gedichte.<sup>9</sup> Damals tauchten Adelsbezeichnungen auf, die sich direkt auf die zentrale Bedeutung der herausragenden körperlichen und seelischen Qualitäten ‚wahrer‘ Aristokraten bezogen und offenbar in dem Bestreben geprägt worden waren, sich von den Aufsteigern abzugrenzen.<sup>10</sup>

In der Tat blieben jene Eigenschaften, die zum aristokratischen Habitus gehörten und diesen nach außen hin sichtbar machten, auch nach dem Verlust des sozialen Status unverlierbar.<sup>11</sup> Allerdings kam es letztlich nicht auf einmal erworbene innere Qualitäten an, sondern auf die primär ökonomisch begründete Möglichkeit, diese gemäß den Regeln der distinktiven aristokratischen Lebensführung ausleben zu können. Umgekehrt wurden soziale Aufsteiger, die den aristokratischen Habitus noch nicht in allen Feinheiten verinnerlicht hatten, keineswegs aus der Gruppe der etablierten *aristoi* ausgegrenzt: Zahlreiche Etablierte nutzten die Kooperation mit reichen Aufsteigern zur Verbesserung ihrer eigenen sozialen Stellung.<sup>12</sup> Und da die aristokratischen Qualitäten erwerbbar waren, wenn nur genug Reichtum und Zeit investiert wurden, konnten ‚Neureiche‘ innerhalb einer Generation völlig in die Oberschicht assimiliert werden, indem sie ihre Kinder der traditionellen Adelsbildung unterzogen. Für sie traf zu, was Paul Veyne in anderem Zusammenhang so formuliert hat: „[W]enn ihre Söhne aufstiegen, dann, weil sie aufhörten, wie ihre Väter zu sein und sich in Adlige verwandelten.“<sup>13</sup>

### *Agonistik*

Die Offenheit und hohe Mobilität innerhalb der archaischen Adelskultur, in welcher der soziale Status nicht schon durch Geburt verliehen wurde, sondern erarbeitet werden konnte und musste, begünstigte die Entwicklung sozialer Räume, in denen offener „Wettbewerb [...] als ein Verteilmechanismus“ für Ansehen, soziale Positionen und Macht fungierte.<sup>14</sup> Die zentrale Bedeutung dieser Räume hat

9 Vgl. etwa Thgn. 1,31–36; 153–154; 183–196; 315–318; 535–538; 661–666; 679; 928–930; 1059–1062; 1107–1118, sowie bes. 53–60. Siehe Jaeger 1954 / 1955: 1, 267–271; Starr 1986: 94–95; Stein-Hölkeskamp 1989: 86–93, 134–138; Osborne 1996: 190–191; Stein-Hölkeskamp 1997; Donlan 1999: 77–95; Duplouy 2006: 47; Mann 2007: 125–126.

10 Donlan 1999: 49–52, 75, 78; ähnlich auch Adkins 1970: 80; Patzer 1981: 210–211; Schulz 1981: 83–87; Stein-Hölkeskamp 1989: 92.

11 Zum Begriff des Habitus siehe etwa Bourdieu 2003a: 277–354, sowie Bourdieu 1979: 139–202; Bourdieu 1997: 125–158; Bourdieu 2003b: 97–121; vgl. auch die Erläuterungen bei Schwingel 1993: 63–78.

12 Zu solchen Kooperationen im Bereich der Heirats- und Freundschaftsbeziehungen vgl. Stein-Hölkeskamp 1989: 90–91; Stein-Hölkeskamp 1997: 29–31.

13 Dieses Zitat von Veyne 1988: 67 bezieht sich eigentlich auf die römischen Freigelassenen, passt allerdings auch auf die griechische Gesellschaft. So formuliert Starr 1977: 128 bezogen auf die Aufsteiger der griechischen Archaik: „[They] shared the cultural patterns of men of ancient blood and wealth rather than upholding a distinct social code.“

14 Burckhardt 1999: 87; siehe auch Flaig 2013a: 461–462.