

Umstrittene Lebensformen. Die Institutionalisierung der Philosophie und die philosophische Demokratiekritik im 4. Jh. v. Chr.

Wenn es darum geht, die wichtigsten kulturellen Errungenschaften des klassischen Athen zu nennen, werden fast immer die Demokratie und die Philosophie genannt. Umso überraschender scheint es, dass ihr Verhältnis zueinander so schwer zu bestimmen ist. Schon in antiken Texten wird zuweilen ein antithetisches Verhältnis postuliert, wonach die Philosophie und die philosophische Lebensweise in Opposition zu einem normenkonformen, politisch ausgerichteten Leben standen. Diese Dichotomie ist in der Forschungsliteratur in unterschiedlicher Weise aufgegriffen und reflektiert worden.¹ So hat etwa Peter Scholz in seiner grundlegenden Studie *Der Philosoph und die Politik* herausgearbeitet, dass die Etablierung von Philosophenschulen die Voraussetzung für die Institutionalisierung des *bios theoretikos* gewesen sei, also für die bewusste Entscheidung dafür, sein Leben ausschließlich der Reflexion zu widmen.² Mit dem Eintritt in die Alternativgemeinschaft der Philosophenschule sei jedoch, so Scholz, die Abwendung von der Polis und deren Wertesystem verbunden gewesen; die lebenslang Philosophierenden hätten sich dadurch selbst zu Außenseitern und Sonderlingen gemacht.

Eine andere Variante der scharfen Trennung zwischen philosophischer Theorie und politischer Praxis wird von Kai Trampedach und, in Anlehnung an ihn, von Matthias Haake vorgebracht. Trampedach kommt in seiner Untersuchung über *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik* zu dem Schluss, dass einzelne Philosophen und Philosophenschüler zwar durchaus politisch aktiv sein konnten, sich dabei aber nicht an philosophischen Maximen und Idealvorstellungen orientierten, sondern den Normen und Praktiken des politischen Feldes folgten.³ In ihrem praktisch-politischen Handeln erwiesen sich die akademischen Denker also als ‚ganz gewöhnliche‘ Elitenmitglieder. Anknüpfend an Trampedach und Pierre Bourdieus Habitus- und Feldtheorie hat sodann Matthias Haake die Ausdifferenzierung verschiedener

¹ Vgl. etwa Vatai 1984; Sonnabend 1996 sowie den kurzen Überblick über die ältere Literatur bei Scholz 1998: 5–7.

² Scholz 1998.

³ Trampedach 1994.

gesellschaftlicher Räume im spätklassischen Athen postuliert.⁴ Gerade die Angehörigen der Elite hätten sich dabei in mehreren, unterschiedlich strukturierten sozialen Räumen bewegen müssen: Während es in der breiteren Öffentlichkeit des politischen Feldes erforderlich gewesen sei, das eigene Sprechen und Handeln an demokratischen Wertvorstellungen auszurichten, hätten im Kontakt mit anderen Oberschichtsangehörigen andere Verhaltensnormen gegolten. Dabei sei es erforderlich gewesen, über soziales Kapital zu verfügen, wozu auch jene distinktive Bildung gehörte, die durch philosophischen Unterricht erworben wurde.

Während Scholz also die Autonomie der Philosophie und der philosophischen Lebensweise geradezu zu verabsolutieren scheint, indem er sie zu einer Art Fremdkörper innerhalb der verständnislosen Polisgemeinschaft macht und dabei dezidiert nur die relativ wenigen seiner Definition nach ‚echten‘ Philosophen berücksichtigt, die ihr gesamtes Leben dem Philosophieren widmeten, läuft Haakes Interpretation darauf hinaus, die Philosophie vornehmlich als Lieferantin von sozialem Kapital – also von Ansehen und Kontakten innerhalb der hellenischen Oberschichten – anzusehen.⁵ Entsprechend konstatiert er, dass „es mehr als nur den Anschein hat, daß diese Lebensweise [des *bios theoretikos*; KN] in ihrer reinen Form in den meisten Fällen weit mehr in literarischen Texten von deren Autoren kongruierend mit philosophischen *doxai* konstruiert denn von den Akteuren sozial konsequent praktiziert wurde“.⁶ Beide Ansätze bergen somit die Gefahr einer einseitigen Sicht auf die antike Philosophie in sich: Der zweite läuft Gefahr, die praktische Relevanz der Idealvorstellung eines *bios theoretikos* für die Selbstdarstellung und Fremdwahrnehmung der Philosophen zu übersehen;⁷ der erste neigt dazu, alle antiken Berichte über öffentliche Ehrungen für Philosophen und über deren politische Aktivitäten als Ausnahmen abzutun.⁸

Die Grundlage dieser Vereinseitigungen ist in beiden Fällen die Annahme einer klaren Trennung von Philosophie und Politik. Nach Scholz verlief sie mitten durch die athenische

⁴ Vgl. Haake 2009. Bereits in Haake 2007 wird zudem die „grundsätzliche Diskrepanz zwischen philosophischer Theorie auf der einen und sozialem Agieren des Philosophen auf der anderen Seite“ betont (Zitat: 12).

⁵ Haake 2007: 282; breiter ausgeführt in Haake 2009: 127–135.

⁶ Haake 2009: 116, direkt gegen die Grundthese von Scholz 1998.

⁷ Siehe dazu das Zitat von Haake 2009 in der vorangegangenen Fußnote. Demgegenüber ist mit Scholz 1998: 362 am „existentiellen Anspruch“ festzuhalten, den die Philosophen mit ihrer Tätigkeit mehrheitlich verbanden; sie begriffen diese als „alternative[n] Lebensentwurf“, der „zu einer existentiellen Neuorientierung“ aufrief.

⁸ Siehe etwa Scholz 1998: 365: „Insgesamt betrachtet hatte ihr Wirken auf den Gang der politischen Geschichte Griechenlands keinen Einfluß, nicht einmal auf den Athens. [...] Politische Initiativen wurden von ihnen nahezu ausschließlich in Notsituationen ergriffen. Ansonsten lagen ihren politischen Unternehmungen zumeist äußere Anlässe, wie Bitten von Freunden um Hilfe oder um Rat, zugrunde. Diese blieben in der Regel isolierte politische Unternehmungen, an die sich keine weiteren anschlossen. Die Teilnahme an Gesandtschaften [...] belegt nicht notwendigerweise ein hohes öffentliches Ansehen der Philosophen“. Vgl. auch ebd.: 171 (zu Aristoteles); 185 (zu „nahezu sämtliche[n] Schulhäupter[n] von Akademie und Peripatos“); 188 (Schüler Theophrasts); 192–194 (zu Speusippos); 199 (zu Xenokrates als Teilnehmer an einer Gesandtschaft zu Antipatros); 321f. (zu Zenon von Kition) sowie allgem. 361.

Gesellschaft, indem sie den Einzelnen zwang, sich für eine der beiden miteinander unvereinbaren Lebensformen zu entscheiden, während diese bei Trampedach und Haake in unterschiedlichen sozialen Räume verortet waren, in denen dieselbe Handlung unterschiedlich konnotiert sein konnte.⁹ Neuere Forschungsansätze, vor allem aus dem angelsächsischen Raum, haben jedoch die Grundannahme einer solchen Dichotomie zwischen Politik und Philosophie – oder überhaupt zwischen Politik und anderen gesellschaftlichen Feldern oder der gesellschaftlichen ‚Umwelt‘ insgesamt – fundamental angegriffen. Sie beschreiben das demokratische Athen als eine äußerst ‚modern‘ anmutende offene, plurale Gesellschaft, die sich durch ‚intrakulturelle Diversität‘ und ‚Multikulturalismus‘ ausgezeichnet habe.¹⁰ Der absolute Primat der Politik und des politischen Lebens, in der älteren Forschungsliteratur geradezu als Grundcharakteristikum der athenischen Demokratie verstanden,¹¹ wird demgegenüber tendenziell relativiert oder gar infrage gestellt.

An die Stelle der früher häufig postulierten homogenen, nach innen egalitär, nach außen jedoch strikt exkludierend ausgerichteten politischen Kultur tritt so die Annahme einer Vielzahl von Subkulturen – etwa auf religiöser, kultureller oder berufsgenossenschaftlicher Basis.¹² Paradoxerweise wird diese ‚modern‘ anmutende Sicht auch damit begründet, dass die Übertragung moderner Konzepte wie desjenigen von autonomen sozialen Feldern (beziehungsweise funktional ausdifferenzierten sozialen Systemen) auf vormoderne Kulturen anachronistisch sei; schließlich sei ‚das Politische‘ untrennbar mit ‚dem Militärischen‘, ‚dem Rechtlichen‘, ‚dem Ökonomischen‘ und ‚dem Sozialen‘ verbunden gewesen.¹³ Diese Behauptung zeigt, in welche Schwierigkeiten die Annahme einer strikten, quasi unüberbrückbaren Trennung gesellschaftlicher Subsysteme führen kann; es sind dieselben Schwierigkeiten, die auch durch die Verabsolutierung der Autonomie des ‚Philosophischen‘ vom ‚Politischen‘ hervorgerufen werden. Um ihnen zu entgehen, muss meines Erachtens davon ausgegangen werden, dass das Politische in der athenischen Demokratie eben nicht ‚nur‘ ein

⁹ Vgl. Haake 2009: 133f., wonach „für ein und dieselbe Handlung eines sozialen Akteurs differente Semantisierungen parallel existieren konnten“.

¹⁰ Gegen die klassische, politikzentrierte Deutung Athens bereits Cohen 2000; zu interkultureller Diversität und Multikulturalismus in Athen Dougherty / Kurke 2003 sowie Taylor / Vlassopoulos 2015 und die Beiträge in den von ihnen jeweils herausgegebenen Sammelbänden sowie Ober 2003; Gottesman 2014; Wijma 2014, dort bes. die Auseinandersetzung mit der Forschung: 13–16. Beachte aber auch die pointierte Kritik von Hurt 2015: 129: „Athens was a really multicultural society [...], but by far the most populous group were the unwilling foreign visitors: slaves“.

¹¹ Zu den dezidiertesten Vertretern dieser Denkrichtung zählen Finley 1973 und Meier 1980.

¹² Cohen 2009: 8 zufolge, „life in Athens was organized through complexly multiple, sometimes overlapping, sometimes distinct institutions and groupings“.

¹³ So Wijma 2014: 15, der zufolge das Politische in der athenischen Demokratie so eng mit den genannten Bereichen verbunden gewesen sei, dass „the application of such a separation of spheres to pre-modern societies in general is now seen as wholly anachronistic and to study the *polis* only from a political perspective therefore leads to an anachronistic and and best partial understanding“.

ausdifferenziertes, vom Rest der Gesellschaft autonomes Feld oder System war, sondern dass es aus demokratischer Sicht das dominante gesellschaftliche Feld war und gewissermaßen nach außen hin ausstrahlte.¹⁴ In Bourdieus Terminologie: das intellektuelle Feld war aus dieser Sicht ein ‚beherrschtes‘ Feld. Wie Josiah Ober betont hat, bildeten die spezifischen Konfigurationen des ‚Politischen‘ die Voraussetzung für das, was als Athens Offenheit und ‚Multikulturalismus‘ bezeichnet werden kann.¹⁵ Genau diesem schwer zu fassenden und adäquat zu beschreibenden Gefühl, dass die Demokratie neben einer bestimmten Verfassungsordnung (πολιτεία) auch eine besondere ‚Gesinnung (ἐπιτήδεύσις) und ‚Lebensform‘ (τρόπος) sei, hat Thukydides’ Perikles in seiner berühmten *Gefallenenrede* Ausdruck verliehen.¹⁶

Doch wie lassen sich vor diesem Hintergrund die Spezifika der Philosophie als autonomer Disziplin und die relative Autonomie des intellektuellen Feldes erfassen, gerade wenn es um ihre Beziehungen zu ihrer politischen ‚Umwelt‘ geht? Inwiefern waren die Philosophen und deren Lebensform(en) im Athen des 4. Jh. unvereinbar mit der politischen Ideologie und Praxis Athens? Um diese Fragen zu beantworten, soll im Folgenden zunächst geklärt werden, wer ‚die‘ Philosophen im 4. Jh. eigentlich waren und in welchem Kontext sie philosophierten, welche internen Konfigurationen also das philosophische Feld im 4. Jh. v. Chr. bestimmten. Dabei wird sich zeigen, dass für das Selbstverständnis der einzelnen Denker wie für die Positionierung des philosophischen Feldes gegenüber seiner sozialen ‚Umwelt‘ die Selbstabsonderung der Philosophen von der Gesellschaft und deren Normen zentral waren. Für das Verhältnis zwischen philosophischen Lebensformen und der athenischen Gesellschaft bedeutet das, dass die Philosophen zum einen durch eigene Sozialformen des Lebens und Denkens eine Außenseiterstellung einnahmen und sich als ‚Fremde‘ inszenierten, dies aber zum anderen als Angehörige der Oberschicht von einer sozial privilegierten Ausgangsposition aus tun konnten. Diese grundlegende Spannung zwischen dem politischen Feld und der sozialen Ordnung in der athenischen Demokratie war die Voraussetzung dafür, dass philosophische Demokratiekritik möglich war – und vielleicht auch dafür, dass sie von bestimmten Personen als notwendig und erforderlich betrachtet wurde.

¹⁴ Vgl. Raaflaub 1985: 290f.; 335–337.

¹⁵ Ober 2003: 242: „politics (even, per the editors [= Dougherty und Kurke; KN], ‚the narrowly political‘) is central to any proper understanding of Greek cultural history“. Zur Autonomie des Politischen in der athenischen Demokratie siehe etwa Ober 1998: 297; Mann 2007: 25; Mann 2008: 18–29.

¹⁶ Thuk. 2,36,4.

1. Das philosophische Feld im 4. Jh. v. Chr.

Im 4. Jh. v. Chr. befand sich das philosophische Feld in einem tiefgreifenden Umbruch, der im Anschluss an Bourdieus Feldtheorie als Autonomisierungsprozess charakterisiert werden kann.¹⁷ Das bedeutet, dass sich die Philosophie in diesem Jahrhundert zu einem nach außen hin relativ autonomen, also nach eigenen Regeln funktionierenden sozialen Handlungsfeld entwickelte. Für Bourdieu ist zentral, dass solche Handlungsfelder sowohl Austragungsorte von Kämpfen – um die Zugehörigkeit oder den Ausschluss bestimmter Positionen – als auch das Ergebnis solcher Kämpfe sind. Auch das philosophische Feld war von grundlegenden ‚Richtungsstreitigkeiten‘ bestimmt, die dazu führten, dass unter den Denkern trotz aller innerschulischen Kooperationsmöglichkeiten eine harte Konkurrenz um Positionen und Deutungsmacht herrschte.¹⁸ Das wichtigste Ergebnis dieser Kämpfe war der maßgeblich von Platon vorangetriebene Ausschluss der Rhetorik und ihrer Vertreter aus dem philosophischen Feld.¹⁹

So ergebnisoffen dieser Ausdifferenzierungsprozess auch verlief, wurde er doch unterstützt und verstärkt durch drei grundlegende Strukturelemente des philosophischen Feldes, die sich in und mit diesen Kämpfen herausbildeten: erstens die Bezugnahme auf Sokrates, zweitens das Streben nach Wahrheit und drittens die mehr oder weniger weitreichende Ablehnung beziehungsweise Umdeutung und Neuinterpretation von Werten, die zentraler Bestandteil der *popular morality* waren, etwa Reichtum, Ansehen und Macht. Diese drei Komponenten bildeten die Grundlage für die Selbstabsonderung der Philosophen von der Gesellschaft und deren Normen; alle drei waren eng mit der Person des Sokrates verknüpft, der als Bezugspunkt und identitätsstiftendes Vorbild eine zentrale Rolle im entstehenden philosophischen Feld einnahm.²⁰

Sokrates’ Auftreten, sein Zurückweisen der sophistischen Redekunst und des Unterrichts gegen Lohn und seine radikale Infragestellung der praktischen Moralvorstellungen seiner Zeitgenossen stellten jenen ‚ethischen Bruch‘ dar, durch den erst ein autonomes, nach außen hin abgegrenztes philosophisches Feld möglich wurde, ein Feld also, dessen Akteure sich

¹⁷ Siehe dazu Nebelin 2016a: 17–19.

¹⁸ Vgl. etwa die Beschreibung des intellektuellen Feldes des 4. Jh. als Kampffeld im bourdieuschen Sinne bei Azoulay 2007 und Azoulay 2009.

¹⁹ Zur ‚Invention‘ of Rhetoric“ vgl. das gleichnamige Kapitel in Schiappa 2004: 39–63, außerdem Schiappa 1999: 14–82; Nightingale 2009; zur Rolle des Isokrates in diesen Auseinandersetzungen, die erst nach dessen Lebzeiten zur Etablierung einer Disziplin der Rhetorik führten, vgl. Blank 2014: 7f.; 10–12 sowie Nebelin 2016a: 315–318.

²⁰ Zu Sokrates’ Rolle als ‚Gründungsheros‘ des autonomen philosophischen Feldes siehe Nebelin 2014; Nebelin 2016a: 328–333. Azoulay 2007: 183 bezeichnet ihn sogar als „figure consacrée“.

bewusst als Philosophen verstanden und einen feldspezifischen Habitus ausbildeten.²¹ Ausschlaggebend dafür war Sokrates' Wirkung auf seine Mitmenschen: Zum einen war er eine in ganz Athen bekannte und stark polarisierende Figur, zum anderen hatte er einen Kreis von Anhängern um sich geschart, die ihm so verbunden blieben, dass sie nach seinem spektakulärem Tod Schriften (*logoi*) über ihn verfassten.²² Unmittelbar nach seinem Tod wurde seine Person so zum Kristallisationspunkt für die grundlegende Auseinandersetzung um das ‚wahre‘ philosophische Leben und damit auch um die Frage, welche Haltung der Philosoph zu Polis und Politik einnehmen sollte.

Die Selbstverortung der einzelnen Philosophen bewegte sich dabei zwischen zwei Extrempolen: dem weitgehend systemkonformen moralischen Experten und politischen Ratgeber auf der einen sowie dem freien, kritischen Denker auf der anderen Seite.²³ Beide Positionen konnten sich auf Sokrates berufen:²⁴ So fungierte er beispielsweise in Xenophons Darstellung als weiser, lebenskluger Ratgeber, während Diogenes von Sinope als ‚verrückt gewordener Sokrates‘ das totale Außenseitertum und die rücksichtsloseste Form der Gesellschaftskritik kultivierte.²⁵ Trotz weitreichender Differenzen wiesen beide Positionen aber auch Gemeinsamkeiten auf: Beide stützten sich, anders als Sokrates, auch oder sogar hauptsächlich auf die schriftliche Kommunikation durch das Verfassen philosophischer Schriften,²⁶ und beide betonten die grundsätzliche Distanz des philosophischen Denkers zur praktischen Politik als Voraussetzung für dessen innere Unabhängigkeit, Unvoreingenommenheit und fehlende Machtinteressen.²⁷ So stilisierte sich beispielsweise

²¹ Zum Begriff des ‚ethischen Bruchs‘ vgl. Bourdieu 2001: 103, wonach dieser „in der heroischen Phase der Eroberung der Autonomie“ eines Feldes anzusiedeln ist. Zu Sokrates als Initiator eines solchen Bruchs Nebelin 2014: 253–256 sowie Nebelin 2016: 331; fortgeführt und verstetigt wurde dieser Bruch durch die ‚Platonische Grenzziehung‘ zwischen Philosophie und Rhetorik; dazu Foucault 1971: 19 und im Anschluss daran Nebelin 2016: 311–314.

²² Zu Sokrates' Zentralität im philosophischen Netzwerk seiner Zeit siehe Collins 1998: 87–89; zur Wirkung seiner Hinrichtung Azoulay 2009: 305. Zu Verfassern und Merkmalen der *Sokratikoi logoi* siehe Clay 1994; Waterfield 1999: 81.

²³ Vgl. etwa die unterschiedlichen Elitenkonzeptionen und damit verbundenen Herrschaftsvorstellungen bei Isokrates (in die Gesellschaft ‚eingebettete‘, durch Reichtum und Bildung herausgehobene Elite) und Platon (‚revolutionäre‘, mit den geltenden Wertmaßstäben brechende und absoluten, philosophischen Idealvorstellungen verpflichtete ‚Gegenelite‘); dazu Nebelin 2016: 335–355.

²⁴ Als Grundlage beider Haltungen fungierte der „sokratische Impetus der Einflußnahme auf die öffentliche Moral und die Politik“; zu diesem siehe Scholz 1998: 363.

²⁵ Zu Xenophon als philosophischem Denker und seiner komplexen Beziehung zu Sokrates vgl. Waterfield 2004. Zu Diogenes als Kritiker der „hypocrisy and inconsistency“ der sozialen Konventionen seiner Zeit und seiner Anknüpfung an Sokrates' philosophische Praxis siehe Long 1996 (Zitat: 35) sowie Bosman 2017: 41–43.

²⁶ Thomas Blank hat in Blank 2014: 9–13; 27–29 und bes. 35–38 und 57–64 sowie Blank 2018: 85; 94–104 die zentrale Rolle der Schriftlichkeit und der Ausrichtung auf ein elitäres, aber auch grundsätzlich offenes und anonymes Lesepublikum für die Formen und Inhalte der philosophischen Demokratiekritik im 4. Jh. herausgearbeitet. Bereits Ober 1998: 45–47 hat die ‚Athenian critical community‘ als kleine, exklusive, durch verschriftlichte Texte verbundene Diskursgemeinschaft konzeptionalisiert.

²⁷ Blank 2018: 74–78 betont, dass „sich die philosophische Demokratiekritik im 4. Jahrhundert v. Chr. [...] als politisch nützliche *apragmosynē* positioniert“ (77f.). Nach Brown 2009: 487f. wurde die *apragmosyne* mit dem

Isokrates zum besten und nützlichsten politischen Ratgeber nicht trotz, sondern wegen seiner vorgeblich auf seine schwache Stimme zurückzuführenden Unfähigkeit, als Redner vor der Volksversammlung aufzutreten – denn dadurch sei gewährleistet, dass er sich nicht aus Eigennutz, sondern zum Wohle der Allgemeinheit äußerte.²⁸ Platon wiederum leitete in der *Politeia* gerade aus dem Desinteresse des ‚wahren‘ Philosophen an Macht, Reichtum und Ruhm dessen Befähigung zur Herrschaft ab.²⁹ Die relative Autonomie des philosophischen Feldes vom politischen korrespondierte also mit der inneren Autonomie der einzelnen Denker von den dort ausgetragenen, feldspezifischen Machtkämpfen. Der Preis für diese Unabhängigkeit war die praktische Machtlosigkeit des Philosophen im politischen Feld, die sie entweder beklagen oder als unabdingbare Voraussetzung für ein wahrhaft gutes, der Kontemplation gewidmetes Leben ansehen konnten.

Diese feldinternen Auseinandersetzungen veranschaulichen die interne Dynamik des philosophischen Feldes im 4. Jh.³⁰ Aus der Außenperspektive waren sie allerdings vermutlich weniger relevant; hatten doch sogar die Philosophenschüler wenig Skrupel, bei einander ‚feindlichen‘, inkompatible Meinungen vertretenden Denkern Unterricht zu nehmen.³¹ Wie also waren die Philosophen und ihre Lebensformen in der athenischen Gesellschaft verankert?

2. Philosophische Lebensformen und die athenische Gesellschaft

Um die Stellung der Philosophen und die spezifischen Lebensweisen, die ihnen im 4. Jh. zur Verfügung standen, zu eruieren, bieten drei Themenfelder Ansatzpunkte: *Philosophengemeinschaften als soziale Institutionen* (1); *Philosophen als Fremde und Metöken* (2); *Philosophen als Angehörige der Oberschicht* (3).

(1) *Philosophengemeinschaften als soziale Institutionen*: Die wichtigste organisatorische Neuerung in der Philosophiegeschichte des 4. Jh. war die Etablierung fest verorteter

Anspruch verknüpft, der bessere Ratgeber zu sein, der sich nicht unrechtmäßig und schädlich in die Angelegenheiten anderer einmische; das Gegenbild hierzu stellte nicht die gute, d.h. maß- und sinnvolle politische Partizipation dar, sondern die *polypragmosyne*.

²⁸ Isokr. XII (*Panath.*) 11-14. Dabei handelt es sich nicht um den Ausweis einer tatsächlichen physischen Unfähigkeit, obwohl zahlreiche Kommentatoren seit der Antike dies aus Isokrates' Selbstbeschreibung abgeleitet haben; dazu Blank 2014: 32, bes. Anm. 32. Vielmehr stellt die ‚schwache Stimme‘ einen Topos dar, der etwa auch Platon in Diog. Laert. 3,5 zugeschrieben wurde, um ihn zum lärmenden, pöbelhaften Auftreten des volksnahen, in der demokratischen Politik ‚unfein‘ exponierten Demagogen in Kontrast zu setzen. Als Verkörperung dieses Typus kann Kleon gelten; zu antiken Urteilen über dessen Verhalten, zumeist aus demokratiekritischer oder -feindlicher Perspektive formuliert, siehe etwa Mann 2007: 170–173; zum Gegenbild des *apragmon* Blank 2014: 13; 35–38; Blank 2018: 74–78.

²⁹ ‚Programmatisch‘ formuliert in Plat. rep. 489b-c.

³⁰ Zu dieser Dynamik siehe Collins 1998: 89–103.

³¹ Wareh 2012: 115–139. Beachte auch Ostwald / Lynch 1994: 614; Haake 2007: 278.

Philosophenschulen, die das Prinzip des sophistischen Unterrichtens umkehrten: Nicht der Lehrer suchte seine Schüler auf, sondern die Schüler strömten aus dem gesamten griechischen Kulturraum nach Athen. Dadurch verfügte das gemeinschaftliche Philosophieren erstmals über eine eigene, fest institutionalisierte und auch nach außen hin als solche erkennbare Sozialform.³² Die konkrete innere Organisation dieser philosophierenden Gemeinschaften ist kontrovers diskutiert worden. Die ältere These, dass es sich bei ihnen um Kultgemeinschaften (*thiasoi*) gehandelt habe, kann mittlerweile als widerlegt gelten, weil die Philosophenschulen nach außen wie nach innen wesentlich offener und flexibler als religiöse Assoziationen organisiert waren.³³ Die Philosophenschulen entzogen sich demnach einer klaren Einordnung; sie oszillierten zwischen öffentlichem Raum, etwa den städtischen Gymnasien, und den Privaträumlichkeiten der Schulgründer und -häupter, die teilweise ebenfalls als Treffpunkte dienten.³⁴ Weil sie prinzipiell für alle Interessierten – und das heißt eben: nicht allein für Bürger – offen waren, können sie auch als polisübergreifend angelegte Netzwerke beschrieben werden, verbunden durch gemeinsame Sozialformen – wozu etwa Mahlzeiten, Rituale, Feste, aber auch das Miteinanderdiskutieren und Forschen gehörten –, durch Freundschaftsverbindungen und nicht zuletzt durch das geteilte Interesse an philosophischen Fragestellungen.³⁵

Wie sich diese philosophischen Netzwerke in die Polisstrukturen einfügten, ist den Quellen nicht direkt zu entnehmen; ihr rechtlicher Status wird nirgends explizit erörtert. In der neueren Forschungsliteratur ist der Vorschlag gemacht worden, sie als *koinonia* anzusehen.³⁶ Mit diesem Terminus werden in Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* jene Untergruppierungen innerhalb der Polis bezeichnet, die „gewissermaßen Teile der staatlichen (*politike*) Gemeinschaft“, dieser aber – schon aufgrund ihrer Ausrichtung auf einen lediglich partiellen

³² Haake 2015: 61. Ostwald / Lynch 1994: 631 definieren die Philosophenschulen als „groups of teachers, learners and researchers who were joined in a common enterprise, organized in a common administrative structure, and defined spatially by a common physical location“.

³³ Lynch / Ostwald 1994: 632: „Unlike *thiasoi* or other religious associations, schools were open, flexible and informal institutions which did not separate an insider from an outsider“. Scholz 1998: 17, Anm. 17 betont, „daß die Einrichtung eines Musenkults eine unerläßliche Voraussetzung für diejenigen darstellte, die dauerhaft auf öffentlichem Grund und Boden, also im Gymnasiumsgebiet, lehren wollten“, weil sie auf diese Weise „ihre Loyalität gegenüber der athenischen Bürgerschaft und ihren Kulten“ demonstrierten; daraus folge aber nicht, dass die Philosophenschulen den „Vereinsstatus“ eines *thiasos* besessen hätten. Zu dieser Frage auch Jones 1999: 227–229; Haake 2015: 62–73.

³⁴ Öffentlicher Raum: Kynosarges (Antisthenes) Lykeion (Aristoteles und Nachfolger), Stoa (Zenon und Nachfolger); Privaträume: Isokrates, Epikurs Garten; sowohl öffentlicher Raum als auch Privaträume: Platon. Dazu auch Jones 1999: 230–233, bes. 232: „The three gymnasia represented points of equilibrium between the congested urban center and the sparsely populated countryside“ und 234: „The philosophical school represented a unique blend of the private and the public“. Ähnlich Scholz 1998: 14, wonach die „Topographie der Schulen“ deren „ambivalentes Verhältnis zur Öffentlichkeit“ offenlegt.

³⁵ Zur inneren Organisation der Philosophenschulen siehe Lynch / Ostwald 1994; Scholz 1998: 15–24; Haake 2015: 73–78.

³⁶ Jones 1999. Vgl. auch Haake 2015: 64f. mit weiteren Literaturangaben.

Nutzen – rechtlich eindeutig untergeordnet waren.³⁷ Praktisch äußerte sich diese aus Sicht der Polis eindeutige Hierarchisierung etwa darin, dass Philosophen, die in einem Gymnasion und damit im öffentlichen Raum der Polis lehrten, dort wie alle anderen Nutzer auch „unter der Aufsicht städtischer Magistrate“, insbesondere der Gymnasiarchen, standen, sich also deren Autorität unterordnen mussten.³⁸

Obwohl sich die Philosophenschulen somit in den rechtlichen Rahmen der demokratischen Polisgemeinschaft eingliedern ließen, blieben sie stets ein potentiell widerständiger Bestandteil, denn weder waren sie selbst nach demokratischen Gesichtspunkten organisiert,³⁹ noch konnten sie als demokratieaffin betrachtet werden. In der antiphilosophischen Polemik wurden die Philosophenschulen daher mit Hetairien, also mit umstürzlerischen politischen ‚Klubs‘, verglichen.⁴⁰ Dies stand durchaus im Einklang mit bestimmten Elementen der philosophischen Selbstdarstellung, so etwa wenn im platonischen *Siebten Brief* beklagt wird, dass es Platon unmöglich gewesen sei, angesichts des allgemeinen Sittenverfalls „Freunde und zuverlässige Parteigänger“ zu finden.⁴¹ Demgegenüber erschien die Gründung der Akademie als Versuch, eine Alternativgemeinschaft ‚wahrer‘ Freunde zu stiften.⁴² Vincent Azoulay spricht in diesem Zusammenhang von einer ‚Sublimation‘ der zuvor primär antidemokratischen Bestrebungen der Hetairien des 5. Jh. v. Chr., die sich gleichsam ins intellektuelle Feld der politischen Theorie verlagert hätten.⁴³

Vielleicht trug jedoch gerade dieser in den einzelnen Schulen unterschiedlich ausgeprägte subversive Zug zum Erfolg des Modells der schulischen Philosophengemeinschaften bei: Zum einen ließen sie sich äußerlich als Teil des Polisganzen fassen und behandeln, zum anderen setzten sie diesem den Anspruch einer alternativen Lebensform entgegen. Somit waren sie

³⁷ Vgl. Aristot. eth. Nic. 1160a (Zitat 1160a 18f.: αἱ δὲ κοινωνίαι πᾶσαι μορίοις εὐόκασι τῆς πολιτικῆς). Siehe auch Aristot. eth. Eud. 1214b; dazu Nebelin 2016b: 299–303. In der politischen Praxis finden diese Überlegungen ein Äquivalent in dem Solon zugeschriebenen Gesetz (Dig. 47,22,4), demzufolge die Regelungen dieser ‚Rechtskreise‘ der Gesetzgebung des Demos untergeordnet sein sollen. Insgesamt zu den athenischen Vergemeinschaftungen (*koinonia*) siehe Jones 1999, bes. 28–50, zu den Philosophenschulen ebd.: 227–234. Ebd.: 4 werden die von Aristoteles und dem solonischen Gesetz benannten Gruppierungen in die „internally organized segments of the public organization“ (z.B. Demen und Phylen) und „voluntary associations“ wie Bestattungsvereine, *thiasoi*, Händlerkonsortien und Piraten unterteilt; hinzu kommen die von Aristoteles und Solon nicht erwähnten „*hetairiai*, philosophical schools, regional associations, and *genē*“. Im Anschluss an Jones Haake 2015: 68f.

³⁸ Scholz 1998: 363. „Der Philosoph als Fremder und Metöke und die Aufsicht des Unterrichts“ wird im gleichnamigen Unterkapitel (52–62) untersucht.

³⁹ Haake 2015: 73–77.

⁴⁰ Hasskamp 2005: 37; Haake 2009: 121.

⁴¹ Plat. ep. 7,325d (φίλοι ἄνδρες καὶ ἐταῖροι).

⁴² Dazu Barthel 2008: 128–131.

⁴³ Azoulay 2007: 182: „[U]ne fraction des opposants à la démocratie réinvestit son énergie dans le champ intellectuel; un processus de sublimation se fait jour, de la révolte politique, en création intellectuelle“. Zu Platons Akademie als neuer, unpolitischer Form der ursprünglich politisch ausgerichteten und zumeist aristokratisch geprägten Institution der Hetairie siehe Vegetti 2004: 69–70.

angepasst genug, um – außer in einzelnen Krisensituationen – nicht unmittelbar bedrohlich auf Unbeteiligte und potentielle Schüler zu wirken, und konnten zugleich symbolische Profite aus ihrer Distanz zur herrschenden Ordnung ziehen, indem sie sich als unabhängige Denker gerierten und dabei auch all jene ansprachen, die wie Platon mit den politischen und moralischen Zuständen der Zeit unzufrieden waren.

(2) *Philosophen als Fremde und Metöken*: Die Mehrheit der in Athen lebenden Philosophen und ihrer Schüler waren Nichtathener.⁴⁴ Ihre Aufenthalte in Athen knüpften an traditionelle Formen des individuellen, polisübergreifenden Austauschs wie Gastfreundschaftsbeziehungen und Gabentausch an.⁴⁵ Diese panhellenische Ausrichtung des intellektuellen Feldes war im Kern nichts Neues: Bereits sophistische Wanderlehrer, reisende Dichter, Mediziner und andere Fachexperten und nicht zuletzt auch zirkulierende Schriften hatten weitreichende Kommunikations- und Interaktionsbeziehungen unterhalten und gestiftet, die über die Polisgrenzen hinausgingen.⁴⁶

Es ist daher kein Zufall, dass Edward Cohen zur Illustration seiner These, dass die athenische Kultur von einer fruchtbaren Fusion von Bürgern und Nichtbürgern geprägt worden sei, auf das Setting von Platons Dialog *Politeia* verweist. Dieser spielt im Haus des vermögenden Metöken Kephalos (dem Vater des Lysias) im Piraeios: „In Kephalos’ Haus wird als ein buntes Potpourri von Bürgern und Nichtbürgern in engem und egalitärem Austausch beschrieben“, wobei „die Gäste einen Querschnitt von athenischen Aristokraten und Außenseitern“ darstellen.⁴⁷ So fragwürdig Cohens Übertragung dieser Zustände auf das politische Feld ist, so zutreffend ist seine These in Hinblick auf das philosophische Feld: Dass sie in einer Reihe von Bereichen rechtlich diskriminiert und von der praktischen Partizipation am politischen Leben ausgeschlossen waren, stand der sozialen und religiösen Integration von zahllosen dauerhaft in Athen lebenden Nichtbürgern und durchreisenden Fremden und vor

⁴⁴ So bezeichnen Ostwald / Lynch 1994: 615 die platonische Akademie als „a centre of intellectual challenge and accommodation, not a homogenous group with a fixed set of philosophical positions“ und betonen, dass die Mitglieder „predominantly (perhaps as high as 90 per cent) non-Athenian“ waren.

⁴⁵ Vgl. Ostwald / Lynch 1994: 615f.: „Plato reconfigured the old inter-city institutions of guest-friendship, *xenia*, formed through traditional family-ties, as his principal mechanism to create a more complex community, dedicated to learning, teaching and researching, that looked beyond the polis even to the non-Greek world“. Zum Verzicht der meisten Philosophen auf Unterrichtslohn siehe Scholz 1998: 362.

⁴⁶ Zu intellektuellen Netzwerken vor dem 4. Jh. siehe Nightingale 2009: 15; Tell 2011. Montiglio 2000 führt aus, dass Reisen und Wanderungen stets der Wissenserweiterung und dem Knüpfen von Kontakten dienten, bevor die Kyniker das Nomadenleben und die Absonderung von den Mitmenschen positiv umdeuteten.

⁴⁷ Cohen 2000: 21: „At Kephalos’ home, a potpourri of citizens and noncitizens is pictured interacting intimately in egalitarian fellowship“; „[t]he guests constituted a cross section of Athenian aristocrats and outsiders“. Vgl. Plat. rep. 327a–328c.

allem ihrer gleichberechtigten Einbindung in intellektuelle Austauschbeziehungen offenkundig nicht entgegen.⁴⁸

Es scheint sogar, als hätten sich Philosophen wie Platon implizit am soziopolitischen Status des Metöken orientiert, indem sie für sich eine Außenseiterposition beanspruchten, die sonst eher für Nichtbürger typisch war: Sie waren im öffentlichen Raum präsent, sie waren in die elitären Kommunikationsräume integriert, aber sie enthielten sich relativ weitgehend der für den Bürgerstatus konstitutiven politischen Partizipation.⁴⁹ Damit knüpften sie an die ambivalente, stets prekäre politische Position der vorwiegend als Wanderlehrer tätigen Denker des 5. Jh. – vor allem der Sophisten – an, deren Fremdheit, Besonderheit, ja Exotik und die daraus resultierende Unabhängigkeit zugleich die Grundlage für ihre Lehrtätigkeit wie eine stets präsente potentielle Gefahrenquelle für ihre eigene Sicherheit gewesen war. Azoulay hat den Rückzug der Philosophen von der Politik als „exil intellectuel“⁵⁰ bezeichnet – ein selbstgewähltes Exil, wie sich hinzufügen ließe, während die Fremden und Metöken gezwungenermaßen vom politischen Feld ausgeschlossen blieben. Aus Sicht der konventionellen Moral erschien es geradezu pervers, freiwillig ein solches Leben zu führen; so warf Isokrates seinen radikaleren intellektuellen Rivalen vor, ihren Schülern zu vermitteln, „das Leben von Bettlern und Verbannten sei beneidenswerter als das der übrigen Menschen“.⁵¹ Dieser bewusst kultivierte Außenseiterstatus war die Grundlage sowohl für die persönliche politische Unabhängigkeit der Philosophen als auch für die relative Autonomie des philosophischen Feldes insgesamt.

(3) *Philosophen als Angehörige der Oberschicht*: Abgesehen von einzelnen Ausnahmen gehörten alle Philosophen der Oberschicht an.⁵² Mit dieser sozialen Zugehörigkeit waren im 4. Jh. eine Reihe von Verhaltenserwartungen verbunden, die einen gewissen Rahmen definierten, innerhalb dessen sich der Einzelne zu positionieren hatte. Dazu gehörten neben der Ausbildung eines kultivierten Habitus und dem Erwerb distinktiver intellektueller Bildung auch der ansehen- und ruhmfördernde Einsatz des eigenen Vermögens sowie die politische Betätigung.⁵³

⁴⁸ So beschreibt Blank 2018: 92 die „demokratische Kultur [...] als Gesellschaftssystem, an dem Nichtbürger performativ, nämlich kommunizierend, beteiligt waren“. Zur polisübergreifenden intellektuellen Elite auch Perrin-Saminadayar 2003: 388. Mit Blick auf die Philosophenschulen konstatieren Ostwald / Lynch 1994: 632, dass „the success of schools diminished the importance of citizenship as a precondition of meaningful association between adults“.

⁴⁹ Generell zum ambivalenten Status und ‚Image‘ der Metöken in Athen Wijma 2014: 27–34; beachte bes. die auf Whitehead zurückgehende Charakterisierung der „metics as non-citizens, or even as anti-citizens, placed in opposition to the politically and legally privileged Athenians“ ebd.: 34; dazu Whitehead 1977: 69f.

⁵⁰ Azoulay 2007: 183.

⁵¹ Isokr. X (*Hel.*) 8: ὡς ἔστιν ὁ τῶν πτωχευόντων καὶ φευγόντων βίος ζηλωτότερος ἢ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων.

⁵² Nebelin 2016: 15.

⁵³ Siehe Haake 2009: 133.

Wer sein gesamtes Leben auf die Beschäftigung mit philosophischen Fragestellungen ausrichtete und die philosophische Lebensgemeinschaft niemals mehr verließ, verzichtete freiwillig auf die beiden letztgenannten Ausformungen dieser Lebenspraxis.⁵⁴ Sein gesellschaftlicher Status wurde dadurch ambivalent und er selbst zum verspotteten ‚Außenseiter‘ und ‚Sonderling‘. Aufgefangen und abgemildert wurde diese Wirkung dadurch, dass die Mehrzahl aller Mitglieder von Philosophenschulen diesen Lebensstil nur vorübergehend ‚in Reinform‘ kultivierte, und zwar in jener Lebensphase im Übergang von der Kindheit zum Erwachsenenalter, die mit relativ großzügigen, nicht unmittelbar zweckgerichteten und somit vordergründig ‚nutzlosen‘ Formen der Selbstfindung, Selbstentfaltung, Selbstdisziplinierung und Selbstoptimierung verbunden war. Lebenslange Philosophen verblieben demgegenüber in einer Art dauerhafter Adoleszenz, was auch darin zum Ausdruck kam, dass viele von ihnen ehe- und kinderlos blieben.⁵⁵

Die meisten Philosophenschüler hingegen waren nur zeitweise Mitglied einer Philosophenschule, „um ihren geistigen Horizont zu erweitern“ und Verbindungen zu gleichgesinnten Oberschichtsangehörigen zu knüpfen, versuchten also, das solcherart erworbene intellektuelle in soziales Kapital zu konvertieren.⁵⁶ Ihre philosophische Bildung war damit nur ein Element ihres distinktiven, elitären Habitus, und vermutlich nicht einmal das zentrale. Sobald sie sich im politischen Feld bewegten, mussten sie sich an dessen Regeln anpassen. Gerade in demokratischen Poleis wie Athen konnten polisübergreifende Kontakte, womöglich zu Tyrannen und Oligarchen, und der explizite Verweis auf die eigene elitäre, also per se undemokratische Bildung zum Nachteil ausschlagen.⁵⁷ ‚Vorübergehende‘ Philosophen, die sich der politischen Betätigung zuwandten, konnten daher im politischen Feld Athens kaum unmittelbaren Nutzen aus ihrer Bildung ziehen.

‚Lebenslange‘ Philosophen wiederum konnten entweder – wie die meisten Epikureer – tatsächlich dauerhaft politisch abstinent leben,⁵⁸ oder versuchen, dezidiert als Philosophen Politik zu treiben. In diesem Fall waren ihre Handlungsmöglichkeiten aufgrund des für die dauerhafte Zugehörigkeit zum philosophischen Feld konstitutiven ‚intellektuellen Exils‘

⁵⁴ Vgl. insbesondere die Zusammenfassung in Scholz 1998: 9–71.

⁵⁵ Zu abweichenden philosophischen Lebensformen in Bezug auf Ehe und Nachkommenschaft allgemein Scholz 1998: 32–35; 45; 363; zur zeitlichen Verortung der Philosophie in der Jugend: 43–45.

⁵⁶ Zur Unterscheidung zwischen ‚lebenslangen‘ und ‚vorübergehenden‘ Philosophen vgl. Trampedach 1994: 146f. (Zitat: 146); Haake 2009: 127–131. Watts 2007: 108f. ergänzt diese beiden Gruppen um spontane, wechselnde Gelegenheitszuhörer. Zur Dauer der ‚aktiven‘ Mitgliedschaft in einer Philosophenschule und damit Zugehörigkeit zu dieser Assoziationsform siehe auch Jones 1999: 229f.

⁵⁷ Zur ambivalenten Bewertung von Expertenwissen und zur diskursiven Hegemonie der ‚popular ideology‘ in der athenischen Demokratie grundlegend Ober 1989, bes. 104–191; 314–339; Ober 1998: 28–41. Siehe auch Haake 2009: 135.

⁵⁸ Zur politischen Haltung der Epikureer siehe Scholz 1998: 251–314.

begrenzt: Sie konnten als Gesandte fungieren, sie konnten versuchen, die eigenen Beziehungen zu führenden Politikern anderer Poleis zum Wohle der eigenen Heimat- oder Gastpolis nutzbar zu machen, oder sie konnten Schenkungen oder Stiftungen initiieren. Derartige Aktionen entsprachen allerdings gerade nicht dem ‚politischen Alltagsgeschäft‘, sondern waren außeralltäglich, also selten und beschränkt auf besondere politische Notlagen, wobei die Wirkung des Einsatzes der Philosophen meist begrenzt blieb.⁵⁹ Dafür gab es auch gute Gründe: Wer sich rückhaltlos den Regeln des politischen Feldes unterwarf, agierte dort nicht als Philosoph, sondern als Angehöriger der Oberschicht; für ihn galt, was bereits für die politisch tätigen ‚vorübergehenden‘ Philosophen angeführt wurde. Insgesamt galt also: Wenn Philosophen sich im politischen Feld exponierten, taten sie dies entweder als Philosophen, also von einer Außenseiterposition aus, oder als Angehörige der Oberschicht, die gemäß den Verhaltensnormen dieses Feldes handelten. Diese Bedingungen und Möglichkeiten politischen Handelns von Philosophen leiten zum letzten Punkt über, nämlich zu der Frage, in welcher Beziehung die philosophische Demokratiekritik zur athenischen Demokratie stand.

3. ‚Free Spaces‘ für die Oberschichten: Philosophische Demokratiekritik und deren Bedeutung für die athenische Demokratie

Für die Entwicklung der Philosophie im 4. Jh. erfüllte die Distanzierung von der herrschenden Ordnung und der Welt der Politik eine konstitutive Bedeutung, und zwar in Hinblick auf die zentralen Denkinhalte wie die äußeren Organisationsformen. Im Zentrum des philosophischen Interesses standen, in Anlehnung an Sokrates’ ‚philosophisches Projekt‘, zum einen die Ausrichtung auf das Streben nach Wahrheit und zum anderen die Suche nach einer Lebensweise, die damit vereinbart werden konnte. Als geeigneter philosophischer ‚Lebensraum‘ etablierten sich rasch Philosophenschulen, die keine fest definierte Organisationsstruktur aufwiesen, sondern als relativ offenes Konzept an die Bedürfnisse der jeweiligen philosophischen Denkrichtungen und ihrer Exponenten angepasst werden konnten: die bunte Mischung von festen und vorübergehenden Mitgliedern in Akademie und Peripatos, die Stiftung einer abgesonderten Alternativgemeinschaft bei den Epikureern, das Fehlen einer solchen bei den Stoikern und schließlich das öffentliche Philosophieren als *performance* bei den Kynikern.

Angesichts dieser Vielfalt fällt es nicht leicht, die Beziehung der einzelnen Philosophen zur Demokratie auf einen Nenner zu bringen; ich werde mich daher im Folgenden darauf

⁵⁹ Vgl. das Fazit von Scholz 1998: 364–372; dazu auch die Angaben oben (Anm. 8).

konzentrieren, die Grundkonstellationen zu beschreiben, die für das Verhältnis des einzelnen Denkers wie des philosophischen Feldes insgesamt zur Demokratie zentral waren. Dabei ist zu konstatieren, dass die Demokratie gleichsam zwei spannungsreiche Dimensionen aufwies: auf der einen Seite die politische Ebene (2.), die von der ideologisch betonten und praktisch umgesetzten politischen Gleichheit der Bürger und dem rigorosen Ausschluss sämtlicher Nichtbürger bestimmt war. Dem stand auf der anderen Seite die soziale Ebene gegenüber (1.), auf der es auch innerhalb der Bürgerschaft Reichtums- und Bildungsunterschiede gab. Von den daraus resultierenden Spannungen wurde auch das philosophische Feld affektiert.

1. Auf der *Ebene der sozialen Ordnung* war die Philosophie als soziale Praxis fest mit der Oberschicht und ihren Distinktionsstrategien verbunden. Philosophische Bildung war aus deren Sicht eine Art ‚letzter Schliff‘, über den ein umfassend gebildeter, stets souverän agierender ‚Mann von Welt‘ verfügen musste. Solche Selbstoptimierungsstrategien konnten aus demokratischer Perspektive toleriert werden, solange sie nicht mit Versuchen einer öffentlichen Infragestellung oder Unterminierung der politischen Egalität der Bürger sowie der demokratischen Ordnung insgesamt einhergingen.⁶⁰ Die grundlegende Distanz der Philosophen zur praktischen Politik war somit die Voraussetzung dafür, dass ihr Lehrangebot für die Oberschicht attraktiv erscheinen konnte: hinreichend subversiv, um distinktiv zu wirken, zugleich aber im Normalfall nicht mit der Gefahr verbunden, sich schon durch den Besuch einer Philosophenschule oder die Lektüre philosophischer Schriften die politische Zukunft zu ruinieren.

Die Anziehungskraft der Philosophenschulen auf die Oberschichten der griechischsprachigen Poliswelt lag also möglicherweise darin, dass sie diesen eine Art *free space* im Sinne von Kostas Vlassopoulos' Konzept boten, also einen jener relativ offenen, unstrukturierten und damit im wahrsten Sinne ‚freien‘ Räume innerhalb der Polisöffentlichkeit, „die Bürger, Metöken, Sklaven und Frauen zusammenbrachten [...] und neue Identitätsformen“ jenseits der politischen Institutionen prägten.⁶¹ Vlassopoulos selbst hat solche ‚Freiräume‘ vor allem in den Lebens- und Kontaktbereichen der Armen, der Marginalisierten und der Nichtbürger ausgemacht; als Beispiele führt er unter anderem die Agora, die Werkstatt, die Taverne und das Privathaus an.⁶² Es scheint allerdings durchaus vorstellbar, dass auch die

⁶⁰ So auch Scholz 1998: 363–365, der allerdings das seiner Ansicht nach inkonsequente, erratische und unkoordinierte Vorgehen der demokratischen Polis und ihrer Institutionen gegen die Philosophen auf die Irrationalität, Willkür und kurzfristige Affektgetriebenheit der ‚Masse‘ und ihrer Herrschaft zurückführt.

⁶¹ Zum Konzept der *free spaces* siehe Vlassopoulos 2007 (Zitat: 38: „spaces that brought together citizens, metics, slaves and women, creating common experiences and interactions, and shaped new forms of identity“); vgl. auch Vlassopoulos 2009 und im Anschluss daran Gottesman 2014: 44–76.

⁶² Vlassopoulos 2007.

Oberschichten solche Freiräume nutzten und brauchten. Schließlich konnten auch von ihnen vertretene – oder ersehnte – Ideen und Lebensentwürfe innerhalb der hochgradig politisierten demokratischen Kultur marginalisiert werden, wenn sie mit den dort vorherrschenden Ideologien und sozialen Praktiken nicht in Einklang standen. Philosophische Diskursräume boten demgegenüber einen ‚Freiraum‘, in dem keine Rücksicht auf demokratische Praktiken und Ideologeme genommen werden musste und diese sogar offen kritisiert werden konnten.⁶³

Mit der herrschenden sozialen Ordnung war die Philosophie des 4. Jh. also durchaus kompatibel – und zwar gerade deshalb, weil sie vom politischen Feld relativ autonom war. Dazu passt auch, dass die Philosophen keineswegs ausschließlich als skurrile Sonderlinge und Außenseiter wahrgenommen wurden. Vielmehr zeigen zeitgenössische Quellen wie der Komödientext über das ‚stutzerhafte‘, arrogante und affektierte Auftreten einzelner Akademiker und Peripatetiker sowie die Anekdoten über die Begegnungen zwischen Platon und Diogenes von Sinope, dass manche Philosophen in bestimmten Kontexten durchaus als Angehörige der Oberschicht oder sogar als Verkörperung der herrschenden sozialen – jedoch nicht der politischen – Ordnung angesehen wurden.⁶⁴

Es wäre allerdings zu kurz gegriffen, Denker wie Platon oder Aristoteles primär als Oberschichtsangehörige beziehungsweise ‚Notabeln‘ zu betrachten, deren ‚intellektuelle Spezialisierung‘ lediglich eine relativ unbedeutende Facette ihres sozialen Status ausmachte, wie Éric Perrin-Saminadayar postuliert hat.⁶⁵ Vielmehr war die Zugehörigkeit zur Oberschicht die unabdingbare Voraussetzung für die Abwendung der Philosophen von politischer Macht und direktem Einfluss: Nur wer der Macht nahe genug gekommen ist, kann sich wahrhaftig und wirkungsvoll von ihr distanzieren. Die weitgehende Kompatibilität der Philosophie mit der sozialen Ordnung beruhte nicht nur auf der Zugehörigkeit der einzelnen Philosophen zur Oberschicht, sondern auch darauf, dass das philosophische Feld insgesamt hervorragend dazu geeignet war, Teil der Elitenkultur zu werden. Aufgrund des spezifischen Außenseitertums, das

⁶³ So auch Blank 2018: 104.

⁶⁴ Vgl. etwa die Quellenbelege, vor allem aus der Komödie, bei Scholz 1998: 25–27, in denen Philosophen, bes. Vertreter der Akademie und des Peripatos, als arrogante, betont vornehm gekleidete Lustwandler beschrieben werden. Zanker 1995: 79 konstatiert, dass die „auffällige Eleganz und Gepflegtheit mancher Schüler Platons“ weniger auf „ihr Selbstverständnis als Intellektuelle“ als auf ihr Streben nach „aristokratischer Distinktion“ verwiesen habe. Entsprechend konnte Platon in den Anekdoten zu seinem Aufeinandertreffen mit Diogenes von Sinope als einer der von diesem verspotteten „arbiters of social power“ und „traditional authorities“ fungieren, wie Locke 2016 (Zitate: 15 und 48) ausgeführt hat; in dieser Konfrontation verkörperte Diogenes die ‚philosophische Lebenspraxis‘ und Platon die ‚institutionalisierte Philosophie‘: Mazella 2007: 36–42. Zur spezifischen Subversivität der Kyniker beachte auch die Überlegungen von Bosman 2017.

⁶⁵ Vgl. Perrin-Saminadayar 2003: 400, wonach „la spécialité ‚intellectuelle‘ n’était qu’une des multiples facettes“ des allgemeinen Oberschichtenhabitus war, denn „[d]ans l’Athènes hellénistique, la dimension intellectuelle n’étant jamais très éloignée des autres domaines de la vie en société, les ‚intellectuels‘ arrivaient alors plus facilement à se fondre parmi les autres notables et à se voir reconnus“.

die Philosophen kultivierten, erwiesen sie sich als anschlussfähig auch für ‚angepasstere‘ Angehörige der Oberschicht, die sich ihnen nur zeitweise anschlossen.

2. Dieses Außenseitertum war vor allem auf der *Ebene der politischen Ordnung* verankert, und zwar in sehr unterschiedlichen Ausprägungen. Die philosophische Selbstinszenierung als politisch machtloser, desinteressierter oder kritischer Denker war gerade deshalb so wichtig, weil ‚das Politische‘, wie bereits betont, nicht irgendein gesellschaftlicher Teilbereich war: Es bildete die Grundlage und Voraussetzung für die in der *Gefallenenrede* des thukydideischen Perikles ideologisch untermauerte gegenseitige Toleranz der Athener im Vertrauen auf ihre gemeinsame freiheitliche, demokratische Lebensweise.⁶⁶ Thukydides’ Perikles verweist in diesem Kontext explizit darauf, dass Reichtum und Armut keine Kriterien für das öffentliche Ansehen eines Bürgers seien, sondern allein dessen individuelle Leistungen für die Polis.⁶⁷ Anders als das philosophische Feld stand das politische somit quer zur sozialen Ordnung. Die Demokratie beruhte letztlich auf der von allem Sozialen bewusst und dezidiert abstrahierenden politischen Gleichheit aller Bürger.⁶⁸ Außerhalb des politischen Feldes bestanden daher unter Umständen mehr Gemeinsamkeiten zwischen Bürgern und Nichtbürgern als zwischen den Bürgern untereinander: Demokratiekritiker setzten ärmere Bürger mit Sklaven gleich, während Reichtum, Bildung und Lebensstil einen Bürger wie Platon mit vermögenden Metöken verbanden.⁶⁹

Widersprüche dieser Art sind typisch für komplexe, in unterschiedliche autonome Felder ausdifferenzierte Gesellschaften. Auch das philosophische Feld war von den Spannungen zwischen sozialer und politischer Ebene betroffen – und profitierte von ihnen. So bot die komplexe gesellschaftliche Realität den Philosophen eine Vielzahl von Anknüpfungspunkten für ihre Selbstinszenierung als Außenseiter. Andere politische Rollen, die auf irgendeine Form der Involvierung in die unmittelbaren politischen Entscheidungsverfahren oder auch auf eine theoretisch fundierte, konstruktive Kritik an der herrschenden politischen Ordnung hinausgelaufen wären, standen ihnen hingegen nicht zur Verfügung. In der direkten Demokratie war weder Platz für ‚externe Experten‘ und Ratgeber noch für Systemkritiker.⁷⁰ Dagegen war

⁶⁶ Vgl. Thuk. 2,37,2.

⁶⁷ Vgl. Thuk. 2,37,1.

⁶⁸ Vgl. Meier 1980 : 139f.; Raaflaub 1983.

⁶⁹ So betont Whitehead 1977: 19, dass „horizontal criteria“ (Besitz, Bildung, Beruf) „were potent, and Plato has more in common with Cephalus than with many a citizen *banauosos*“, unter Bezugnahme auf Ehrenberg 1951: 162: „The unity of the *bourgeois* class must be extended to include the metics“. Zur Gleichsetzung armer Bürger mit Sklaven Raaflaub 1983: 532f.; Raaflaub 1985: 306–309; Morawetz 2000: 15–47.

⁷⁰ Zum Beitrag der Demokratiekritiker zu Athens „lively political culture“ siehe Ober 1998 (Zitat: 373), der ebd.: 48f. zwischen ‚internen‘ und ‚externen‘ Kritikern unterscheidet; dazu auch Blank 2018: 80–89. Die entgegengesetzte Maximalposition formuliert Scholz 1998: 365, demzufolge „die Philosophen keine erkennbare Funktion in der athenischen Gesellschaft erfüllten“. Eine mögliche Lösungsstrategie hat Blank 2014: 13 in Bezug

die Abwendung von der Politik im Athen des 4. Jh. nicht ohne Parallele. Für die Philosophen konnte sie auch Sicherheit bedeuten, denn auf diese Weise war von vornherein klar, dass sie nicht direkt auf die athenische Politik Einfluss nehmen würden. Politische Abstinenz und radikales Denken bedingten einander also wechselseitig.⁷¹ Für ihr exzentrisches Verhalten konnte den Philosophen Spott entgegenschlagen, auch Ablehnung, aber zu manifesten Problemen kam es eigentlich nur dann, wenn sie mit praktischen politischen Richtungen verbunden wurden – etwa weil ihnen promakedonische Kontakte und Aktivitäten unterstellt werden konnten⁷² –, mit anderen Worten: wenn die Selbstdistanzierung von der Politik scheiterte.

Es ist bezeichnend, dass gerade in diesem Zusammenhang die frühesten, durchschlagendsten und eindeutig als solche erkennbaren Einflüsse der Philosophie, genauer gesagt: der philosophischen Selbstdarstellung, auf die politische Praxis zu beobachten sind. Wie Matthias Haake dargelegt hat, war das Image „des im politischen Feld agierenden, letztlich aber an äußeren Widrigkeiten gescheiterten Philosophen“ bereits Ende des 4. Jh. so fest etabliert, dass Demetrios von Phaleron sich 306 v. Chr. nach seiner Absetzung und Flucht aus Athen zur Rechtfertigung seines politischen Scheiterns darauf bezog.⁷³ Für diese „Form der Selbstinszenierung in autobiographischen Texten mit apologetischer Tendenz“ hatte, so Haake, der Platon zugeschriebene *Siebte Brief* Pate gestanden;⁷⁴ als weiterer Genrevertreter kann Isokrates' *Antidosis*-Rede angeführt werden.

Das Beispiel des Demetrios von Phaleron macht somit deutlich, dass die Selbstdarstellung als politisch gescheiterter Philosoph schon gegen Ende des 4. Jh. als Legitimationsstrategie genutzt wurde. Das heißt aber, dass die darin ausgedrückte Haltung des Philosophen zur Politik – sowie das daraus geradezu vorprogrammierte praktische Scheitern – zu diesem Zeitpunkt bekannt und anerkannt war: Zum einen kursierte offenbar eine hinreichende Menge an Schriften, in denen der Rückzug des Denkers aus dem politischen Leben als schlicht überlebensnotwendig oder aber als Ausdruck seines ‚edlen‘ Desinteresses an Macht, Ehre und Ruhm dargestellt wurde. Verstärkt wurde diese Vorstellung noch durch die damit

auf Isokrates formuliert: Dieser habe sich als *apragmon* stilisiert, also „als Intellektueller, der sich aufgrund politischer und moralischer Dissidenz dem politischen Tagesgeschäft entzieht und sich auf die literarische und vor allem pädagogische Tätigkeit zurückzieht“; dabei habe er den Anspruch erhoben, auf diese Weise zum Wohle der Polis zu handeln, „ohne den abgelehnten politischen Verhältnissen Legitimation durch Partizipation zu verschaffen“. Generell zu den Möglichkeiten und Einschränkungen philosophischer Demokratiekritik siehe auch Blank 2018; Nebelin 2018.

⁷¹ Vgl. Azoulay 2009: 305; 317; Blank 2014: 13 (beide zu Isokrates).

⁷² Vgl. Haake 2007: 271; Haake 2009: 121; 123f.; Scholz 1998: 66; 364.

⁷³ Haake 2007: 80.

⁷⁴ Ebd.

korrespondierte Alltagserfahrung politisch abstinent lebender Philosophen inmitten der Polisöffentlichkeit. Zum anderen aber scheint Demetrios gehofft zu haben, dass sein politisches Scheitern durch den Rückgriff auf dieses Argumentationsmuster gerechtfertigt werden konnte.

Dass das besondere Verhältnis der Philosophen zur Politik irrelevant oder gänzlich uninteressant und praktisch bedeutungslos geblieben sei, kann somit nicht behauptet werden. Aber es war eben auch nicht so strukturiert, dass ein direktes Einwirken auf die Politik oder gar eine konstruktive Demokratiekritik möglich gewesen wäre. Weil nach den katastrophalen politischen Erfahrungen in der letzten Phase des Peloponnesischen Krieges, insbesondere den beiden gescheiterten oligarchischen Umsturzversuchen, politische Alternativen zur Demokratie zwar noch theoretisch denkbar, aber nicht mehr praktisch umsetzbar schienen, gab es für eine radikale Ablehnung der demokratischen Ordnung keinen legitimen Platz innerhalb des politischen Feldes.⁷⁵ Mit ihrer Entscheidung für die Theorie und gegen die politische Praxis reagierten die Philosophen also durchaus adäquat auf die politische Lage.

⁷⁵ So betont etwa Nebelin 2018: 117, dass „das erfolgreiche Funktionieren der Demokratie [...] ein theoretisches Problem für die Demokratiekritiker [war], dessen sie nicht anders als durch Verdrängung und Verleumdung Herr wurden“.

Bibliographie

Azoulay 2007 = Vincent Azoulay, *Champ intellectuel et stratégies de distinction dans la première moitié du IV^e siècle: de Socrate à Isocrate*. In: Jean-Christophe Couvenhes / Silvia Milanezi (Hgg.), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*. Tours: 171–199.

Azoulay 2009: Vincent Azoulay, *Une éloquence de combat: querelles intellectuelles et appel à la violence chez Isocrate*. In: Ders. / Patrick Boucheron (Hgg.), *Le mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l'antiquité à nos jours*. Seyssel: 303–321.

Barthel 2008 = Katarina Barthel, *Platon als politischer Verlierer: Flucht in die Theorie?* In: Marian Nebelin / Sabine Graul (Hgg.), *Verlierer der Geschichte. Von der Antike bis zur Moderne*. Berlin (= *Chemnitzer Beiträge zur Politik und Geschichte* 4): 103–134.

Blank 2014 = Thomas Blank, *Logos und Praxis. Sparta als politisches Exemplum in den Schriften des Isokrates* (= *Klio Beiträge* 23). Berlin.

Blank 2018 = Thomas Blank, *Innere Kritiker und welche Umwelt? Intellektuelle zwischen Dissidenz und Systemstabilisierung im Athen des 4. Jahrhunderts*. In: Ivan Jordović / Uwe Walter (Hgg.), *Feindbild und Vorbild. Die athenische Demokratie und ihre intellektuellen Kritiker*. Berlin (= *Historische Zeitschrift Beihefte N.F.* 74): 73–108.

Bosman 2017 = Philip Bosman, *Ancient Cynicism: For the Elites or for the Masses?* In: Richard Evans (Hg.), *Mass and Elite in the Greek and Roman Worlds. From Sparta to Late Antiquity*. Oxford: 34–48.

Bourdieu 2001 = Pierre Bourdieu, *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes* (übersetzt von Bernd Schwibs und Achim Russer). Frankfurt am Main [1992].

Brown 2009 = Eric Brown, *False Idles: The Politics of the 'Quiet Life'*. In: Ryan K. Balot (Hg.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Oxford: 485–500.

Clay 1994 = Diskin W. Clay, *The Origins of the Socratic Dialogue*. In: Paul A. Vander Waerdt (Hg.), *The Socratic Movement*. Ithaca: 23–47.

Cohen 2000 = Edward Cohen, *The Athenian Nation*. Princeton.

Collins 1998 = Randall Collins, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge (Mass.) / London.

Dougherty / Kurke 2003: Carol Dougherty / Leslie Kurke, *Introduction: The Cultures Within Greek Culture*. In: Dies. (Hgg.), *The Cultures Within Ancient Greek Culture. Contact, Conflict, Collaboration*. Cambridge: 1–19.

Ehrenberg 1951: Victor Ehrenberg, *The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy*. Oxford [1943].

Finley 1973 = Moses Finley, *Democracy Ancient and Modern*. New Brunswick.

Foucault 1971 = Michel Foucault, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France, prononcée le 2 décembre 1970*. Paris.

Gottesman 2014 = Alex Gottesman, *Politics and the Street in Democratic Athens*. Cambridge.

Haake 2007 = Matthias Haake, *Der Philosoph in der Stadt. Untersuchungen zur öffentlichen Rede über Philosophen und Philosophie in den hellenistischen Poleis*. München (= *Vestigia* 56).

Haake 2009 = Matthias Haake, *'Doing philosophy' – Soziales Kapital versus politischer Mißkredit? Zur Funktionalität und Dysfunktionalität von Philosophie für die Elite im sozialen und politischen Raum des klassischen Athen*. In: Christian Mann / Matthias Haake / Ralf von den Hoff (Hgg.), *Rollenbilder in der athenischen Demokratie. Medien, Gruppen, Räume im politischen und sozialen System*. Beiträge zu einem interdisziplinären Kolloquium in Freiburg i. Br., 24. – 25. November 2006. Wiesbaden: 113–145.

Haake 2015: Matthias Haake, *Philosophical Schools in Athenian Society from the Fourth to the First Century BC: An Overview*. In: Vincent Gabrielsen / Christian A. Thomsen (Hgg.), *Private Associations*

and the Public Sphere. Proceedings of a Symposium Held at the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 9-11 September 2010. Kopenhagen: 57–93.

Hasskamp 2005 = Dorothee Hasskamp, Oligarchische Willkür – demokratische Ordnung. Zur athenischen Verfassung im 4. Jh. v. Chr. Darmstadt.

Hurt 2015 = Peter Hurt, Trojan Slaves in Classical Athens. Ethnic Identity among Athenian Slaves. In: Claire Taylor / Kostas Vlassopoulos (Hgg.), Communities and Networks in the Ancient Greek World. Oxford: 128–154.

Jones 1999 = Nicholas F. Jones, The Associations of Classical Athens. The Response to Democracy. New York / Oxford.

Locke 2016 = Jill Locke, Democracy and the Death of Shame. Political Equality and Social Disturbance. Cambridge.

Long 1996 = Anthony A. Long, The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics. In: Robert Bracht Branham / Marie-Odile Goulet-Cazé (Hgg.), The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy. Berkeley u.a.: 28–46.

Mann 2007 = Christian Mann, Die Demagogen und das Volk. Zur politischen Kommunikation im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr. Berlin (= Klio Beiträge zur Alten Geschichte NF 13).

Mann 2008 = Christian Mann, Politische Gleichheit und gesellschaftliche Stratifikation. Die athenische Demokratie aus der Perspektive der Systemtheorie. In: Historische Zeitschrift 286: 1–35.

Mazella 2007 = David Mazella, The Making of Modern Cynicism. Charlottesville / London.

Meier 1980 = Christian Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen. Frankfurt am Main.

Montiglio 2000 = Silvia Montiglio, Wandering Philosophers in Classical Greece. In: Journal of Hellenic Studies 120: 86–105.

Morawetz 2000 = Thomas Morawetz, Der Demos als Tyrann und Banause. Aspekte antidemokratischer Polemik im Athen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. Frankfurt am Main u.a. (= Europäische Hochschulschriften 860).

Nebelin 2014 = Katarina Nebelin, Sokrates und seine Erben: Philosophenviten als aitiologische Texte. In: Christiane Reitz / Anke Walter (Hgg.), Von Ursachen sprechen. Eine aitiologische Spurensuche / Telling Origins. On the Lookout for Aitiology. Zürich u.a. (= SPUDASMATA 162): 243–270.

Nebelin 2016a = Katarina Nebelin, Philosophie und Aristokratie. Die Autonomisierung der Philosophie von den Vorsokratikern bis Platon (= Hermes Einzelschriften 109). Stuttgart.

Nebelin 2016b = Katarina Nebelin, Vielfalt ohne Gleichheit? Das Problem der politischen und sozialen Vielfalt bei Aristoteles. In: Claudia Tiersch (Hg.), Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert. Zwischen Modernisierung und Tradition. Stuttgart: 293–333.

Nebelin 2018 = Marian Nebelin, Demokratisches Entscheiden und antidemokratische Ideologie im klassischen Athen. In: Ivan Jordović / Uwe Walter (Hgg.), Feindbild und Vorbild. Die athenische Demokratie und ihre intellektuellen Kritiker. Berlin (= Historische Zeitschrift Beihefte N.F. 74): 109–152.

Nightingale 2009 = Andrea W. Nightingale, Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy. Cambridge [1995].

Niku 2007 = Maria Niku, The Official Status of the Foreign Residents in Athens, 322–120 B.C. Helsinki (= Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens 12).

Ober 1989 = Josiah Ober, Mass and Elite in Democratic Athens. Princeton.

Ober 1998 = Josiah Ober, Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule. Princeton.

- Ober 2003 = Josiah Ober, Postscript. Culture, Thin Coherence, and the Persistence of Politics. In: Carol Dougherty / Leslie Kurke (Hgg.), *The Cultures Within Ancient Greek Culture. Contact, Conflict, Collaboration*. Cambridge: 237–255.
- Ostwald / Lynch 1994: Martin Ostwald / John P. Lynch, *The Growth of Schools and the Advance of Knowledge*. In: D. M. Lewis u.a. (Hgg.), *The Cambridge Ancient History* (2nd edition), Vol. VI: *The Fourth Century B.C.* Cambridge: 592–633.
- Raaflaub 1983 = Kurt A. Raaflaub, *Democracy, Oligarchy, and the Concept of the ‚Free Citizen‘ in Late Fifth-Century Athens*. In: *Political Theory* 11: 517–544.
- Raaflaub 1985 = Kurt A. Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffs der Griechen*. München.
- Schiappa 1999 = Edward Schiappa, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven / London.
- Schiappa 2004 = Edward Schiappa, *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia, 2. Aufl. [2003].
- Scholz 1998 = Peter Scholz, *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr.* Stuttgart (= *Frankfurter Althistorische Beiträge* 2).
- Sonnabend 1996 = Holger Sonnabend, *Die Freundschaften zwischen den Gelehrten und die zwischenstaatliche Politik im klassischen und hellenistischen Griechenland*. Hildesheim u.a.
- Taylor / Vlassopoulos 2015 = Claire Taylor / Kostas Vlassopoulos, *Introduction: An Agenda for the Study of Greek History*. In: Dies. (Hgg.), *Communities and Networks in the Ancient Greek World*. Oxford: 1–31.
- Tell 2011 = Håkan Tell, *Itinerant Sophoi*. In: Ders., *Plato’s Counterfeit Sophists*. Cambridge (Mass.) / London: 93–112.
- Trampedach 1994 = Kai Trampedach, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*. Stuttgart (= *Hermes Einzelschriften* 66).
- Vatai 1984 = Frank Leslie Vatai, *Intellectuals in Politics in the Greek World*. London u.a.
- Vegetti 2004 = Mario Vegetti, *Filosofia e politica: le avventure dell’ Accademia*. In: Francisco Leonardo Lisi (Hg.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy. Papers of the 3rd Meeting of the Collegium Politicum, Madrid*. Sankt Augustin (= *Studies in Ancient Philosophy* 5): 69–81.
- Vlassopoulos 2007 = Kostas Vlassopoulos, *Free Spaces: Identity, Experience and Democracy in Classical Athens*. In: *Classical Quarterly* 57: 33–52.
- Vlassopoulos 2009= Kostas Vlassopoulos, *Slavery, Freedom and Citizenship in Classical Athens: Beyond a Legalistic Approach*. In: *European Review of History* 16: 347–363.
- Wareh 2012 = Tarik Wareh, *The Theory and Practice of Life: Isocrates & the Philosophers*. Cambridge / London (= *Hellenic Studies* 54).
- Waterfield 2004 = Robin Waterfield: *Xenophon’s Socratic Mission*. In: Christopher Tuplin (Hg.), *Xenophon and his World. Papers from a Conference Held in Liverpool in July 1999* (= *Historia Einzelschriften* 172). Stuttgart 2004: 79–113.
- Watts 2007 = Edward Watts, *Creating the Academy: Historical Discourse and the Shape of Community in the Old Academy*. In: *Journal of Hellenic Studies* 127: 106–122
- Whitehead 1977 = David Whitehead, *The Ideology of the Athenian Metic*. Cambridge.
- Wijma 2014 = Sara M. Wijma, *Embracing the Immigrant. The Participation of Metics in Athenian Polis Religion (5th–4th Century BC)*. Stuttgart (= *Historia Einzelschriften* 233).
- Zanker 1995= Paul Zanker, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*. München.