

DIE POLITISCHE THEORIE DES PROTAGORAS

Es fehlt nicht an Versuchen, die politische Theorie des Protagoras aus den beiden einzigen bedeutenden Zeugnissen, die wir haben, den platonischen Dialogen *Protagoras* und *Theaetetus*, herauszupräparieren.¹ Da mich jedoch keine der Lösungen, die ich kenne, völlig befriedigt hat, habe ich versucht, eine eigene Lösung zu finden. Das Ergebnis meiner Überlegungen möchte ich im folgenden stichwortartig vortragen.

Ich gehe aus von der großen Rede, die Platon Protagoras in dem nach ihm benannten Dialog halten läßt (320c–328d). Am Ende dieser Rede faßt Protagoras das Ergebnis seiner Ausführungen mit folgenden Worten zusammen: „So habe ich dir, Sokrates, also durch einen Logos und einen Mythos bewiesen, (1) daß die *arete* lehrbar ist und daß die Athener sie dafür halten und (2) daß es durchaus nicht verwunderlich ist, wenn Söhne von tüchtigen Vätern schlecht und Söhne von schlechten Vätern gut geraten. Auch die Söhne des Polykleitos (sc. des berühmten Bildhauers), die Altersgenossen des Paralos und des Xanthippos (sc. der beiden anwesenden Periklessöhne), sind ja gar nichts im Vergleich zu ihrem Vater, und so ist es auch mit den Söhnen anderer Meister“² (328c3–8). In diesem Schlußsatz und im Schlußteil der Rede insgesamt stellt Protagoras die *politike arete* bzw. die *arete* überhaupt auf der einen Seite und die *demiourgikai technai* bzw. *aretai* auf der anderen auf eine Stufe. In beiden Fällen unterscheidet er eine *physis*- und eine *didaskalia*-Komponente, wobei er die *physis*-Komponente hier wie dort als ausschlaggebend für besondere Leistungen hinstellt. Der einzige bedeutende Unterschied ist der, daß die *demiourgikai aretai* jeder bis zu einem gewissen Grad erlernen kann, die *politike arete* dagegen jeder bis zu einem gewissen Grad erlernen muß. Bedenkt man nun, wie nachdrücklich Protagoras im ersten Teil seiner Rede die fundamentale Verschiedenheit der *politike arete* von den *demiourgikai aretai* herausgestellt hatte, dann stellt sich die Frage: Kann Protagoras darin, d. h. in dem Unterschied zwischen *lernen können* und *lernen müssen*, tatsächlich den einzigen Unterschied gesehen haben? Und eine andere Frage stellt sich: Beim Bildhauer und beim Flötenvir-

¹ Einen umfassenden Überblick über die Literatur bis zum Jahre 1975 gibt C. J. Classen in dem von ihm in der Reihe „Wege der Forschung“ herausgegebenen Band „Sophistik“, Darmstadt 1976, S. 698–707, vgl. auch S. 648–654 und 662–667. Wichtigste seither erschienene Arbeiten: Dietz, K.-M., Protagoras von Abdera. Untersuchungen zu seinem Denken, Bonn 1976 (= Diss. Heidelberg 1975); Taylor, C. C. W., Plato. Protagoras, transl. with notes, Oxford 1976, bes. S. 76–103. Maguire, J. P., Protagoras ... or Plato. II. The Protagoras, Phronesis 22, 1977, 103–122.

² Bei der deutschen Wiedergabe von Zitaten aus dem *Protagoras* habe ich dankbar die Übersetzung von R. Rufener benutzt (Platon. Frühdialoge, Zürich–Stuttgart 1960).

tuosen, von dem Protagoras kurz zuvor gesprochen hatte (327a4–c4) – also in dem Bereich, den wir heute den musischen nennen –, scheint die Annahme, daß Spitzenleistungen eine besondere Begabung voraussetzen, auch uns ohne weiteres einleuchtend. Wie aber steht es in dieser Hinsicht mit den handwerklichen *technai*, die Protagoras erwähnt hatte, wie z. B. den Fähigkeiten, Schiffe zu bauen oder Schuhe anzufertigen? Welche Rolle spielen hier die *physis*- und die *didaskalia*-Komponente? Und schließlich – worauf es in diesem Zusammenhang ja ankommt –: Worin besteht die besondere Begabung, der ein hervorragender Politiker wie z. B. Perikles (vgl. 319e1–3) seine Sonderstellung verdankt? Gibt es eine besondere „politische“ Begabung? Und wenn ja: Worin besteht sie? Ferner: Worin besteht die besondere Befähigung, die es Protagoras erlaubt, sich selbst als besonders guten Lehrer der *politike arete* zu bezeichnen (328a8–b3), und in welchem Verhältnis stehen hier die *physis*- und die *didaskalia*-Komponente zueinander?

Mit all dem zusammen hängt jener andere Punkt, den Protagoras zuvor ausgiebig behandelt hatte: Dort (s. bes. 322d5–323a4) hatte er es für durchaus vernünftig erklärt, wenn die Athener bei der Beratung spezieller Sachfragen (z. B. wie ein Haus oder ein Schiff am besten gebaut wird) nur die Experten zu Wort kommen ließen, bei der Beratung politischer Fragen dagegen ohne Unterschied jeden. Wenn man jetzt erfährt, daß es auch in diesem Bereich Experten gibt, die das Metier besser beherrschen als die anderen, liegt dann nicht die Frage nahe, warum man denn nicht hier genauso verfahren soll? Warum man also nicht auch hier allein die Experten zu Wort kommen lassen und sich ihrem überlegenen Wissen und Können anvertrauen soll?

Gehen wir von diesem letzten Punkt aus. Daß am politischen Entscheidungsprozeß zu Recht alle Anteil haben, wird als Konsequenz aus dem Mythos abgeleitet, den Protagoras zu Beginn seiner Rede erzählt hatte. Was besagt dieser Mythos, wenn man ihn seines mythischen Gewandes entkleidet und zugleich berücksichtigt, was an kulturgeschichtlichen Spekulationen aus der damaligen Zeit sonst noch bekannt ist? Ich meine, folgendes: Um überleben zu können, mußten die Menschen von dem, was sie von den Tieren unterscheidet, von ihrem Logos, in zweierlei Weise Gebrauch zu machen lernen: Mit Hilfe des Logos mußten sie sich 1. die handwerklichen *technai* aneignen (im Mythos die Gabe des Prometheus) und 2. die *politike technē* ausbilden (im Mythos die durch Hermes überbrachte Gabe des Zeus). Diese beiden Prozesse hat man sich, so meine ich, als gleichzeitig vorzustellen. Als aufeinander folgende Prozesse stellt sie Protagoras im Mythos nur deshalb dar, um die Sonderstellung der *politike technē* hervorzuheben. Zeus ließ – so heißt es im Mythos bezüglich desjenigen der beiden Prozesse, auf den es Protagoras ankommt – den Menschen durch Hermes *aidos* und *dike* bringen, und zwar allen Menschen, damit sie in den *poleis* Ordnung stifteten und als einigendes Band der Freundschaft fungierten (322c1–3). *Aidos* und *dike*: Das ist, wie man zu Recht immer wieder angemerkt hat, in poetischer Form in Anlehnung an eine berühmte Partie in Hesiods

Erga formuliert (190 ff.). Der Sache nach gemeint ist offenbar dies, daß einerseits Regeln für das Zusammenleben, für alle verbindliche soziale Organisationsformen ausgebildet wurden und daß andererseits die Einsicht in deren Notwendigkeit und die Bereitschaft erworben wurde – natürlich auch dies von allen –, sich diesen Regeln zu fügen, auch dort, wo dies den eigenen spontanen Wünschen zuwider läuft. Dies letztere – der Erwerb der Bereitschaft, sich in die soziale Ordnung zu fügen – wiederholt sich im übrigen seither in jedem einzelnen Leben, denn: Was bedeutet der von Protagoras 325c5–326e5 eingehend beschriebene Erziehungsprozeß anderes als eben dies?

Wie hat sich Protagoras nun aber den Erwerb der *politike technē*, von dem er im Mythos in verklausulierter Form spricht, konkret vorgestellt? In seiner Rede und in dem nach ihm benannten Dialog insgesamt finden sich darüber keinerlei Aussagen, wohl aber, wenn auch nur indirekt, in der Verteidigungsrede, die Platon dem Protagoras im *Theaetet* in den Mund legt. In konsequenter Anwendung der *anthroposmetron*-Theorie auf die Gemeinschaft stellt Protagoras dort die Behauptung auf: „Was einer jeden *polis* gerecht und schön erscheint, das ist es auch für sie, solange sie es dafür hält“ (167c4–5). Man hat aus dieser Bemerkung mit Recht gefolgert, daß Protagoras die Entstehung von Recht und Gesetz auf Vereinbarung zurückgeführt, also im Sinne eines Gesellschaftsvertrages verstanden haben muß. Auf den „entmythologisierten“ Mythos des *Protagoras* bezogen bedeutet dies: Solange für jeden einzelnen allein das gerecht war, was ihm als solches erschien, und er sich mit-hin berechtigt fühlte, demgemäß zu handeln, waren ständige Überschneidungen des Rechtes des einen mit dem des anderen und damit ständige Übergriffe und Gewalt-tätigkeiten die notwendige Folge. Dies wiederum führte dazu, daß alle Versuche, eine dauerhafte Gemeinschaft zu bilden, zum Scheitern verurteilt waren und daher jeder einzelne immer wieder von neuem zum Opfer der wilden Tiere wurde. Um das nackte Überleben zu sichern, sahen sich die Menschen also gezwungen, sich der Hilfe anderer zu versichern. Dies jedoch erwies sich als unmöglich, wofern man sich nicht darauf einigte, bestimmte „Spielregeln“ 1. festzusetzen und 2. einzuhalten. Um seines eigenen Nutzens willen mußte also jeder einzelne daran interessiert sein, daß eben dies geschah. Daß der Nutzen im übrigen nicht nur damals der maßgebliche Gesichtspunkt war, der die Menschen veranlaßte, sich auf allgemein verbindliche „Spielregeln“ zu einigen, sondern daß er dies grundsätzlich ist, läßt Platon Protagoras später andeuten, wenn er ihn 327b1–3 nebenher darauf hinweisen läßt, daß jeder jeden deshalb so bereitwillig darüber unterrichtete, was gerecht und gesetzmäßig sei, weil jeder wisse, daß alle, also auch er selbst, davon profitierten, wenn alle im Besitz von *dikaïosynē* und *aretē* seien.

In der großen Rede des Protagoras ist nun freilich immer nur davon die Rede, daß es „Spielregeln“ geben muß und daß sie von allen, soweit möglich, eingehalten werden müssen, weil andernfalls jede Gemeinschaft alsbald wieder zerfalle (s. bes. 323a3. 323c1–2. 324e1. 327a1). Inhaltlich wird über sie nichts ausgesagt. Anhalts-

punkte kann jedoch auch hier wieder die Verteidigungsrede des Protagoras aus dem *Theaetetus* geben.

Ebenso wie im Dialog *Protagoras* hat sich Protagoras auch im *Theaetetus* gegen einen Einwand zu behaupten, der ihn, wenn er zuträfe, seiner beruflichen Daseinsberechtigung beraubte. Wenn – so der Einwand im *Theaetetus* – jeder einzelne Mensch, wie Protagoras behauptet, das Maß aller Dinge ist, mithin für jeden das, was ihm erscheint, so, wie es ihm erscheint, auch ist und daher die Vorstellungen aller, so sehr sie sich auch voneinander unterscheiden mögen, den gleichen Anspruch darauf haben, wahr zu sein, dann bleibt unverständlich, mit welchem Recht ein Mann wie Protagoras von sich behaupten kann, weiser, denn das heißt: in höherem Maße im Besitze der Wahrheit zu sein als die anderen und deshalb als Lehrer auftreten zu dürfen. Protagoras bestreitet indessen, daß hier ein Widerspruch vorliege (166d1–167d4): Man müsse den Begriff des „Weisen“ nur richtig auffassen. Als Weisen bezeichne er nämlich nicht etwa den, dessen Vorstellungen wahrer seien als die der anderen – täte er dies, wäre der Einwand in der Tat berechtigt; gemeint sei vielmehr derjenige, der die Fähigkeit besitze, anderen, die aufgrund einer schlechten Verfassung ihrer Seele schlechte Vorstellungen hätten, dazu zu bringen, aufgrund einer guten Verfassung ihrer Seele gute Vorstellungen zu haben. Auf den pädagogisch-politischen Bereich angewandt bedeutet dies (167c2–8): „Die weisen und guten Redner“ – und das heißt doch wohl: die tüchtigen Politiker – „bewirken, daß den *polis* Gutes anstelle von Schlechtem gerecht zu sein scheint. Denn“ – der vorher (s. S. 111) schon einmal zitierte Satz – „was einer jeden *polis* gerecht und schön zu sein scheint, das ist es auch für sie, solange sie es dafür hält. Aber der Weise bewirkt von Fall zu Fall, daß ihr anstelle von Schlechtem Gutes erscheint und ist. Und aus dem gleichen Grund ist auch der Sophist weise, weil er nämlich in der Lage ist, seine Zöglinge in derselben Weise anzuleiten“ (d. h. dazu zu bringen, gute statt schlechter Vorstellungen zu haben).

Der Gegensatz von gut und schlecht, mit dem hier operiert wird, ist im Griechischen zunächst mit den Wörtern *agathos-kakos*, dann und vor allem mit den Wörtern *chrēstos-ponēros* ausgedrückt. Was ist konkret damit gemeint? Ich glaube, daß diejenigen das Gemeinte richtig interpretieren, die annehmen, daß damit der Gegensatz von nützlich, vorteilhaft einerseits und schädlich, nachteilig andererseits gemeint ist. Bezogen auf den „weisen und guten Redner“ und den Sophisten bedeutet dies, daß beide die Fähigkeit besitzen, in der Weise auf andere einzuwirken – der Sophist auf einzelne, der Redner auf die *polis* insgesamt –, daß diese Vorstellungen, deren Anwendung auf die Praxis zu Nachteilen führen würde, durch solche ersetzen, deren Anwendung auf die Praxis für sie Nutzen und Vorteile bringt. In diesem Sinne wird das von Protagoras Gemeinte wenig später (172a1–b6) denn auch ausdrücklich interpretiert, wenn rekapitulierend festgestellt wird: Bezüglich dessen, was schön und häßlich, gerecht und ungerecht, fromm und unfrohm sei, sei kein Bürger weiser als der andere und keine *polis* weiser als die andere; wenn aber darüber zu be-

finden sei, was mehr und was weniger Nutzen bringe, dann gebe es erhebliche Unterschiede zwischen den einzelnen Ratgebern und den einzelnen *poleis*. Angemerkt sei dazu noch zweierlei, nämlich 1. daß die hier getroffene Unterscheidung natürlich nicht nur für den moralischen Bereich gilt, auf den allein sie im *Theaetet* angewandt wird, sondern für alle Bereiche menschliche Handelns und 2. daß der höher bewertete Gesichtspunkt natürlich der des Nutzens ist, denn die Sonderstellung des „Weisen“ basiert allein auf der als selbstverständlich vorausgesetzten Annahme, daß jeder einzelne und jede *polis* bestrebt ist, stets das für sie Nützlichste zu tun, womit der Nutzen auch hier wieder – ebenso wie in der Protagorasrede (vgl. S. 111) – als maßgebliche Triebkraft allen menschlichen Handelns erscheint.

Kehren wir von hier zum Dialog *Protagoras* zurück, so scheint mir keiner langen Begründung zu bedürfen, daß das, was im *Theaetet* über die Fähigkeiten des Sophisten gesagt wird, dem entspricht, was Protagoras dort als seinen Unterrichtsgegenstand bezeichnet: „praktische Klugheit (*eubulia*) sowohl in den privaten Angelegenheiten, wie man sein Haus möglichst gut verwaltet, als auch im öffentlichen Leben, wie man aufs beste befähigt wird, in den Angelegenheiten der Stadt mitzuhandeln und mitzureden“, und was Sokrates gleich darauf mit Zustimmung des Protagoras unter dem Begriff *politike technē* zusammenfaßt (318e4–319a7). In welchem Verhältnis steht aber der „weise und gute Redner“, d. h. der tüchtige Politiker der Verteidigungsrede des *Theaetet* zu dem herausragenden Politiker vom Typ des Perikles, von dem im *Protagoras* die Rede ist?

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir zunächst einmal klären, worin denn eigentlich die besonderen Fähigkeiten dieses herausragenden Politikers bestehen. Hier nun gewinnt jene seit längerem bekannte Tatsache Bedeutung, daß der Begriff *politike aretē* in der Protagorasrede offenkundig in zweierlei Weise gebraucht wird. Zunächst und zumeist ist damit so viel wie soziales Verhalten gemeint. Dies ist indessen sicher nicht das, was in bezug auf Männer wie Perikles darunter zu verstehen ist. Es ist sicher nicht gemeint, daß die Söhne des Perikles (328c7, vgl. S. 109) hinsichtlich ihres sozialen Verhaltens hinter ihrem Vater zurückstehen bzw. umgekehrt dieser sich durch ein Mehr an sozialem Verhalten vor ihnen auszeichnet. Gemeint sein muß vielmehr, daß Perikles „bezüglich der Dinge, die die Verwaltung der Stadt betreffen“ (*peri tōn tēs poleōs dioikēseōs*, 319c8–d1), ein besserer Ratgeber ist. Dies zugestanden, hindert uns nichts, auch den herausragenden Politiker der Protagorasrede mit dem „weisen und guten Redner“ = Politiker des *Theaetet* gleichzusetzen und in ihm ebenso wie in jenem denjenigen zu sehen, der die Fähigkeit besitzt, solchermaßen auf seine Bürger einzuwirken, daß sie Vorstellungen, die sich, verwirklicht, nachteilig für sie auswirken würden, durch solche ersetzen, bei denen das Gegenteil der Fall ist. So – d. h. vom *Theaetet* her – gesehen unterscheiden sich dann der Sophist vom Typ des Protagoras und der herausragende Politiker vom Typ des Perikles tatsächlich, wie im *Theaetet* angedeutet, nur dadurch, daß der eine auf einzelne, der andere dagegen auf das Ganze der *polis* in der

beschriebenen Weise einwirkt. Unter die Rubrik des herausragenden Politikers hat man im übrigen gewiß auch die „guten alten Gesetzgeber“ zu rechnen, von denen Protagoras an einer Stelle seiner Rede spricht (326d6), wobei sich – nebenbei bemerkt – in der Person des Protagoras selbst insofern eine bemerkenswerte Verbindung zwischen Sophist und Politiker ergibt, als dieser bekanntlich damit betraut wurde, im Jahre 444/3 die Gesetze der neugegründeten Stadt Thurioi zu verfassen.

Die Frage, worin die besonderen Fähigkeiten des herausragenden Politikers einerseits und des Sophisten vom Typ des Protagoras andererseits denn nun eigentlich bestehen, ist damit freilich nur in einer ganz bestimmten Hinsicht beantwortet, nämlich im Hinblick darauf, was durch sie bewirkt wird. Worin aber bestehen die Fähigkeiten als solche? Da wir darüber weder im *Theaetet* noch im *Protagoras* etwas erfahren, sind wir auf Vermutungen angewiesen, können diese allerdings, wie ich meine, mit einiger Zuversicht anstellen. Einen Hinweis gibt jene schon zitierte Beschreibung, die Protagoras in dem nach ihm benannten Dialog von seinem Unterrichtsgegenstand gibt: „praktische Klugheit sowohl in den privaten Dingen, wie man sein Haus am besten verwaltet, als auch im öffentlichen Leben, wie man aufs beste befähigt wird, in den Angelegenheiten der Stadt mitzuhandeln und mitzureden“ (318e5–319a2, vgl. S. 113). Auf den Bereich der Politik bezogen, auf den es uns hier allein ankommt, ist danach offenbar an Fähigkeiten wie die folgenden zu denken: Kenntnisse im Bereich der politischen Verhältnisse der Gegenwart und der Vergangenheit, daraus resultierend Einblick in politische Zusammenhänge und vor allem die Fähigkeit, Folgen etwaiger Aktivitäten richtig abzuschätzen, ferner natürlich die Fähigkeit, seine Mitbürger von dem, was man als das Beste = Nützlichste erkannt hat, zu überzeugen, so daß es auch ihnen als das Beste erscheint, also Überzeugungskraft und das heißt: rhetorische Fähigkeiten, schließlich für den aktiven Politiker sicher auch so etwas wie Entschluß- und Tatkraft. Sind wir berechtigt anzunehmen, daß der historische Protagoras in diesem Zusammenhang, wie es der platonische Protagoras in seiner großen Rede tut, dem Faktor Begabung ausschlaggebende Bedeutung beimaß? Ich denke, daß wir diese Frage mit gutem Grund bejahen dürfen, und stütze mich dabei vor allem darauf, daß der *Anonymus Iamblichi*, der Protagoras bekanntlich in mancher Hinsicht nahe steht, die Auffassung vertritt (Vorsokr. 89, 1, 1–3 p. 400), daß, wo immer man Höchstleistungen erzielen wolle, ob in der Weisheit, der Tapferkeit, der Redegewandtheit oder der *arete* insgesamt oder einem ihrer Teile, eine entsprechende Begabung die unentbehrliche Voraussetzung sei.

Es bleibt das Problem: Wieso kann es Protagoras für durchaus vernünftig und plausibel (*eikotōs*, 323a2. c3. 324c5) erklären, daß bei der Beratung politischer Fragen alle das gleiche Recht haben, gehört zu werden, obwohl es doch auch in diesem Bereich Experten gibt, die das Metier besser beherrschen als die anderen? Um überleben zu können, bedarf jeder einzelne Mensch anderer, also einer Gemeinschaft. Eine Gemeinschaft kann aber nicht bestehen ohne ein von allen respektiertes Regel-

system. Dieses Regelsystem gab und gibt sich die Gemeinschaft – und ändert es gegebenenfalls – durch Vereinbarung. Der Gesichtspunkt der Gemeinsamkeit ist dabei von entscheidender Bedeutung, denn aus ihm ergibt sich die Verbindlichkeit des so entstandenen Regelsystems für alle: Nur als Kollektivmeinung, an deren Zustandekommen alle beteiligt waren, kann es für alle verbindlich sein. Dies gilt gleichermaßen für die früheste Festsetzung eines Regelsystems, von der im Mythos des *Protagoras* die Rede ist, wie für alle danach vorgenommenen Änderungen und Neufestsetzungen. Umgekehrt bedeutet dies: Sobald ein Mitglied der Gemeinschaft von der Bildung der Kollektivmeinung ausgeschlossen wird, kann diese und damit das Regelsystem für es nicht verbindlich sein. Oberstes Gebot bei der Meinungsbildung und Beschlußfassung über Angelegenheiten, die die Gemeinschaft insgesamt betreffen, muß also die Gemeinsamkeit sein; das aber heißt: daß in allen Fällen jeder einzelne das Recht haben muß, sich zu Wort melden zu dürfen und gehört zu werden. Zugespitzt könnte man sagen: Besser eine gemeinsame Entscheidung, die sich später als nachteilig erweist, als eine Entscheidung, die sich zwar als vorteilhaft für die *polis* erweist, aber nicht auf gemeinsamem Einvernehmen beruht und daher eine mögliche Quelle der Zwietracht und des Zerfalls der Gemeinschaft darstellt. Und hier muß ich nun noch einmal auf den Sophisten vom Typ des Protagoras und den herausragenden Politiker vom Typ des Perikles zurückkommen, denn hier wird ihre Funktion im Ganzen erst richtig klar: Durch ihr Wirken wird verhindert, was angesichts der Unfähigkeit der weitaus meisten, die künftigen Auswirkungen politischer Entscheidungen auch nur einigermaßen zuverlässig vorausszusehen (vgl. dazu *Prot.* 317a4–6. 353a7–8), unausweichlich wäre, daß die *polis* in einem Umfang, der für sie zum Verhängnis werden könnte, zwar gemeinsame, aber für sie nachteilige Entscheidungen trifft. Der tüchtige Politiker – und als Lehrer des künftigen Politikers auch der Sophist – muß seine besonderen Fähigkeiten zum Nutzen der Allgemeinheit in den Entscheidungsprozeß einbringen, indem er versucht, die anderen von dem für sie Vorteilhafteren zu überzeugen. Bei der Beschlußfassung freilich ist dann seine Stimme wieder eine wie jede andere.

In dieser Weise lassen sich, wie ich meine, die Argumentationslücken und Unstimmigkeiten in der großen Rede des Protagoras in dem nach ihm benannten Dialog mit Hilfe des *Theaetetus* ausgleichen. Das bedeutet zunächst nicht mehr als die immerhin schon bemerkenswerte Tatsache, daß hinter dem, was Platon Protagoras in den beiden Dialogen zum Zwecke der Selbstverteidigung sagen läßt, dieselbe Theorie zu stehen scheint. Wenn dem aber so ist, liegt es dann nicht nahe, in ihr, die Theorie des historischen Protagoras zu sehen?