

Doxa und *Arete* in der Pädagogik des Isokrates

Klaus Held
Universität-Gesamthochschule Wuppertal

Isócrates fue el principal rival de Platón como fundador de escuela. En la primera parte se esboza el significado eminente de Isócrates para el "humanismo" europeo. La segunda parte esclarece los conceptos de gran alcance, con los cuales Isócrates, sobre todo en su escrito programático *Contra los sofistas*, funda su lección de retórica. En la tercera parte se explica por qué Isócrates, a diferencia de Platón, coloca la δόξα sobre la ἐπιστήμη y qué significa ello desde un punto de vista metodológico. A partir de estos presupuestos, la cuarta parte deriva consecuencias para la comprensión de la ἀρετή en el concepto de educación de Isócrates y muestra cómo ya allí se prepara la ética de Aristóteles.

"*Doxa* and *Arete* in Isocrates' Pedagogy". Isocrates was Plato's main rival as school founder. The first part outlines the primordial significance of Isocrates for European "humanism." The second part explains the wide-ranged concepts wherewith Isocrates grounds his rhetoric lesson, specially in his programmatic writing, *Against Sophists*. In the third part is explicated why Isocrates, unlike Plato, places δόξα above ἐπιστήμη and what that means methodologically. From these premisses the fourth part draws consequences for the understanding of ἀρετή in Isocrates' idea of education, and shows how it prepares Aristotle's ethics.

I

Eine philosophische Zeitschrift, die den Namen „Areté“ trägt, steht damit in der Tradition des „Humanismus“, wenn man darunter die auf die griechische Paideia zurückbezogene Bemühung der von Europa ausgegangenen Kultur um die Hinführung des sprachfähigen Wesens „Mensch“ zu seinem vollen Menschsein versteht. Deshalb mag es zum Jubiläum der Zeitschrift passen, die Frage nach der Bedeutung der ἀρετή in der Sprachbildung des Isokrates¹ (436/35 - 336 v.Chr.) zu stellen, des ersten Wegbereiters jener Tradition. Seine Schriften haben in der Philosophie bisher noch zu wenig Beachtung gefunden, und seine Schule, die im ersten Drittel des 4. vorchristlichen Jahrhunderts ihre Tätigkeit aufnahm, dürfte die stärkste Konkurrentin der Akademie gewesen sein, die Platon zur gleichen Zeit gründete². Mit diesen Schulen begann die Institutionalisierung des europäischen Bildungswesens, das seine Gestalt im wesentlichen durch die Auseinandersetzung zwischen pädagogischen Konzepten erhielt, deren Grundlinien Isokrates und Platon entworfen hatten.

Den Schulgründungen des 4. Jahrhunderts ging die durch Unterricht vermittelte Erziehung —die παιδεία— der Sophisten des 5. Jahrhunderts voraus, die ihren Unterricht noch als Wanderlehrer erteilten. Schon davor hatte es eine Paideia für die Erziehung der aristokratischen Jugend gegeben, von der wir uns durch die damalige Dichtung ein Bild machen können. Aber durch den Übergang der griechischen

¹ Über Leben und Werk des Isokrates informiert der einschlägige Artikel von K. Münscher in Pauly-Wissowas *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 1. Reihe, Bd. IX, 2, Stuttgart 1916, Sp. 2146-2227. Wichtigere neuere Aufsätze zu Isokrates sind von F. Seck zusammengestellt in dem Sammelband: *Isokrates*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

² Isokrates spielt in seinen Schriften gelegentlich indirekt auf Platon an, aber er erwähnt ihn nirgendwo namentlich, und Platons zweideutiges Lob für den jungen Isokrates am Schluß des *Phaidros* (278e - 279a) ist schwer einzuschätzen. Eine detaillierte philologische Untersuchung zum Verhältnis der beiden Schulgründer enthält die Monographie von Eucken, Ch.: *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlin: de Gruyter, 1983.

Polis zur Demokratie bekam die Paideia ein neuartiges Gepräge³. Die Demokratie beruht seit ihrer Entstehung bei den Griechen auf der rechtlichen Gleichstellung der Bürger, die es ihnen verbietet, die eigenen Vorstellungen für das öffentliche Zusammenleben mit Hilfe von Gewalt durchzusetzen; als legitimer Weg zur politischen Macht ist nur die sprachliche Einwirkung auf andere zugelassen. Deshalb setzt die Demokratie prinzipiell die Bereitschaft voraus, die eigene politische Meinung ausschließlich durch Worte —λόγοι— zur Geltung zu bringen. So kommt für den Bürger, der bereit ist, für die Polis Verantwortung zu übernehmen, den Politiker, alles darauf an, in der Öffentlichkeit gut reden zu können, —„gut“, das heißt erfolgreich auf dem Weg zur Macht. Ursprünglich bezeichneten die Griechen den Politiker darum als den Redner, ῥήτωρ.

Mit der Demokratisierung der Polis wuchs der Paideia die Aufgabe zu, den jungen Männern die Eignung für die politische Betätigung zu vermitteln. Deshalb mußte die Schulung der Redefähigkeit zu ihrer Hauptaufgabe werden. Seit Platon hat sich für die Kunst, öffentlich überzeugungskräftig zu reden, die Bezeichnung „Rhetorik“ durchgesetzt. Da sich aufgrund des Gleichheitsprinzips jeder Bürger einer griechischen Polis politisch betätigen durfte, wurde der Rhetorikunterricht zu einem fundamentalen Bedürfnis des demokratischen Zeitalters, das die ersten berufsmäßigen Lehrer Europas, die Sophisten —σοφιστής heißt eigentlich nichts anderes als „Lehrer“— mit ihrem Unterricht zu befriedigen suchten.

Zutiefst enttäuscht vom Niedergang der Polisdemokratie seiner Zeit, in der sein verehrter Lehrer Sokrates einem Justizmord zum Opfer fallen konnte, verwirft Platon die sophistischen Vorstellungen von Paideia. Er stellt der korrupten Polis in seinem Hauptwerk, der *Politeia*, den Entwurf einer vollkommenen, aber nur als „Utopie“ denkbaren Polis-Ordnung entgegen, in der uneingeschränkt Gerechtigkeit herrschen würde. Hier sollen die Philosophen die Herrscher

³ Die klassische Darstellung der ganzen Entwicklung der griechischen Paideia enthält das Monumentalwerk von Werner Jaeger: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 2. ungekürzter Nachdruck in einem Band, Berlin: de Gruyter, 1989, darin zu Isokrates Bd. 3, S. 199-226. Zur Paideia des Isokrates vgl. außerdem Marrou, H.-I.: *Geschichte der Erziehung im Klassischen Altertum*, hrsg. v. R. Harder, Freiburg/München: Alber, 1957, S. 121-140.

bzw. die Herrscher Philosophen sein. Da das Gedeihen der Idealpolis vom gerechten Regiment der Philosophenkönige abhängt, entwickelt Platon ein Konzept für die unterrichtliche Erziehung des Standes, aus dem die Philosophenkönige hervorgehen sollen. Dieses Konzept von Paideia steht hinter seiner Gründung der Akademie. Isokrates hingegen knüpft in seinem Schulprogramm an die Vorstellungen der alten Sophisten an. In ihrer Nachfolge versteht er sich als einen Lehrer in der Kunst der πολιτικοὶ λόγοι, d.h. der Reden vor der Öffentlichkeit der Polis über die den Bürgern gemeinsamen Angelegenheiten.

In den Jahrzehnten, in denen die Schulgründungen des Platon und Isokrates stattfanden, bereitete sich der weltgeschichtlich entscheidende Umbruch vom klassischen Griechentum zur Epoche des seit Droysen so genannten „Hellenismus“ vor, der u.a. dadurch gekennzeichnet ist, daß durch die Ausbreitung der Paideia das Griechische zur „gemeinsamen“ Sprache —κοινή— des ganzen Mittelmeerraums wurde. Isokrates gilt traditionell als geistiger Wegbereiter des Hellenismus. In § 50 seines wahrscheinlich kurz nach 380 verfaßten *Panegyrikos*⁴, einer fiktiven Rede vor allen griechischen Völkern bei den Olympischen Spielen, die ihn als politischen Schriftsteller berühmt gemacht hat, äußert er beiläufig einen Gedanken, mit dem er die Verbreitung der griechischen Sprache und Bildung über die Grenzen der griechisch sprechenden Welt hinaus vorwegnimmt: Um den Namen „Hellene“ tragen zu können, braucht man nicht mehr unbedingt der Abstammung nach einem hellenischen Volk anzugehören; es genügt, daß man mit den Hellenen, den Griechen, die Paideia gemeinsam hat.

Die Kultur des Mittelmeerraums wurde im Hellenismus vor allem deswegen —von der Sprache angefangen— gräzisiert, weil die Paideia durch ihre Zentrierung im Rhetorikunterricht den Charakter der Sprachbildung hatte. Was die Sprache für den Menschen bedeutet, ist Thema von § 48 und § 49 des *Panegyrikos*. Isokrates erklärt hier die λόγοι zu dem, was die Menschen von den übrigen Lebewesen

⁴ Die Schriften des Isokrates sind zweisprachig in der Collection Budé (4 Bände, französische Übersetzung von G. Matthieu und É. Brémond) und in der Loeb Classical Library (3 Bände, englische Übersetzung von G. Norlin und LaRue Van Hook) zugänglich. Deutsche Übersetzung von Chr. Ley-Hutton in: Isokrates, *Sämtliche Werke*, eingel. und erl. von K. Brodersen, 2 Bde., Stuttgart: Hiersemann, 1993 und 1998.

unterscheidet und sie vor ihnen auszeichnet. Er befindet sich damit in Übereinstimmung mit Aristoteles, der, ähnliche Formulierungen seines Lehrers Platon aufnehmend, einige Jahrzehnte nach Isokrates in seiner *Politik* den Menschen als das *λόγον ἔχον*⁵ definiert, als das „Lebewesen, das die Sprache besitzt“. Hieraus leitet Aristoteles in der unmittelbaren Fortsetzung des Textes die Definition des Menschen als *ζῶον πολιτικόν*⁶ ab, d.h. als das Lebewesen, das dazu bestimmt ist, als Bürger einer Polis mit anderen öffentlich zusammenzuleben. Der enge Zusammenhang zwischen den beiden Definitionen zeigt, daß Aristoteles, wenn er von der Auszeichnung des Menschen durch das Sprechenkönnen redet, in erster Linie an die *πολιτικοὶ λόγοι* in der Polisdemokratie denkt.

Solange es dem Menschen durch seine soziale Stellung oder durch seine Einstellung verwehrt bleibt, sich für die Angelegenheiten der Polis zu engagieren, bleibt sein Leben auf das ihm Eigene, Eigentümliche —das *ἴδιον*— beschränkt. Der solchermaßen beschränkte Angehörige der Polis, der *ιδιότης*, ist der vollen Erfüllung seiner menschlichen Existenz in der Mitverantwortung für das Gemeinwesen „beraubt“; deshalb bezeichnen ihn die Römer als Privatmann, *privatus* —von lateinisch *privare*, „berauben“. Die öffentlichen Angelegenheiten der Polis gehen alle Bürger an; sie sind die *πράγματα*, durch die alle Menschen jenseits des Privaten miteinander verbunden sind. Solche Angelegenheiten kann es nur deswegen geben, weil es etwas gibt, was allen Menschen gemeinsam ist. Dies aber ist nichts anderes als der Umstand, daß sie alle Menschen sind. Das Allgemeine, das die Menschen zur öffentlichen Gemeinschaft der Polis zusammenschließt, ist eigentlich ihr Menschsein.

Wenn es die *λόγοι* sind, die das Eigentümliche am Menschsein des Menschen ausmachen, dann —so führt Isokrates in den erwähnten Paragraphen seines *Panegyrikos* aus— hat die Vervollkommnung und Verfeinerung der Sprachfähigkeit durch den Unterricht im politischen Reden eine Bedeutung für das Menschsein selbst: sie bringt das Menschliche am Menschen erst voll zum Vorschein; der Mensch wird dadurch „mehr“ Mensch. Indem der Politiker in seinen Reden allge-

⁵ *Politica*, 1253a 10.

⁶ *Politica*, 1253a 3.

meine Themen jenseits des Privatbereichs wählt, spricht er die Bürger in ihrem Menschsein an. Seine Thematik ist den Menschen *als* Menschen gewidmet und in diesem Sinne dem Menschen —*ἄνθρωπος*— „zugeneigt“. Das Hingeneigtsein-zu drückt im Griechischen die Silbe „φιλ“ aus. Deshalb kann Isokrates in der Schrift *Über den Vermögenstausch*⁷ aus dem Jahre 353, worin er im Alter von 83 Jahren über sein ganzes Lebenswerk Rechenschaft ablegt, in § 276 sagen, die Thematik des guten Redners sei *φιλόανθρωπος*, „menschenfreundlich“. Er gebraucht an dieser Stelle zum ersten Mal in der uns erhaltenen griechischen Literatur den später so berühmt gewordenen Begriff „philanthropisch“, der hier aber noch nichts vom sentimentalischen Klang des 19. Jahrhunderts hat, sondern nur meint, daß das Anliegen eines wahrhaft „ansprechenden“ öffentlichen Redens kein anderes sein darf als das Menschsein des Menschen.

Dieser Gedanke lebte vier Jahrhunderte nach Isokrates in Ciceros Versuch wieder auf, die griechische *Paideia* in die römische Welt zu übersetzen. Als Angehöriger des Zeitalters des Hellenismus sah Cicero, daß die Hellenisierung der nichtgriechischen Völker ihre Überzeugungskraft aus der Sprachbildung bezog, bei der es um die besagte Steigerung des Menschseins des Menschen ging. So versammelt sich für ihn die ganze von den Griechen ausgehende *Paideia* im Begriff des Menschseins, der *humanitas* des *homo*, des Menschen. Man kann dieses Wort nicht ins Griechische rückübersetzen, aber im Begriff der Philanthropie gibt es bei Isokrates doch einen Vorläufer der *humanitas*-Idee. In der Renaissance setzte sich die Hellenisierung der europäischen Kultur noch einmal in einem neuen Anlauf fort⁸. Abermals erscheint die Förderung des Menschseins durch Sprachbildung als das, worauf es in allem Lernen ankommt. So proklamieren die Träger der Kultur der Renaissance die *studia humanitatis* und bekommen darum den Namen „Humanisten“. Ihr „Humanismus“ —dieser Begriff stammt aber erst aus den bildungspolitischen Auseinandersetzungen des beginnenden 19. Jahrhunderts in Deutsch-

⁷ *Perí antidóseos* (im folgenden zitiert als *Antidosis*). Es handelt sich um eine fingierte Verteidigungsrede vor Gericht mit Anspielungen auf die platonische *Apologie* des Sokrates.

⁸ Zur Bedeutung der griechischen Bildung im Entstehungsprozeß der europäischen Kultur vgl. v. Vf.: „La tesis de Husserl acerca de la europeización de la humanidad“, in: *Escritos de Filosofía*, No. 21-22, (1992).

land— prägt die höhere Schulbildung in der Lateinschule der frühen Neuzeit, von der das Schulwesen der folgenden Jahrhunderte in seinen verschiedenen Formen ausging.

Im Blick auf diese und andere Nachwirkungen des Hellenismus kann man sagen, daß im Grunde mit dieser Epoche schon die Art von Kultur beginnt, in der wir noch heute leben. Ein Hauptkennzeichen des Hellenismus ist der Wandel im Selbstverständnis des Menschen. In der archaischen und klassischen Zeit des Griechentums war das Dasein des einzelnen Menschen noch mit fragloser Selbstverständlichkeit in das Leben der Polis eingebettet. Mit dem Hellenismus bahnt sich die moderne Auffassung an, wonach der Mensch „Individuum“ ist, dessen Wesen sich im Prinzip unabhängig von seinem Zusammenleben mit anderen bestimmen läßt. Die Vereinigung von Individuen in Gemeinschaften wie der Polis wird als eine Existenzweise verstanden, welche die isoliert denkbare Einzelexistenz voraussetzt. Sofern Isokrates das Menschsein des Menschen erst in den πολιτικοὶ λόγοι, im Mitreden bei der Gestaltung der politischen Gemeinschaft voll verwirklicht sieht, ist er, wie im folgenden noch deutlicher werden wird, in dieser Hinsicht gerade kein Wegbereiter des Hellenismus.

Isokrates hat sein mit der platonischen Auffassung konkurrierendes Bildungskonzept in der Schrift *Gegen die Sophisten* niedergelegt, von der man annehmen darf, daß er sie bei Gelegenheit der Gründung seiner Schule als Werbeschrift abgefaßt hat. Er erläutert hier sein eigenes Verständnis von Paideia über weite Strecken in der Form einer Polemik gegen die mit ihm konkurrierenden Lehrer, die er als „Sophisten“ bezeichnet —daher der Titel der Schrift. Der Titel zielt aber nicht auf die ersten Sophisten des 5. Jahrhunderts, sondern nur auf bestimmte Lehrergruppen seiner eigenen Zeit, von denen Isokrates sich abgrenzt, um sein eigenes Schulprogramm öffentlichkeitswirksam zu profilieren. Er kritisiert seine Konkurrenten nicht deshalb, weil sie Sophisten —d.h. Lehrer— sind, sondern allein deshalb, weil sie in seinen Augen schlechte Sophisten sind.

Die Kritik richtet sich einerseits gegen die Lehrer in der Kunst der „Streitrede“ (§ 1), die „Eristiker“ (§ 3), andererseits gegen die Lehrer in der Kunst der πολιτικοὶ λόγοι (§ 9, § 21), wobei Isokrates nicht den platonischen Begriff der „Rhetorik“ benutzt, sondern von

der Redekunst als ῥητορεία (§ 21) spricht. Isokrates rechnet sich selbst diesen Lehrern zu, aber er erhebt aus Gründen, von denen noch die Rede sein soll, gegenüber den anderen Lehrern der Beredsamkeit den Anspruch, ein überlegenes Konzept zu besitzen. Im folgenden sollen zunächst einige Gesichtspunkte aus der Polemik des Isokrates gegen die Eristiker und die Rhetoriklehrer referiert und in vorläufiger Weise erläutert werden (II). Daran wird sich eine Erörterung der Begründung des Rhetorik-Unterrichts bei Isokrates anschließen: Welches sind ihre grundlegenden Implikationen und Voraussetzungen? (III) Diese Überlegungen werden im IV. und letzten Teil in eine Bestimmung der ἀρετή und ihrer Bedeutung für sein Erziehungskonzept einmünden.

In IV. Teil soll insbesondere auf den Eindruck der Doppeldeutigkeit eingegangen werden, den die modernen Übersetzungen des Wortes ἀρετή erwecken: Obwohl das Wort von seiner Stammsilbe „ar“ her die einheitliche Bedeutung „Bestheit“⁹ hat, fällt auf, daß die Möglichkeiten, es zu übersetzen, in zwei Bedeutungsgruppen zerfallen, die sich für unser modernes Verständnis nicht ohne weiteres miteinander vereinbaren lassen: einerseits bieten sich Begriffe wie „Tugend“ oder „Rechtschaffenheit“ an, andererseits aber auch Wörter wie „Tüchtigkeit“ oder „Leistungsfähigkeit“. Deshalb entwickelt der IV. Teil einen Vorschlag, wie in unserer geschichtlichen Situation ein Verständnis für die einheitliche Bedeutung des Begriffs zurückgewonnen werden kann.

II

In den programmatischen Sätzen, mit denen Isokrates seine Schrift einleitet, richtet er sich ausdrücklich an die „Laien“, ἰδιόται. Er verwendet den Begriff ἰδιότης hier in einem gegenüber der einleitend erwähnten Bedeutung gemilderten Sinne, der sich mit der Übersetzung „Laie“ wiedergeben läßt. Die „Laien“ sind solche Angehörigen der Polis, die zwar das Bürgerrecht der politischen Beteiligung besitzen, aber davon keinen angemessenen Gebrauch machen

⁹ Vgl. ὁ ἄριστος. „der Beste“, und „Aristokratie“, „Herrschaft der Besten“.

können, weil sie in ihrer Bürgerkompetenz noch nicht durch einen geeigneten Unterricht geschult sind. Die Schulung durch Sophisten kann sie von dieser Beschränktheit befreien. Deshalb sind sie die Adressaten der Werbung, die Isokrates mit seiner Programmschrift betreibt.

Was Isokrates den Laien mit seinem Unterricht anbietet, nennt er in den Einleitungssätzen und auch an späteren Stellen (vgl. § 11, § 21) φιλοσοφία. Der Begriff hat hier noch nicht die terminologische Bedeutung, die er erst durch Platon bekommen und bis heute behalten hat: „φιλοσοφία“ als ein Wissen, das die Bezeichnung „Wissen“ wahrhaft verdient, d.h. als „Wissenschaft“, ἐπιστήμη. Der φιλόσοφος ist —der wörtlichen Bedeutung dieses zusammengesetzten Wortes entsprechend— bei Isokrates derjenige, dem vordringlich an der σοφία, d.h. an einem überlegenen Sich-Auskennen-in-etwas, Sich-Verstehen-auf-etwas gelegen ist und der sich deshalb auch in besonderem Maße darum bemüht. Diese besondere Bemühung besteht konkret darin, bei einem Kenner und Lehrer der „σοφία“, also einem „σοφιστής“, Unterricht zu nehmen. Sich mit „Philosophie“ beschäftigen heißt bei Isokrates nichts anderes als bei einem Sophisten in die Schule gehen, und von daher kann „Philosophie“ dann auch den Inhalt bezeichnen, den der Schüler im Unterricht lernt (so z.B. in § 21).

Wie jede Kritik setzt auch die des Isokrates an der Eristik, mit der er beginnt, eine Gemeinsamkeit des Kritikers mit der kritisierten Auffassung voraus. Die grundlegende Übereinstimmung zwischen der Paideia der Eristiker und der des Isokrates liegt darin, daß beide das gleiche Ziel verfolgen: Es geht um die εὐδαιμονία, die „Eudämonie“, das dauerhaft geglückte, gelungene Menschenleben. Gemeinsam ist beiden Parteien aber auch die Grundvorstellung von dem Weg, der zu diesem Ziel führen soll, und von dem Anspruch, unter dem das Beschreiten dieses Weges steht: Den Anspruch, dem sich die ganze unterrichtliche Erziehung unterstellt, bezeichnet das griechische Wort ἀλήθεια, „Wahrheit“, das charakteristischerweise gleich im ersten Satz vorkommt. Auf diesen Anspruch ist im III. Teil noch näher einzugehen. Der Weg läßt sich genauer kennzeichnen als ein Bedingungs- oder Begründungszusammenhang, dessen Leitbegriffe alle in den ersten Paragraphen des Textes auftauchen:

Die παιδεία, die Isokrates auch παιδευσίς nennt, ist die unterrichtliche Erziehung zu einer ἀρετή, auf die sich die Eudämonie gründen soll. Die ἀρετή soll ihrerseits auf der σοφία beruhen, die dadurch mittelbar auch die Eudämonie trägt. Die σοφία läßt sich erlernen, sofern und soweit sie den Charakter des Wissens —der ἐπιστήμη— hat; denn Lernen ist Aneignung von Wissen. Daß es einen solchen Bedingungs-zusammenhang gibt, in der die ἀρετή in der Mitte zwischen εὐδαιμονία und σοφία steht und zwischen Glück und Wissen vermittelt, ist die gemeinsame Grundüberzeugung aller, die sich zur Zeit von Isokrates und Platon der Paideia und ihrer programmatischen Begründung widmen. Nur über Art und Inhalt des Unterrichts, der dem Erwerb der σοφία dienen soll, gehen die Auffassungen in den verschiedenen Schulen auseinander. Die Eristiker wollen ihre Schüler in das besagte Wissen einführen, indem sie mit ihnen das scharfsinnige Argumentieren üben und sie so die Kunst des erfolgreich geführten Streitgesprächs lehren. Die Rhetoriklehrer, die Isokrates nach ihnen angreift, halten die Einübung der Kunst der öffentlichen Rede für den geeigneten Weg zur σοφία.

Über den pädagogischen Auseinandersetzungen der Gegenwart übersehen wir allzu leicht, daß das in Europa entstandene Bildungswesen in allen seinen Varianten seit der Paideia-Diskussion im klassischen Griechenland als gemeinsame Basis den gerade skizzierten Bedingungs-zusammenhang voraussetzt, der uns einerseits so selbstverständlich geworden ist, daß wir ihn kaum noch bemerken, der aber andererseits seine Selbstverständlichkeit verliert, sobald wir der sachlichen Überzeugungskraft der einzelnen Bedingungsverhältnisse nachfragen. Es steht weder außer Frage, daß das Glücken des Lebens entscheidend von einer unser Handeln tragenden lobenswerten Grundhaltung abhängt, also von dem, was die Griechen ἀρετή nennen, noch, daß das praktische Orientierungsvermögen, dessen wir für unser Handeln bedürfen, wesentlich ein erlernbares Wissen ist.

Philosophisch bemerkenswert an der Schrift des Isokrates ist, daß er in seiner Polemik gegen die „Sophisten“ diese vermeintlichen Selbstverständlichkeiten infrage stellt. Die Kritik an den Eristikern richtet sich in § 3 als erstes darauf, daß sie ihren Schülern als Resultat ihres Unterrichts ein geglücktes Leben in Aussicht stellen. Diese Kritik zielt auf den Kern der Problematik, die im Gebrauch des Be-

griffes εὐδαιμονία beschlossen liegt. Wer glaubt, seine Schüler durch unterrichtliche Erziehung zur Eudämonie führen zu können, setzt damit voraus, daß der Mensch selbst der Urheber seines Glücks oder Unglücks ist. Dem kann man aber mit gutem Grund die Auffassung entgegenstellen, daß das Glücken des Lebens letztlich von Bedingungen oder Mächten abhängt, über die der Mensch nicht Herr ist. Diese Auffassung klingt im Begriff εὐδαιμονία noch an: εὐδαιμονία besagt seiner Wortbedeutung nach, daß eine göttliche Übermacht, ein δαίμων, es mit einem Menschen „gut“ meint; εὐ ist das Adverb zu „gut“; der Gegenbegriff lautet δυσδαιμονία oder κακοδαιμονία, —von κακός, „schlecht“.

Die Wortbildung „εὐδαιμονία“ enthält den Gedanken, daß es letztlich nicht in der Verfügungsmacht eines Menschen liegt, ob sein Leben gelingt. Erstaunlicherweise wird der Begriff aber im 5. und 4. Jahrhundert gerade deshalb gebräuchlich, weil man damit ausdrücken will, daß das Glücken unserer Existenz von uns selbst abhängt. Diese Auffassung tritt um die Wende vom 6. zum 5. Jahrhundert zum ersten Mal in einem Spruch des Heraklit hervor, der lautet: „ἦθος ἀνθρώπου δαίμων“, „das ἦθος [ist] für den Menschen (ἄνθρωπος) der δαίμων“¹⁰. Der Satz ist so zu lesen, daß sein Ton auf dem ersten und nicht (wie Heidegger meint) auf dem letzten Wort liegt: Heraklit will sagen: Das Ethos, d.h. die bleibende Verfassung, die der Mensch in eigener Verantwortung seinem Leben gibt, wird für ihn zu der Macht, die über sein Glück oder Unglück entscheidet; nichts Übermenschliches bestimmt entscheidend das Los des Menschen, sondern er selbst.

Fast anderthalb Jahrhunderte später hat Platon diese Auffassung im 10. Buch der *Politeia* bestätigt, wenn es dort im Mythos von Er heißt: „Nicht wird euch der Daimon erlösen, sondern ihr werdet euch den Daimon wählen“¹¹. In der Entwicklung der Philosophie im Hellenismus führt diese Lebensauffassung schließlich bei den Stoikern zu der Überzeugung, daß die Eudämonie ausschließlich von der Einstellung des Menschen abhängt: Wenn ein Mensch in seiner inneren Ver-

¹⁰ Diels/Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, B119. Eine Rechtfertigung der hier ange-deuteten Interpretation gibt der Vf. in der Untersuchung: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin: de Gruyter, 1980, S. 447ff.

¹¹ *Politeia* 617e.

fassung ἀρετή besitzt, bedeutet das ein dauerhaftes Glück, das durch keinen äußeren Einfluß beeinträchtigt werden kann.

Hier bestätigt sich, daß Sokrates nicht in jeder Hinsicht ein Wegbereiter des Hellenismus ist: Gegen die gerade genannte Entwicklungstendenz des Eudämonie-Denkens bringt er eine alte und verbreitete griechische Überzeugung in Erinnerung. Mit εὐδαιμονία ist ein Gelingen des menschlichen Lebens in seiner Gesamtheit gemeint, das man mit den zufällig günstigen Lebensumständen des Augenblicks —lateinisch: *fortuna*— nicht verwechseln darf. Ob das Leben eines Menschen *im ganzen* geglückt ist, kann erst beurteilt werden, wenn es für ihn keine Zukunft mehr gibt, in der eine Wendung zum Unglück möglich wäre. Niemand —nicht einmal die Götter, sagt Sokrates in § 2— kann für die Zukunft etwas Gewisses voraussagen. Solange wir leben, ist das Gelungensein des Lebens eine Zukunft, die immerfort Zukunft bleibt. Deshalb ist es in der griechischen Literatur sprichwörtlich, daß man einen Menschen nicht vor seinem Tode glücklich preisen darf. Gegen die Überheblichkeit —griechisch gesprochen: Die ὑβρις— eines sicheren Versprechens von Eudämonie mahnt Sokrates zur Bescheidenheit gegenüber der Ungewißheit der Zukunft, und er beruft sich dafür abermals auf die „Wahrheit“, die ἀλήθεια, unter deren Anspruch sich auch seine Gegner stellen.

Der schon erwähnte *Panegyrikos* enthält unter anderem eine Lobrede auf Athen. Als vornehmstes Verdienst seiner Vaterstadt preist Sokrates die Hervorbringung der Philosophie, wobei dieses Wort natürlich in der Bedeutung zu verstehen ist, die er damit verbindet. Nach § 47 ist die Hauptleistung der „Philosophie“ die Unterscheidung zweier Arten von Übeln: Es gibt Beeinträchtigungen des menschlichen Lebens, die wir durch den Erwerb besseren Wissens vermeiden können, und es gibt solche Übel, an denen unser Tun eine unübersteigbare Grenze findet. Im gleichen Sinne sagt Sokrates in § 30 - § 33 seiner letzten Schrift, dem in seinem 97. Lebensjahr verfaßten *Panathenaios*, der wahrhaft Gebildete sei daran zu erkennen, daß er die Balance zu halten weiß zwischen dem Bewußtsein von seiner Selbstverantwortlichkeit für die Eudämonie und einer Haltung, in der sich zeigt, daß wir letztlich nicht Herr über unser Glück sind. Dies bestätigt noch einmal die These der Schrift *Gegen die Sophisten*:

Echte σοφία beruht auf der Einsicht, daß wir unsere Eudämonie zumindest nicht vollständig selbst in der Hand haben. „Philosophieren“ heißt: Sich die Erkenntnis zu eigen machen, daß es nicht in unserer Macht liegt, jegliche Dysdämonie mit Sicherheit zu vermeiden.

Entsprechend der prinzipiellen Ungewißheit künftiger Eudämonie richtet sich die Kritik des Isokrates an den „Sophisten“ in ihrem zweiten Schritt gegen die Sicherheit, mit der diese Lehrer glauben oder zumindest vorgeben, das beständige Glück ihrer Schüler auf die ἀρετή gründen zu können, wozu ihr Unterricht sie anleitet. Um eine vollkommen zuverlässige Bedingung der Eudämonie sein zu können, müßte die ἀρετή eine Verfassung des Menschen sein, die durch die Paideia planmäßig und sicher herbeigeführt werden könnte. Wenn die ἀρετή so beschaffen wäre, wäre sie —griechisch gesprochen— ein ἔργον, ein „Werk“. Für ein Werk darf ein angemessener Lohn gefordert werden. Die Sophisten sicherten sich ihren Lohn, indem sie ihn im voraus —vor Aufnahme der jeweiligen Lehrtätigkeit— hinterlegen ließen¹². Aber wer sich auf solche Weise seinen Lohn sichert, beweist damit, daß er sich der Herstellbarkeit des Werks nicht so gewiß ist, wie er vorgibt. Wenn Isokrates hierauf ironisch hinweist, macht er damit indirekt darauf aufmerksam, daß die ἀρετή kein Werk ist¹³.

¹² Eine amüsante Illustration des Mißtrauens, das schon Protagoras, der älteste Ahnherr der sophistischen Lehrer, mit seinen Honorarforderungen verband, enthält eine bei Diogenes Laertius überlieferte Anekdote: Protagoras soll mit einem seiner Schüler die Abmachung getroffen haben, der Schüler müsse ihm dann das vereinbarte Honorar zahlen, wenn er seinen ersten Prozeß gewonnen habe. Als der Schüler nach Beendigung des Unterrichts keine Anstalten machte, Protagoras zu entlohnen, verklagte der ihn auf Bezahlung des Honorars. Die Klage erläuterte er dem Schüler folgendermaßen: Wenn du den Prozeß gegen mich verlierst, mußt du das Honorar entrichten. Aber auch wenn du den Prozeß gewinnst, mußt du zahlen; denn dann tritt unsere ursprüngliche Abmachung in Kraft. Protagoras hatte also auf listige Weise dafür vorgesorgt, daß ihm der Schüler in keinem Falle das Entgelt vorenthalten konnte.

¹³ Es ist ein bekanntes Element von Platons Kritik an den Sophisten, die erstmals Lehrvorträge gegen Bezahlung hielten, daß er Sokrates in seinen Dialogen die Entlohnung der Lehrer ironisieren läßt. Isokrates wendet sich nicht prinzipiell gegen jede Bezahlung der Lehrer, weil er sieht, daß sie nicht bloß die in der Tat unbezahlbare Tätigkeit des Erziehens ausüben, sondern auch die des Unterrichts als einer Vermittlung von Fertigkeiten. Hierfür aber kann ein Lehrer Bezahlung verlangen; denn die Beherrschung einer Fertigkeit, beispielsweise die Kompetenz in einer Sprache, die der Lehrer vermittelt, kann als eine Art von Werk angesehen werden, das er im Schüler hervorgebracht hat. Außerdem kann man einen Lehrer für den Arbeitsaufwand entlohnen, der für die Vermittlung einer Fertigkeit erforderlich war.

Der dritte Bestandteil der Kritik des Isokrates an den konkurrierenden Schulen betrifft das Bedingungsverhältnis zwischen σοφία und ἀρετή. Die vermeintliche Sicherheit des sophistischen Eudämonie versprechens stützt sich auf die Überzeugung, daß die glückverbürgende ἀρετή durch den Erwerb eines dafür geeigneten Wissens erreichbar ist. Nach Platons Darstellung im *Protagoras* teilte Sokrates mit den Sophisten die Überzeugung, daß die ἀρετή durch sittliche Einsicht gefördert werden kann. Die sokratische Zuspitzung dieser Überzeugung: Die These, daß Tugend gleich Wissen ist und daß entsprechend das Böse, das Laster, auf Unwissenheit beruht, ist seit Aristoteles auf Kritik gestoßen. Aber man darf über den Divergenzen in der späteren ethischen Diskussion nicht übersehen, daß die Einheit von Einsicht und Tauglichkeit die europäische Bildungskonzeption trägt: Das Verfehlt und Unheilvolle im menschlichen Handeln wird auf ein mangelhaftes Verstandhaben, auf „Nichtwissen“ zurückgeführt. Indem der Mensch durch einen Aufklärungsprozeß wissender wird, verschafft er sich —so lautet die Grundüberzeugung— den Zugang zu einem „besseren Leben“, wobei mit „besser“ ein höheres Maß an ἀρετή, aber damit zugleich eine Steigerung der Intensität und Beständigkeit des Glücks gemeint ist.

Auch für Isokrates ist klar, daß es für ein geglücktes menschliches Zusammenleben in der Polis auf die ἀρετή ankommt, insbesondere auf die Gerechtigkeit, δικαιοσύνη —die auch in Platons *Politeia* die grundlegende Tugend ist— und die Besonnenheit, σωφροσύνη. Er billigt dem Lehrer zwar zu, daß er mit seiner Paideia einen gewissen Beitrag zur Einübung dieser Tugenden leisten kann, aber er hält die Erwartung für überspannt, man könne sie dem Schüler durch Unterricht anerkennen (§ 21). Das dispensiert den Lehrer nicht davon, sich um die Vermittlung eines Wissens zu bemühen, welches das Wachsen und Gedeihen der ἀρετή begünstigt. Solch eine Bemühung hat allerdings zur Voraussetzung, daß „Lernen“, der Erwerb von Wissen, überhaupt möglich ist, und dies wiederum setzt voraus, daß das, was dem Menschen begegnet, ins Wissen aufgenommen werden kann, daß es —wenigstens in gewisser Hinsicht— prinzipiell „wißbar“ ist.

Die vorbeiströmende Mannigfaltigkeit dessen, was uns im Umgang mit der Welt entgegentritt, wäre für uns ein Chaos, wenn in ihr nicht von vornherein bleibende Bestimmtheiten erkennbar wären. Ein

Ringkampf —eine der fünf Disziplinen der Olympischen Spiele bei den Griechen— bliebe für die Zuschauer ein unentwirrbares Gewühl, wenn sie nicht schon die typischen, immer wiederkehrenden Grundstellungen eines solchen Kampfes kennen würden und wenn sie seinen Ablauf nicht im Licht dieser Vorkenntnis verfolgen könnten. Isokrates benutzt diesen lehrreichen Vergleich in § 183 der *Antidosis*, um daran zu zeigen, daß es gewisse sich durchhaltende Anblicke —εἶδη— sind, die uns eine Sicht —ιδέα— verschaffen, in deren Licht uns eine vorbeiströmende Mannigfaltigkeit als geordnet erscheint. Εἶδος bzw. ιδέα sind das Wißbare, d.h. das beim Erkennen Behaltbare an der uns begegnenden Mannigfaltigkeit. Sie befähigen uns, eine Mannigfaltigkeit dadurch zu gliedern, daß wir darin bleibende Elemente erkennen. Bei den Reden sind solche Elemente die τοποί, die immer wiederkehrenden Redewendungen, Argumentationsfiguren usw. Die Elementarisierung der λόγοι durch Auffindung solcher τόποι macht überhaupt Rhetorikunterricht möglich. Man hat in der Philosophie bisher noch kaum bemerkt, daß Isokrates die so verstandene Elementarisierung in § 16 und § 17 seiner Programmschrift und in § 183 der *Antidosis* mit den Begriffen ιδέα und εἶδος erläutert und daß dies das philosophisch aufschlußreichste Beispiel für einen von Platon unabhängigen Gebrauch dieser Begriffe durch einen seiner Zeitgenossen sein dürfte.

Im zweiten Teil seiner Kritik an den „Sophisten“ polemisiert Isokrates gegen die Lehrer der politischen Rede. In § 9 wirft er ihnen vor, daß sie Betrüger sind, wenn sie ihren Schülern in Aussicht stellen, der Unterricht werde sie in die Lage versetzen, „nichts, was sich über eine von ihnen behandelte Angelegenheit (πρᾶγμα) sagen läßt, außer acht zu lassen“. Nach der Darstellung des Isokrates glauben die von ihm angegriffenen Lehrer dies versprechen zu können, weil sie es für möglich halten, das Reden restlos in Elemente aufzulösen, die alle als ιδέαι oder εἶδη im voraus bekannt wären. Eine solch vollständige Elementarisierung des Redens ist aber nach Isokrates von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil man damit einen Grundzug der öffentlichen Diskussionen verkennt, auf welche die Schüler durch den Rhetorikunterricht vorbereitet werden sollen:

Alles politische Reden bezieht sich auf Handlungssituationen, in denen Entscheidungen gefällt werden müssen. Solche Situationen aber sind ihrem Wesen nach nicht eindeutig beurteilbar. Jede Meinung, auf

die sich eine Handlungsentscheidung gründet, enthält nämlich ausdrücklich oder unausdrücklich eine Erwartung bezüglich der Folgen der betreffenden Handlung oder Handlungsweise für die Zukunft, und zwar eine Erwartung, die sich letztlich auf das Glücken oder Mißglücken des Menschenlebens bezieht. Die so verstandene Zukunft aber ist, wie oben erläutert, prinzipiell niemals mit Sicherheit vorhersehbar. Die Zukunft meldet sich bei jeder Angelegenheit dadurch, daß sie Überraschungen bringt. Die Grundschwierigkeit allen politischen Redens besteht darin, daß die Situationen, auf die es sich bezieht, immer wieder Neues enthalten, das sich wegen der Ungewißheit der Zukunft so nicht vorhersehen ließ. In diesem Sinne weist Isokrates in § 13 darauf hin, daß es für eine gute Rede wesentlich darauf ankommt, die Neuheit zu berücksichtigen.

Wegen der Ungewißheit des Glücks in der Zukunft muß der Redner sich auf immer wieder andere Umstände einstellen, in denen sich für das Handeln jeweils überraschende Entscheidungsmöglichkeiten eröffnen. Er muß immer neu erkennen, was jeweils für das Handeln „an der Zeit“ ist. Es gibt den Zeitpunkt, an dem „die Zeit reif ist“ für eine bestimmte Entscheidung und den man „verpassen“ kann. Die modernen westlichen Sprachen besitzen zwar alle ein Wort für die Zeit, die wir auf der Uhr ablesen, aber keine eigene Bezeichnung für die gerade beschriebene Zeit im Sinne des Augenblicks, der eine günstige Gelegenheit für das Handeln anbietet. Das Altgriechische hatte dafür den Begriff *καιρός*. Es ist kein Zufall, daß dieses Wort in § 13 und § 16 und auch an zentralen Stellen anderer Schriften bei Isokrates auftaucht. Wegen der Abhängigkeit des Redens vom *καιρός* kann der Rhetorikunterricht das, was sich jeweils in einer Situation über die *πράγματα* sagen läßt, niemals vollständig antizipieren; weil über die Angelegenheiten immer wieder Neues gesagt werden muß, ist eine vollständige Elementarisierung der Reden unmöglich.

Die Schüler müssen die Bereitschaft erwerben, ihre *λόγοι* für den jeweiligen *καιρός* offen zu halten; der Unterricht muß ihnen ein „kairologisches“ Gespür vermitteln, das sie —wie Isokrates in § 8 formuliert— dazu befähigt, „für das, was gegenwärtig ansteht, das Erforderliche zu sagen oder zu raten“. Dieses Gespür kann man sich nur durch Erfahrung aneignen, —eine Erfahrung, *ἐμπειρία*, welche die Schüler, solange sie noch nicht an den öffentlichen Diskussionen

in der Polis beteiligt sind, nur anhand von Beispielen aus der Vergangenheit erwerben können. Die Beispiele aber können den Sinn für die *καίροι* nur wecken, wenn sie so oft durchgesprochen werden, daß dadurch die Aufgeschlossenheit für das möglicherweise Neue in den Handlungssituationen zur Gewohnheit wird. Der Erwerb von Erfahrung beruht in diesem Sinne auf Übung.

Das Einüben von Erfahrung ist etwas anderes als das eigentliche Lernen, die Aneignung von Wissen, *ἐπιστήμη*. „Wissen“ heißt das, was dauerhaft ins Erkennen aufgenommen wurde. Deshalb sind die *εἶδη* oder *ιδέαι*, aufgrund deren sich Mannigfaltigkeiten elementarisieren lassen, das eigentlich Gewußte; denn sie sind durch Dauerhaftigkeit gekennzeichnet. Dauerhaft sind sie, weil sie im Strom der sich verändernden Mannigfaltigkeiten die bleibenden Anblicke bilden. Dies verleiht ihnen eine eigenartige Unabhängigkeit von der Zeit: Im Unterschied zum Werden und Vergehen im Strom der Mannigfaltigkeiten sind sie uns beständig gegenwärtig. Durch ihre dauerhafte *Gegenwart* können sie für uns als Erkenntnisbesitz verfügbar, d.h. zum Gegenstand des *Lernens* werden. Das *kairologische* Gespür hingegen bezieht sich auf das unverfügbare Gelingen des Lebens in der *Zukunft* und bedarf deshalb zu seiner Aneignung der mit Übung verbundenen *Erfahrung*.

Die Ungewißheit des künftigen Glücks ist die eine der Grenzen, die dem Lernen durch die Zeitlichkeit gesetzt sind; in dieser Hinsicht muß die *ἐπιστήμη* nach Isokrates durch die *εμπειρία* ergänzt werden. Aber sie bedarf wegen der Beschränkung durch die Zeitlichkeit noch in einer zweiten Hinsicht der Ergänzung: Weil wir bei keinem Handeln gänzlich von vorne anfangen können, gehören zu jeder Situation vorgegebene Bedingungen, und die Angelegenheiten, auf die sich die Reden beziehen, haben deshalb immer schon eine Vergangenheit. Ein Teil der Vorgaben aus der Vergangenheit geht auf früheres menschliches Handeln zurück, aber noch „davor“ liegt das „von selbst“ Vorgegebene, das ohne menschliches Zutun Entstandene und immer noch Entstehende: Die *φύσις*, die „Natur“. Sie ist die Vergangenheit vor aller Vergangenheit, die jeder eigenen Gestaltung des menschlichen Leben durch das Handeln zuvorkommt.

Diese uneinholbare „Vergangenheit“ bestimmt als Anlage die Disposition des einzelnen Menschen zum Handeln, und sie setzt dem

Erwerb von Wissen ebenfalls unüberwindbare Grenzen. Ein Beleg hierfür ist das Faktum, daß es den erfolgreichen Autodidakten gibt, auf den Isokrates in § 14 der Schrift *Gegen die Sophisten* und in § 189 der *Antidosis* zu sprechen kommt. Daß ein Autodidakt den unterrichtlich Ausgebildeten übertrifft, wäre unmöglich, wenn der Mensch nicht im Grunde alles seiner φύσις verdankte. Deshalb kann der Rhetorikunterricht, wie es in § 15 der Programmschrift heißt, im günstigsten Falle den Einfluß des Zufalls verringern und die Entfaltung der Anlage fördern, aber er sie kann nicht ersetzen¹⁴.

Unterricht als Vermittlung von ἐπιστήμη ist dank der beständigen Gegenwart von ἰδέαι möglich, aber wegen der Uneinholbarkeit der Vergangenheit und der Unverfügbarkeit der Zukunft muß sich die Paideia, die Erziehung zur ἀρετή, gleichermaßen auf φύσις und ἐμπειρία stützen. Daß in der pädagogischen Trias von Anlage, Lernen und durch Übung erworbener Erfahrung kein Bestandteil fehlen darf, hat Isokrates schon in den Paragraphen 10, 14 und 17 seiner Programmschrift hervorgehoben, und er hat es nach vier Jahrzehnten Lehrerfahrung in § 187 - § 192 der *Antidosis* noch einmal eindringlich betont. Obwohl diese Trias durch Isokrates zu einem grundlegenden Topos der europäischen Verständigung über die Möglichkeiten und Grenzen von unterrichtlicher Erziehung geworden ist, erliegen die Bildungstheoretiker bis heute immer wieder der Versuchung, das Element der ἐπιστήμη zu Ungunsten der beiden anderen Elemente zu überschätzen, und folgen damit im Grunde der Verlockung, die von der platonischen Vision einer bleibenden, das Werden und Vergehen transzendierenden Gegenwart ausgeht. Wenn Isokrates sein Schulprogramm mit einer Kritik an den Lehrern der Eristik und Rhetorik einführt, ist er damit der erste, der versucht, sich ausdrücklich gegen die besagte Versuchung zur Wehr zu setzen.

¹⁴ Diese Überzeugung des Isokrates wird durch eine hübsche antike Anekdote illustriert. Bei der Anmeldung eines Schülers soll Isokrates auf die Frage, was er zum Unterrichtsbeginn mitbringen müsse, geantwortet haben, er bedürfe „eines neuen Griffels und eines neuen Schreibtäfelchens“, γραφιδίου καινού καὶ πινακιδίου καινού. Der Hintersinn dieser Antwort liegt in einem Wortspiel, das sich in nichtgriechischen Sprachen nicht nachahmen läßt: Καινού („eines neuen“) kann auch καὶ νοῦ geschrieben werden und bedeutet dann: „und des Geistes“. Aus der Antwort des Isokrates konnte man also heraushören, daß der Schüler „eines Griffels und des Geistes sowie eines Schreibtäfelchens und des Geistes“ bedurfte. „Des Geistes“ —das hieß aber: einer den Lernerfolg versprechenden Anlage.

III

Wegen der Kairosbezogenheit der πολιτικοὶ λόγοι läßt sich der Umstand, daß es bei jeder politischen Handlungssituation einen Plural von Beurteilungsmöglichkeiten gibt, niemals aus der Welt schaffen. Hieraus ergeben sich weitreichende Konsequenzen für die Bedeutung der Wahrheit in der politischen Diskussion. Isokrates stellt seine Auseinandersetzung mit den konkurrierenden „Sophisten“ dreimal —zweimal gleich zu Beginn in § 1, einmal in § 9— ausdrücklich unter den Anspruch der Wahrheit, der ἀλήθεια. Ob dieses griechische Wort sprachgeschichtlich tatsächlich als Verneinung des Wortstamms ληθ, der eine Verborgenheit ausdrückt, durch das *alpha privativum* entstanden ist, dürfte nicht zu entscheiden sein. Wesentlich ist, daß die ganze Griechisch sprechende Literatur der antiken Philosophie das Wort so verstanden hat. Im Sinne dieses Verständnisses hat Heidegger recht, wenn er ἀλήθεια mit „Unverborgenheit“ übersetzt.

Wenn die Griechen der Antike ihr Reden unter den Anspruch der ἀλήθεια stellten, bedeutete das, daß das, worüber gesprochen wurde, in den λόγοι unverstellt und unverzerrt so, wie es *ist*, offenbar —griechisch δῆλος— gemacht werden sollte. Auch für Isokrates besteht einer von zwei Grundzügen des Sprechens im δηλοῦν, im Offenbarmachen, in einem Darlegen, durch das etwas zum Erscheinen gebracht wird, was damit beginnt, daß wir die Dinge als das zur Sprache bringen, *was* sie sind, d.h. sie benennen. Der andere Grundcharakter ist das πείθειν, das Einflußnehmen des Sprechers auf die Angesprochenen derart, daß sie seiner Ansicht folgen. Durch diese Eigenschaft der Sprache ist es, wie erwähnt, möglich, in der Demokratie auf legitime Weise Macht zu erlangen¹⁵.

Wenn Isokrates seinen Unterricht in der Kunst des politischen Redens unter den Anspruch der Wahrheit stellt, setzt das voraus, daß

¹⁵ Die beiden Grundzüge der Sprache bilden nach den Ausführungen in § 254 und § 255 der einleitend erwähnten *Antidosis* die Voraussetzung für die beiden Hauptfähigkeiten des Menschen: die, Neues zu erfinden, und die, Gemeinschaften zu stiften: Die Welt muß im δηλοῦν für den Menschen offenliegen als der Bereich, in den hinein er seine Schöpfungen stellt; nur eine durch Namengebung schon aufgeschlossene Welt kann durch die „Künste“ (τέχναι) bereichert werden. Und jede Sozialordnung einer Stadt (πόλις), die auf einem Gesetz (νόμος) beruht, kann sich nur dadurch durchsetzen, daß sie auf dem Wege eines wechselseitigen *peiqein* Geltung erlangt.

er annimmt, dieses Reden stehe selbst unter dem Anspruch der ἀλήθεια. Diese Voraussetzung kann er deshalb machen, weil es für die Diskussion politischer Angelegenheiten nicht nur auf das πείθειν, sondern auch auf das δηλοῦν ankommt: Wenn sich in einem zur Diskussion stehenden πράγμα etwas Neues ankündigt, so hält es sich doch wegen seiner Herkunft aus der für uns Menschen dunklen Zukunft zunächst versteckt. Diskussionsbeiträge, die dieses Neue „kairologisch“ zur Sprache bringen wollen, müssen es deshalb aus seiner anfänglichen Verborgenheit hervorziehen und als solches offenbar machen. In diesem δηλοῦν zeigen die Angelegenheiten aber unvermeidlich viele Gesichter; sie treten in den unterschiedlichen Situationsbeurteilungen der Beteiligten wegen der prinzipiellen Unbekanntheit der zukünftigen εὐδαιμονία oder δυσδαιμονία notwendig auf vielfältige Weise in Erscheinung; das jeweilige πράγμα zeigt sich gewissermaßen perspektivisch und ist nie eindeutig nur auf *eine* Weise offenbar. Die perspektivische politische Wahrheit gibt es nur im Plural, und politische Diskussionen sind notwendig kontrovers und prinzipiell unbeendbar, weil sie, wie man bei Hannah Arendt lernen kann, nur durch den Spielraum möglich sind, den dieser Plural eröffnet. „Die eine“ Wahrheit gibt es bei einer anstehenden politischen Entscheidung nicht.

Man könnte annehmen, daß es wegen der Unerreichbarkeit einer endgültigen Wahrheit im politischen Meinungsstreit überhaupt nicht möglich und nicht sinnvoll sei, sich um die Wahrheit zu bemühen. Aber es gibt durchaus eine für diesen Meinungsstreit spezifische Art des Strebens nach Wahrheit. Es besteht darin, ausdrücklich darauf Rücksicht zu nehmen, daß es hier nur die perspektivische Wahrheit der vielen möglichen Meinungen gibt. Hierauf Rücksicht nehmen heißt: Der eigenen Meinung von vornherein eine Gestalt geben, durch die sie eine Chance hat, von all den anderen Menschen, die möglicherweise eine andere Meinung haben, zur Kenntnis genommen und diskutiert zu werden. Mit einer solchen Chance kann aber nur rechnen, wer „sich in den Standpunkt anderer versetzt“ und dadurch einen „allgemeinen Standpunkt“¹⁶ gewinnt, der ihn in die Lage versetzt, davon bei der Formierung der eigenen Meinung zu lernen. Nur so kann das

¹⁶ Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Akademie-Ausgabe, Bd. V, § 40, S. 295.

eigene Urteil die Eignung erlangen, für die anderen akzeptabel zu werden. Wer in der beschriebenen Weise verfährt, „reflektiert“ das Verfahren, das er einschlägt, um zu einem Urteil zu gelangen, und macht damit von seinem Vermögen der „reflektierenden Urteilskraft“ Gebrauch. Dieses Vermögen ist erst spät in der Philosophiegeschichte als solches erkannt und analysiert worden, nämlich von Kant in § 40 seiner *Kritik der Urteilskraft*¹⁷.

Im politischen Meinungsstreit geht es darum, über die diskutierten πράγματα angemessene Urteile zu fällen, auf die sich die für das gemeinsame Handeln erforderlichen Entscheidungen stützen können. Urteilen besteht darin, das jeweils beurteilte Besondere unter eine allgemeine Regel zu stellen. Das Überraschungsmoment macht es bei der kairologischen Beurteilung des Besonderen, das neu in einer Situation auftaucht, notwendig, die allgemeine Regel allererst zu finden. Letzteres ist nach Kant die Leistung der „reflektierenden“ im Unterschied zur „bestimmenden“ Urteilsfähigkeit, deren Aufgabe darin besteht, eine bereits gegebene Regel auf das jeweils Besondere anzuwenden.

Die ersten, die verstanden, daß es eine der politischen Welt eigene und eigentümliche perspektivische Wahrheit gibt und daß die im Bereich solcher Wahrheit erforderliche Art von Urteilsfähigkeit eigens gelernt werden muß, waren die Sophisten¹⁸. Nur weil man durch den Einfluß Platons für diese elementaren Einsichten blind war, konnten zwei Grundsätze des Protagoras, des einen Ahnherrn der Sophistik, zu Zeugnissen eines skrupellosen Machtstrebens erklärt werden. In Wirklichkeit konstatiert der eine Grundsatz nur die Unvermeidlichkeit des politischen Meinungsstreits: „Über jede Angelegenheit (πράγμα)

¹⁷ Die fundamentale Bedeutung der Kantschen Lehre von der reflektierenden Urteilskraft für die politische Philosophie hat erst Hannah Arendt mit voller Deutlichkeit gesehen. Vgl. von ihr neben einschlägigen Passagen in verschiedenen Werken: *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, hrsg. und mit einem Essay von R. Beiner, München/Zürich: Piper, 1985. Die Gedanken von Arendt hat vor allem Ernst Vollrath aufgenommen; neben zahlreichen Aufsätzen vgl. insbesondere: *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart: Klett Cotta, 1977, und: *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987, S. 253ff.

¹⁸ Zu einer gerechteren Einschätzung der Sophistik vgl. v. Vf.: „Die Sophistik in Hegels Sicht“, in: Riedel, M. (Hrsg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990.

gibt es zwei einander entgegengesetzte Meinungen (λόγοι)¹⁹, und der andere Grundsatz formuliert die Aufgabe, die Schwäche, die dem naiven, noch ohne Reflexion vorgebrachten politischen Urteil eignet, durch den Gebrauch der reflektierenden Urteilskraft zu überwinden: „[Es gilt], die schwächere Meinung (λόγος) zur stärkeren zu machen“²⁰.

Das seit Platon verbreitete Vorurteil, das Streben nach Wahrheit sei im Grunde mit dem Streben nach politischer Macht unvereinbar, beruht auf einem verengten Wahrheitsverständnis, das nur die *eine* Wahrheit, die Wahrheit im Sinne der ἐπιστήμη kennt und für die perspektivische Wahrheit der politischen Welt blind ist. Die ἐπιστήμη stützt sich auf die Beobachtung, daß ein Meinungsstreit nur möglich ist, wenn er sich auf etwas Identisches bezieht. Das Identische im politischen Meinungsstreit ist kein Gegenstand der üblichen Art und deshalb nicht auf den ersten Blick zu erkennen: Das Identische ist hier der Bezugspol desjenigen Interesses, welches die gemeinsam haben, die miteinander um die politische Macht streiten; sie alle sind trotz ihrer divergierenden politischen Meinungen daran interessiert, daß der Spielraum selbst Bestand hat, wodurch ein Plural von divergierenden Meinungen möglich ist. Der identische „Gegenstand“ des politischen Meinungsstreits ist die politische Welt als der Spielraum dieses Streits.

Daß es die so verstandene politische Welt gibt, hat Platon nicht gesehen. Deshalb hat er das Identische im Meinungsstreit nur so bestimmen können, daß er sich an der sinnlichen Wahrnehmung eines raumzeitlichen Gegenstandes orientierte. Das war der erste Schritt auf dem Wege zur Formalisierung des Begriffs πράγμα, der mit dem Verb πράττειν, „handeln“, zusammenhängt und deshalb ursprünglich eine „Angelegenheit“ meint, die uns beim Handeln begegnet, eine „Sache“ in dem Sinne, wie man von einer „Sache“ spricht, die vor Gericht verhandelt wird. Der Bezug zum Handeln gerät seit Platon mehr und mehr in Vergessenheit; „Sache“, lateinisch *res*, wird zum universal-ontologischen Begriff, mit dem man in der späteren Philosophie jedwedes Seiende bezeichnen kann.

Bei der Wahrnehmung einer „Sache“, die uns als Gegenstand der Wahrnehmung begegnet, kann man unterscheiden zwischen der

¹⁹ Diels/Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 80B 6a.

²⁰ Ebenda, 80B 6b.

Vielfalt der Aspekte, in denen sie für uns Menschen perspektivisch in Erscheinung tritt, und dem, was in dieser Vielfalt sich selbst gleich bleibt. Dieses Gleichbleibende kann man als „die Sache, wie sie selbst ist“ —τὸ πρᾶγμα αὐτό— von ihren vielen Erscheinungsweisen unterscheiden. Die φιλοσοφία als ἐπιστήμη vertieft diesen Unterschied, indem sie der vorphilosophischen Betrachtung der Sache, wie sie gemäß ihren Erscheinungsweisen offenbar wird, eine Betrachtung gegenüberstellt, worin „die Sache gemäß ihr selbst“ —τὸ πρᾶγμα καθ'αὐτό, wie Platon formuliert— zutage tritt. In dieser Betrachtung müssen die verharrenden Sichten und Anblicke im Strom der Mannigfaltigkeiten, die ἰδέαι und εἶδη, eine maßgebende Bedeutung bekommen, die ihnen Isokrates bei seiner Kritik der Rhetoriklehrer gerade abspricht. Die „Ideen“ als die bleibenden reinen Bestimmtheiten in der Welt des wahrhaft Wißbaren, des κόσμος νοητός, avancieren zu den eigentlichen „Sachen“, die für unsere Erkenntnis der perspektivisch erscheinenden Gegenstände in der durch die Zeit bestimmten wahrnehmbaren Welt, dem κόσμος αἰσθητός, das Licht und für ihre Beurteilung das Maß geben.

Die Beschäftigung mit den Ideen ermöglicht eine Art des Sich-auf-etwas-Verstehens, die durch kein anderes Wissen übertroffen werden kann und die deshalb als die eigentliche σοφία gelten darf. Die Bemühung um diese σοφία ist die platonisch verstandene φιλοσοφία. Für das durch die Philosophie erreichbare wahrhaft wissende Wissen, die ἐπιστήμη, erhebt Platon in der Nachfolge des Parmenides den Anspruch der Überlegenheit gegenüber der δόξα. Dieses Wort ist vom gleichen Stamm „δοκ“ wie das Verb δοκεῖν in der Redewendung δοκεῖ μοι gebildet. Mit dieser Redewendung, die so viel besagt wie „mir scheint“ oder „ich bin der Ansicht“, stellt jemand, der ein Urteil über eine Sache fällt, dieses Urteil unter den Vorbehalt, daß es nicht das einzig mögliche über die Sache ist. So bezeichnet das Wort δόξα den Gesamtbereich der Urteile, die unter den Vorbehalt des δοκεῖ μοι gestellt werden können. Aus diesem Grunde umschreibt man die Bedeutung dieses Wortes gerne mit „bloße Meinung“.

Aber wenn man die „Meinung“ mit dem Attribut „bloß“ versteht, charakterisiert man sie bereits aus der platonischen Perspektive der ἐπιστήμη als eine Weise des Urteilens, der etwas zur vollen Offenbarkeit der „Sache selbst“ fehlt. Ganz anders, wenn man unter

den „Sachen“, auf die sich das Meinen bezieht, nicht beliebige Gegenstände, sondern die πράγματα als Angelegenheiten versteht, die öffentlich in der Polis diskutiert werden. Wer die Äußerung seiner Meinung über eine solche Angelegenheit mit dem Zusatz δοκεῖ μοι versieht, bekundet damit, daß die Angelegenheit sich jemand anderem auch anders darstellen könnte, und er gibt damit, zumindest im Ansatz, zu erkennen, daß er bereit ist, sich reflektierend in die Denkweise der anderen zu versetzen. Das zeigt, daß der Begriff δόξα von seinem Zusammenhang mit dem δοκεῖ μοι her in einer anderen und sprachlich angemesseneren Bedeutung gebraucht werden könnte als in der Bedeutung, welche die δόξα in der pejorativen Einschätzung aus der Perspektive der ἐπιστήμη erhalten hat, die uns seit Parmenides und Platon geläufig geworden ist²¹. In dieser nicht-pejorativen Bedeutung wäre „δόξα“ der Titel für die perspektivische ἀλήθεια eines von der reflektierenden Urteilskraft getragenen politischen Meinungsstreits.

Daß das Wort δόξα —und seine Ableitungen— in dieser Bedeutung gebraucht werden könnte, deutet sich zwar in dem vielfältig differenzierten Gebrauch des Begriffs in den platonischen Dialogen und bezeichnenderweise auch in der *Rhetorik* des Aristoteles an, worin im übrigen die Reden des Isokrates, besonders der *Panegyrikos*, häufig als Musterbeispiele zitiert werden. Aber ein philosophisch relevanter nichtpejorativer Gebrauch des Begriffs findet sich eigentlich nur bei Isokrates. Das erste Beispiel für diesen Gebrauch, das für die vorliegenden Überlegungen bedeutsam ist, enthält seine Kritik der Eristik in § 8 der Schrift *Gegen die Sophisten*. Auch Isokrates operiert mit dem Gegensatz von ἐπιστήμη und δόξα, aber im Unterschied zu Platon bekommt bei ihm die ἐπιστήμη den pejorativen Beigeschmack.

Die Ideen-Wahrheit bedarf nach Platon keiner rhetorischen Unterstützung; sie überwältigt, wie Sokrates in den platonischen Dialogen betont, jeden, der sich für sie öffnet, durch einen Zwang, der

²¹ Zur Rolle der δόξα bei Parmenides sei auf die in Anm. 10 genannte Untersuchung des Verfassers, S. 545ff., hingewiesen, und zur Bedeutung der δόξα für das Verständnis des Politischen vgl. v. Vf.: „Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats“, in: Schwartländer, J. u. Willoweit, D. (Hrsg.): *Meinungsfreiheit - Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, Kehl am Rhein/Straßburg: N.P. Engel, 1986, S. 13ff.

von den offenliegenden „Sachen selbst“ ausgeht. Deshalb müssen wir nach Platon das Verfahren, wie sich Menschen im philosophischen Gespräch —im διαλέγεσθαι— dieser Wahrheit „dialektisch“ annähern, streng unterscheiden von der Art und Weise, wie Menschen „rhetorisch“ für eine von vielen umstrittenen Meinungen gewonnen werden. In der griechischen Sprache steht für beides nur ein Wort zur Verfügung, der Begriff πείθειν. Erst seit Platon gibt es die Auffassung, daß sich zwei Arten des πείθειν unterscheiden lassen. Im Deutschen kann man sie mit Hilfe der Begriffe „überreden“ und „überzeugen“ auseinanderhalten.

Platon kritisiert die Eristik als Schulung eines leeren Scharfsinns, weil sie „nur“ auf Überredung und nicht, wie es für die ἀλήθεια erforderlich wäre, darauf zielt, sich von den „Sachen selbst“ überzeugen zu lassen. So ist das eristische Argumentieren nur der Schein von philosophischer Dialektik und bleibt unbefriedigend, weil es als Schein die ἐπιστήμη nicht erreicht, auf die es eigentlich schon abzielt. Die Kritik des Isokrates geht in die entgegengesetzte Richtung: Er polemisiert gegen die Eristiker, weil der Art von Diskussion, in der sie ihre Schüler trainieren, die kairologische Bezogenheit auf die konkreten Angelegenheiten des Polisalltags fehlt, d.h. weil sie damit die Nähe zu der Art des Urteilens verlieren, die man für die politische Diskussion solcher πράγματα braucht, und in ihrer Bemühung um eine als ἐπιστήμη, als Wissen verfügbare σοφία gleichsam zu weit gehen. Bei dieser Kritik stehen ihm unverkennbar auch die Lehrer der an Sokrates anknüpfenden Schulen, die „Sokratiker“, vor Augen —und unter ihnen möglicherweise auch Platon. In platonischer Terminologie gesprochen wirft Isokrates „Eristiker“ und „Dialektiker“ in einen Topf. Daß seine Kritik die Sokratiker miteinbezieht, zeigt die sokratische Wendung „Sorge um die Seele“ am Ende von § 8.

In § 271 der *Antidosis* sagt Isokrates von den δόξαι derer, die sich in seiner Schule mit „Philosophie“ befaßt haben, daß sie „ἐπὶ τὸ πολὺ“, „in den meisten Fällen“, das Beste, d.h. das dem καιρός Angemessene treffen, und auch in § 184 dieser Schrift hatte es schon geheißen, daß die treffende Einschätzung der in den Handlungssituationen gelegenen Möglichkeiten ἐπὶ τὸ πολὺ gelingt. In dieser Formulierung liegt keine Abwertung der δόξα, sondern sie bringt nur

zum Ausdruck, daß die Kairosbezogenheit des handlungsleitenden Urteilens es verbietet, an die δόξα den für die ἐπιστήμη gültigen Maßstab der unbedingten und ausnahmslosen Gültigkeit anzulegen. Bezeichnenderweise taucht das ἐπὶ τὸ πολὺ dann wieder in der *Rhetorik* des Aristoteles auf. Bemerkenswert ist, daß Isokrates die δόξα, von denen er in § 271 spricht, auf die φρόνησις, die „Klugheit“ derer zurückführt, die die δόξα äußern. Es ist kein Zufall, daß er mit diesem Begriff die Bezeichnung vorwegnimmt, mit der Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* eine Urteilsfähigkeit, die für den καίρος offen ist, benennen wird.

Mit dem in der Alltagssprache verbreiteten Gebrauch des „δοκεῖ μοι“ bekunden die ungeschulten Laien, die ἰδιόται, daß sie mit ihrer δόξα schon im Alltag der Polis über ein gewisses Maß an reflektierender Urteilsfähigkeit verfügen. Deshalb mißt Isokrates die ἐπιστήμη, die der sophistische Unterricht vermitteln soll, daran, ob sie in der Lage ist, den Menschen im Polisalltag mehr zu helfen als die laienhafte δόξα. Wenn das erlernte Wissen die Schüler nicht lebensstaulicher macht als diese δόξα, ist es in seinen Augen überflüssig. So ist es nur konsequent, daß Isokrates in seiner Programmschrift von ihrem ersten Satz an als Anwalt der δόξα der Laien auftritt. In ihrem Namen warnt er aber auch in seiner Spätzeit noch vor einer falschen Verwissenschaftlichung der Paideia.

In diesem Sinne prüft er in § 261 bis § 269 der *Antidosis* den pädagogischen Nutzen der Mathematik und der ihr verwandten Gebiete, also gerade der Wissensbereiche, die für Platon als Vorschule der Dialektik fundamentale Bedeutung haben. Gegenstand der Mathematik ist, wie ihr Name sagt, das μάθημα, das „Wißbare“ oder „Lernbare“, auf das sich die ἐπιστήμη bezieht, die in der erwähnten pädagogischen Trias bei Isokrates gegenüber φύσις und ἐμπειρία keine Vorrangstellung besitzt. Deshalb räumt er den mathematischen Wissensgebieten nur insoweit Raum im Unterricht ein, als sie zur Schulung der Genauigkeit des Denkens und der Konzentrationsfähigkeit beitragen können; zur Förderung des Urteilsvermögens sind sie ungeeignet, weil sie nicht zur Tauglichkeit für das Gemeinschaftsleben der Polis beitragen. Wie es in der letzten Schrift des Isokrates heißt, in § 28 des 339 vollendeten *Panathenaikos*, ist das Studium der Mathematik eine Sache zur Übung für die Jugend, aber

nichts für die Erwachsenen, will sagen: für die Bürger, die für die Polis Verantwortung tragen. Bei seiner Warnung vor einem Übergewicht der ἐπιστήμη im Unterricht macht Isokrates sogar vor den ehrwürdigsten Namen nicht Halt, wenn er in § 268 der *Antidosis* erklärt, die Beschäftigung mit den „Lehren der alten Sophisten“ wie Empedokles, Alkmaion oder Parmenides dürfe nicht zum Selbstzweck werden.

IV

Die bisherigen Überlegungen hielten sich im wesentlichen an die Kritik, die Isokrates in seiner Programmschrift gegen die „Sophisten“ äußert. Nunmehr kann auf die Forderungen eingegangen werden, die er hier an die πολιτικοὶ λόγοι richtet, für die er seine eigenen Schüler tauglich zu machen beansprucht. Weil Paideia Erziehung zur ἀρετή bedeutet, ergeben sich diese Forderungen aus seinem Verständnis von ἀρετή. Die ἀρετή kommt unvermeidlich ins Spiel, weil eine Rede in erster Linie einer ansprechenden Thematik bedarf, damit sie Erfolg hat. Auf diesen Zusammenhang geht Isokrates in der *Antidosis* ausdrücklich ein.

Damit die Thematik einer Rede die Zuhörer anspricht, muß sie Beispiele schon vorgelebten vorbildlichen Verhaltens enthalten. Der Redner muß deshalb auf Beispiele zurückgreifen, weil seine reflektierende Urteilskraft sich bei der Beurteilung einer vorgefundenen Handlungssituation auf keine vorgegebene allgemeine Regel stützen kann. Die einzige Vorgabe, die ihr zur Verfügung steht, ist die frühere Erfahrung, in der ähnliche Situationen vorkamen, in denen sich einige Menschen dank ihrer φρόνησις und ἀρετή vorbildlich zurechtgefunden haben. Deshalb ist die reflektierende Urteilskraft auf Beispiele solchen Verhaltens aus der Vergangenheit angewiesen; das bestätigt noch einmal die Unentbehrlichkeit der ἐμπειρία unter den drei Elementen der Paideia. Beispiele aber wirken im Unterschied zu abstrakten moralischen Appellen „ansteckend“, —auch auf die Verhaltensweise dessen, der über sie spricht. Diese Rückwirkung auf den Redner verstärkt zugleich die Glaubwürdigkeit und damit Überzeugungskraft seiner Reden wesentlich. Auf solche Weise —das erläutert Isokrates ausführ-

lich in den Paragraphen 274-277 der *Antidosis*— steigern sich die Redekunst und die Tugend des erfolgreichen Redners wechselseitig.

Die erste Forderung an den durch die isokratische „Philosophie“ geschulten ῥήτωρ ist die nach Originalität seiner Reden. Damit beweist er sein kairologisches Gespür. Ein Redner, dem etwas Neues einfällt, legt damit, so heißt es in § 17 der Schrift *Gegen die Sophisten*, die Flexibilität einer „urteilsfähigen Seele“ an den Tag, einer ψυχῆ δοξαστική. In dem Attribut δοξαστική steckt das Wort δόξα, das sich in letzten Überlegungen als der eigentliche Leitbegriff des Isokrates erwiesen hat. Indem der Redner seine Reden „doxastisch“ gestaltet, weckt er die Erwartung, daß er in der Lage sein wird, sich auf die καιροί einzustellen, und im Kampf um die Macht in der Polis erweist er auf diese Weise seine Überlegenheit gegenüber den Konkurrenten.

Eine zweite Forderung besagt, daß die πολιτικοὶ λόγοι „schmuckvoll“ und „wohlklingend“ sein sollen. Diese Forderung ergibt sich daraus, daß eine Rede so beschaffen sein soll, daß der Redner sich damit sehen lassen kann. Das, „was sich sehen lassen kann“, ist das „Schöne“, das mit dem griechischen Wort καλός gemeint ist. In diesem Sinne verlangt Isokrates in § 13 von den Reden, sie sollten καλῶς εἶχειν, d.h. eine schöne Beschaffenheit haben. In der Ansehnlichkeit der Rede kommt die Ansehnlichkeit des Redners selbst zum Vorschein, von dem Isokrates deshalb in § 17 sagt, er müsse seine Zuhörer für sich „einnehmen“ und „glänzen“. Wir sind heute allzu schnell geneigt, den „Glanz“, den ein Politiker in seinen Reden ausstrahlt, für bloßen Schein zu halten. Wer schön zu reden versteht, wird leicht der Schauspielerei verdächtigt. Hinter diesem Verdacht steht die uns völlig selbstverständlich gewordene Unterscheidung zwischen der für die anderen Menschen verborgenen Innerlichkeit und dem äußeren, für die Mitmenschen sichtbaren Erscheinen eines Menschen. Zu diesem Erscheinen gehört auch der Glanz seiner Reden.

Der Erfolg durch glanzvolle Reden ist eine der Möglichkeiten, durch das für die anderen Menschen beobachtbare eigene Handeln bei ihnen gleichsam meßbare Erfolge zu erringen. Der Begriff ἀρετή zielt einerseits auf die dauerhafte Verfassung eines Menschen, die von solcher Art ist, daß sie solche Erfolge im Zusammenleben mit den anderen gewährleistet; der Begriff besagt, daß jemand leistungsstark

und lebensstüchtig ist, daß er —um eine Ausdrucksweise des modernen Englisch aufzugreifen— die *power* hat, die verhindert, daß er zum *loser* wird. Mit ἀρετή kann aber auch die „moralische Anständigkeit“ gemeint sein, die Rechtschaffenheit, für die ein Mensch unabhängig davon Anerkennung verdient, ob er eine Tüchtigkeit besitzt, die ihm zu Erfolgen verhilft. Daß beides bei Isokrates ebenso wie bei den anderen Schriftstellern des klassischen Griechentums mit ein und demselben Wort ἀρετή bezeichnet wird, irritiert uns als moderne Leser, weil für uns die Möglichkeit, daß der Erfolgreiche auch der Rechtschaffene ist und umgekehrt, jede Selbstverständlichkeit verloren hat. Und es hat für uns geradezu etwas Anstößiges, daß die Tüchtigkeit, die jemand mit der Fähigkeit, gut zu reden, an den Tag legt, durch die Doppeldeutigkeit des ἀρετή-Begriffs implizit mit seiner moralischen guten Verfassung gleichgesetzt wird.

Wir neigen deshalb dazu, eher den ἀρετή-Begriff für äquivok zu erklären als uns darauf einzulassen, daß es für die Griechen der vorklassischen und klassischen Zeit gerade auf die Einheit von Leistungsfähigkeit und Rechtschaffenheit ankam und daß die Einschätzung des guten Redners als eines Mannes mit ἀρετή ein charakteristischer Ausdruck dieser Einheit war; denn diese Einschätzung zeigt besonders deutlich, daß die „moralisch gute“ Verfassung und der äußere Glanz desjenigen, der sich mit seiner Tüchtigkeit „sehen lassen kann“, für die Griechen nicht auseinanderfielen. Auf die ungebrochene Einheit von Rechtschaffenheit und Ansehnlichkeit zielte auch die stehende Wendung καλός κάγαθος „schön und gut“, womit die Griechen gerne solche Menschen beschrieben, denen ihre besondere Hochschätzung galt, und die sich selbstverständlich auch bei Isokrates, etwa in § 278 der *Antidosis* findet. Das Schöne der glanzvollen Reden ist für dieses Verständnis von ἀρετή nicht „Schein“, sondern „Erscheinung“, d.h. sprachliche Bekundung der Rechtschaffenheit des Redners.

Wir können uns auf den ἀρετή-Begriff nicht einlassen, ohne sogleich das Bedenken ins Spiel zu bringen, daß jemand erfolgreich und in der Gesellschaft anerkannt sein kann, ohne moralisch intakt zu sein, und umgekehrt. Freilich kennen wir auch den Fall, daß beides bei einem Menschen zusammenfällt. Diesen Fall hat man in der deutschen Sprache dann im Auge, wenn man von einem Menschen sagt, daß er „etwas taugt“; das rechtfertigt die Übersetzung von „ἀρετή“

mit „Tauglichkeit“. Aber dieser Fall ist für uns in der menschlichen Gesellschaft nicht der Normalfall, sondern eher die Ausnahme, ein glücklicher Grenzfall. Dies zeigt, daß wir uns deshalb mit der Einheit von moralischer Rechtschaffenheit und Leistungsfähigkeit im Begriff ἀρετή schwertun, weil wir etwas anderes als die Griechen der klassischen Zeit für den Normalfall halten.

Selbstverständlich war auch den Griechen die allzumenschliche Tatsache vertraut, daß die beiden Seiten der ἀρετή —Rechtschaffenheit und Leistungsfähigkeit— bei einem Menschen nicht zusammenfallen müssen. Aber —und das ist einer der wesentlichen Unterschiede zwischen dem Leben in der Polis des 5. und 4. Jahrhunderts und der modernen Gesellschaft— für die Menschen jener Zeit bildet die Einheit dieser beiden Seiten noch den Normalfall und ihr Auseinandertreten den Grenzfall, der im Lichte des Normalfalls als die bedauerliche Ausnahme erscheint. So ist der Beurteilungshorizont für das, was im menschlichen Leben als lobens- und tadelnswert erscheint, durch die umgekehrte Einschätzung dessen, was Normalfall und was Grenzfall ist, ein anderer als bei uns.

Die historische Erklärung für diesen anderen Horizont liegt im Charakter der Polis als überschaubarer öffentlicher Gemeinschaft, in der der Einzelne als Bürger sein Leben vor den Augen der anderen führte. Hier kam es für den öffentlichen Erfolg darauf an, von den anderen als rechtschaffen anerkannt zu sein und dadurch ihr Vertrauen zu erlangen; die „Tugend“ war vom Lob der anderen nicht zu trennen. Wer sich so verhielt, daß ihn die Mitbürger als moralisch untadelig ansehen konnten, handelte damit zugleich im Interesse seines eigenen Erfolgs. Damit aber war Rechtschaffenheit von vornherein auf Erfolg bezogen und konnte so ohne Schwierigkeit mit der zum Erfolg führenden Leistungsfähigkeit eine Einheit bilden.

Weil bei der Überschaubarkeit der in der Polis herrschenden Lebensverhältnisse der Lebenswandel eines öffentlich auftretenden Bürgers nicht verborgen bleiben konnte, hatte er im Normalfalle, wenn er von der Öffentlichkeit anerkannt wurde, dieses Lob auch verdient. Bezeichnenderweise machen wir bei der Kindererziehung auch heute noch selbstverständlich die Voraussetzung, daß die Rechtschaffenheit eine Verfassung des einzelnen Menschen ist, für die er bei den anderen —und nicht nur bei sich selbst, vor dem eigenen „Gewissen“—

Anerkennung findet; denn indem wir die Kinder auf das aufmerksam machen, was „man nicht tut“, ermuntern wir sie zum moralisch Guten mit dem Lob, das sie dafür erwarten dürfen. Aristoteles hält in der *Nikomachischen Ethik* wie Isokrates am Beurteilungshorizont der überschaubaren Polis fest, wenn er bei seiner Analyse der ἀρετή davon ausgeht, daß sie dasjenige ist, wofür ein Mensch gelobt wird²².

Die Ehre verleiht einem Lob Dauer. Deshalb gilt unter den Lebensbedingungen der Polis der Mensch mit ἀρετή als jemand, dem Ehre —lateinisch *honor*— gebührt; er ist in diesem Sinne „ehrbar“, *honestus*. Von daher konnte das Gute im Sinne der moralischen Rechtschaffenheit in der lateinisch sprechenden philosophischen Tradition von Antike und Mittelalter bis weit in die Neuzeit hinein als das *honestum* bezeichnet werden. In diesem Horizont versteht es sich von selbst, daß der aus der Schule des Isokrates hervorgehende φιλόσοφος mit seiner Redekunst nach Ehre strebt; er ist nach § 277 der *Antidosis* ein φιλότιμος. Die Redekunst aber gründet sich auf die kairologische Urteilsfähigkeit, die φρόνησις, die sich ihrerseits in der im III. Teil beschriebenen Weise von der δόξα her bestimmt.

Aus diesem Zusammenhang erklärt sich ein griechischer Sprachgebrauch, der sich in den nachfolgenden Paragraphen 278 und 279 besonders gut beobachten läßt: Die vom gleichen Wortstamm wie δόξα gebildeten Wörter δόκιμος und εὐδοκμεῖν bedeuten soviel wie „angesehen“ bzw. „in gutem Rufe stehen“, weil nicht nur die „Meinung“, sondern auch der „gute Ruf“, den der ehrbare Politiker mit seinen ansehnlichen Reden und den entsprechenden Taten erwirbt, im Griechischen mit dem Wort δόξα bezeichnet werden kann. Dieser Zusammenhang läßt sich im Deutschen behelfsweise nachahmen, indem man das Wort δόξα in der ersten Bedeutung mit „Ansicht“ und in der zweiten mit „Ansehen“ übersetzt. Das Wort δόξα kann diesen Doppelsinn haben, weil sowohl eine „Ansicht“ als ein zur Sprache gebrachtes Urteil als auch als das „Ansehen“ im Sinne des guten Rufs sprachlichen Charakter haben; denn der „Ruf“ ist die Weise, wie „man“ über jemanden spricht. Das deutet schon darauf hin, daß die Einheit von „innerer“ Rechtschaffenheit und „äußerem“ Ansehen im Begriff der damit zusammenhängt, wie das Sprechen, der λόγος wird. Doch

²² *Ethica Nicomachea*, 1103a 9-10 und 1105b 32 - 1106a 9.

bevor abschließend hierauf näher eingegangen werden kann, bedarf das „Ansehen“, das die ἀρετή genießt, weiterer Erläuterung.

Daß die ἀρετή ein Gegenstand des Lobes ist, ist kein akzidenteller Umstand, der nur zu ihr hinzutritt, wenn sie schon bei einem Menschen vorhanden ist, sondern ist konstitutiv dafür, daß es sie überhaupt gibt. Die anerkennungswürdige Haltung eines Menschen kann sich nur im Zusammenleben mit anderen ausbilden, nämlich dadurch, daß die Menschen ihre Handlungen wechselseitig loben und tadeln. Die ἀρεταί sind die gelebten Normen einer Gesellschaft, die allein durch dieses Wechselspiel verbindlich werden. Das erklärt die besondere Bedeutung der „Goldenen Regel“, die dem Einzelnen vorschreibt, von sich selbst dasselbe zu verlangen, was er auch von seinen Mitmenschen erwartet, und die den Griechen dadurch bewußt wurde, daß sie seit dem in Teil II zitierten Heraklitspruch begannen, über ihr Ethos nachzudenken²³. Es ist bezeichnend, daß die ersten uns erhaltenen antiken Formulierungen der Goldenen Regel bei Isokrates stehen. Sie sind in seiner Schrift *An Nikokles* enthalten, dem ersten Beispiel für das, was später „Fürstenspiegel“ genannt wurde, etwa 373 anläßlich des Amtsantritts des jungen Königs von Zypern verfaßt. Hier findet sich in § 11 beispielsweise die Maxime: „Was du deinen Kindern raten würdest, das mußt du auch selbst befolgen“.

Die Goldene Regel zeigt, daß die ethischen Normen einer Gesellschaft ursprünglich nicht dadurch gelten, daß sie eigens als solche bewußt gemacht und mit Begründungen gerechtfertigt werden, sondern daß sie in Kraft sind, indem sie durch die ἀρεταί die Gewohnheit des Zusammenlebens bestimmen. Auf diese Weise kann das ἦθος in der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs entstehen: ein Ort, wo die Menschen sich bei ihrem Handeln dauerhaft aufhalten. Dieser Ort bildet sich durch „Gewohnheit“ —entsprechend der Verwandtschaft des Wortes ἦθος mit dem nur durch Ablaut anders klingenden griechischen Wort für „Gewohnheit“, worauf als erster Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* aufmerksam gemacht hat²⁴. Auch in diesem Punkte bereitet sich bei Isokrates die aristotelische praktische Phi-

²³ Die Bewußtwerdung dieser Regel scheint zum Erwachen ethischer Reflexion zu gehören, wie ihr beinahe zeitgleiches Auftauchen in der altchinesischen Textsammlung zeigt, die unter dem Namen des Konfuzius überliefert ist.

²⁴ *Ethica Nicomachea*, 1103a 17/18.

Iosophie vor: In § 39ff. des nach 355 verfaßten *Areopagitikos* preist er die vorbildliche Erziehung zur Gesetzestreue in der idealen Demokratie des alten Athen und weist darauf hin, daß die jungen Bürger sich die Gemeinschaftsordnung nicht dadurch zu eigen machten, daß sie sich die Vorschriften der νόμοι, der Gesetze, vor Augen hielten, sondern dadurch, daß sie sich in die als Gewohnheit praktizierte Ordnung eingewöhnten.

Das Ethos gründet sich bei Isokrates wie später bei Aristoteles nicht auf ein besonderes Bewußtsein von den zu befolgenden Normen, sondern auf die Einübung in das Gewohnte und Bewährte. Deshalb haben seine ethischen Reflexionen nichts Revolutionäres und bestehen allein darin, daß gewohnte Verhaltensmuster der Polisgemeinschaft in Erinnerung gebracht werden. So machen die Empfehlungen, die Isokrates dem Nikokles für seine Lebensführung gibt, den Eindruck einer Anhäufung von Banalitäten. Bemerkenswert ist aber, daß Isokrates sich des trivialen Charakters seiner Mahnschrift durchaus bewußt ist und ihn in §12 eigens rechtfertigt. Er betont dort, daß es beim Reden über Lebensregeln nicht darauf ankomme, originell Neues oder gar Revolutionäres zu verkünden, sondern umgekehrt gerade darauf, das Alte und Bewährte zum wiederholten Male dem Bewußtsein einzuprägen. So liegt es Isokrates gänzlich fern, dem Ethos seiner Zeit und seiner Vaterstadt einen von grundauf kritischen Gegenentwurf entgegenzustellen, wie das Platon in seiner *Politeia* tut. Das Erziehungsziel der Paideia kann für Isokrates nur darin bestehen, die Schüler zu befähigen, sich möglichst reibungslos in das vorgegebene Polisleben einzufügen, also sich mit den Mitbürgern zu vertragen und sich ihrer Umgangsart anzupassen, und ebendies sagt er in § 8 der Schrift *Gegen die Sophisten* ausdrücklich.

Der „Konservativismus“ der ethischen Reflexion des Isokrates läßt sich daraus erklären, daß für ihn die perspektivische Wahrheit der δόξα den letzten Maßstab der unterrichtlichen Erziehung bildet. Der unaufhebbare Meinungsstreit, der durch diese Art von Wahrheit bedingt ist, wäre selbstzerstörerisch, wenn er nicht von einer undisputierten Gemeinsamkeit der beteiligten Bürger getragen wäre. Diese Gemeinsamkeit verbürgen die als ἀρεταί gelebten Normen des Ethos. Ihre Geltung verdankt sich ursprünglich nicht der Anstrengung einer Normenreflexion, sondern sie wird getragen von der selbstverständlichen Gewohnheit des Lebens der vielen „Laien“, die keine

Ausbildung in einer „Philosophie“ besitzen, die sie zu einer solchen Reflexion befähigen würde. Wenn Isokrates das Verhältnis von Normalfall und Grenzfall in bezug auf Rechtschaffenheit und Ansehnlichkeit im Beurteilungshorizont der Polis bestimmt, dann kann er sich dabei auf die δόξα der Laien berufen.

Ihre δόξα verbürgt, daß es den Normalfall der ἀρετή, bei dem die „innere“ Rechtschaffenheit und das „äußere“ Gelobtwerden von den anderen eine Einheit bilden, tatsächlich gibt. Der Normalfall steht außerhalb des Verdachts, nur eine Konstruktion zu sein, die sich ein „Philosoph“ ausgedacht hätte; denn er begegnet uns als der „normale“ Grundzug des Zusammenlebens in der Polis tagtäglich und überall, nämlich in Gestalt der beim Handeln als Ethos gelebten δόξα. Daß sich in der ethischen δόξα der vielen Laien der Normalfall anschaulich verkörpert, gibt Isokrates die eigentliche Berechtigung, sie im Unterschied zu Platon über die ἐπιστήμη zu stellen und zum Maßstab der Paideia zu erheben. Der Appell des Isokrates an die Laien gleich zu Beginn seiner Programmschrift zur Schuleröffnung ist mehr als ein rhetorischer Kunstgriff. Er entspricht vielmehr seiner Grundorientierung am Normalfall, wie er in der δόξα der Laien als alltägliche Realität existiert.

Das Verhältnis von Normalfall und Grenzfall im Ethos der Polis, von dem Isokrates ebenso wie nach ihm Aristoteles ausgeht, konnte sich in dem Augenblick umkehren, als auch unter den „Laien“ das Vertrauen in die Polisgemeinschaft schwand und man den Glauben daran verlor, daß der Mensch unter den Bedingungen dieser Art von Zusammenleben am ehesten sein Glück finden könne. Die Ethik der individuellen Eudämoniesicherung im Hellenismus mit den prototypischen Schulen der Stoa und des Epikureismus ist die Antwort auf die hiermit einsetzende innere Emigration aus der Polisgemeinschaft; die Bewußtseinslage des von Hause aus einsamen „Individuums“ bahnt sich an. In dieser Hinsicht ist Isokrates, wie einleitend erwähnt, kein Wegbereiter des Hellenismus. Viel eher ist dies sein Schulkonkurrent Platon, wenn er im 2. Buch der *Politeia* anhand der Geschichte von Gyges und seinem Ring das Streben nach einem guten Ruf verdächtigt, nur ein Schein zu sein, dem die innere Haltung der meisten Menschen nicht entspricht²⁵. Wenn es stimmt, daß die Mehrzahl der

²⁵ Vgl. *Politeia*, 359c-360d.

Menschen nicht gut *sein*, sondern nur gut *scheinen* will, dann wird damit das Auseintreten von äußerer Ehrbarkeit und Rechtchaffenheit zum Normalfall und ihre Deckung zum glücklichen Grenzfall, von dem man fragen kann, ob er in der wirklichen Polis der Laien überhaupt einen Ort —τόπος— hat oder vielleicht nur in Platons „u-topischer“ Idealpolis.

Die Tendenz, die sich bei Platon ankündigt, tritt bei den Stoikern offen zutage. Die bei ihm aufgebrochene Kluft zwischen Gutsein und Gutscheinen verfestigt sich, indem sich die Möglichkeit des Gutseins in das „Innere“ des Menschen verlagert, dessen Verfassung ihm durch sein „Gewissen“ —eine Entdeckung der Stoa— bewußt ist. Für die „Ehrbarkeit“ zählt nicht mehr das Urteil der Öffentlichkeit der Polis, sondern allein, ob ich vor mir selbst bestehen kann. Der „Tugendstolz“ der Stoiker beruht auf der Verlagerung der Frage, ob ich mich wegen meiner moralischen Verfassung möglicherweise vor den anderen schämen muß, in die Innerlichkeit meines Bewußtseins; allein auf meine Selbstachtung kommt es an. Mit dieser „Entpolitisierung“²⁶ des Gutseins bahnt sich von Ferne schon die Unterscheidung zwischen Moralität und Legalität an, mit der Kant einen Grundzug der neuzeitlichen Gesellschaft auf den Begriff gebracht hat. Meine Moralität, mein „innerer Wert“, wie Kant sagt, und die Legalität, von der die äußere Wertschätzung in der Gesellschaft abhängt, fallen auseinander.

Der Vertrauensschwund gegenüber der Polisgemeinschaft setzte schon zu Lebzeiten des Sokrates ein, wie das Beispiel seines Zeitgenossen Platon zeigt. Dann stellt sich aber die Frage, warum Sokrates trotzdem am Beurteilungshorizont der Polis festhalten kann. Für diesen Horizont ist wesentlich, daß es in einem Ethos, das auf dem gewohnheitlichen Wechselspiel von Lob und Tadel beruht, die Bewußtseinslage des von Hause aus isolierten Einzelnen noch nicht gibt. Was erlaubt es Sokrates —ebenso wie nach ihm Aristoteles—, sich auf diese Bewußtseinslage noch nicht einzulassen?

Die Antwort ergibt sich daraus, daß er die ἀλήθεια, unter deren Anspruch alles griechische Denken steht, als perspektivische Wahrheit der δόξα versteht, die von der reflektierenden Urteilskraft getragen

²⁶ Zur Entpolitisierung der Ethik im Hellenismus vgl. v. Vf.: „Entpolitierte Verwirklichung des Glücks. Epikurs Brief an Menoikeus“, in Engelhardt, P. (Hrsg.): *Glück und gegliedertes Leben* (Walberberger Studien), Mainz: Matthias-Grünewald, 1985.

ist. Die so verstandene Wahrheit läßt es nämlich von vornherein nicht zu, den Menschen, wie das seit der hellenistischen Ethik geschieht, als ein Wesen aufzufassen, das zunächst als Individuum existiert und erst nachträglich aus seiner ursprünglichen Vereinzelung heraustritt und Gemeinschaften bildet. Dieser Zusammenhang deutete sich oben schon in dem Hinweis an, daß das „Ansehen“, worin der Einzelne durch seine ἀρετή steht, und seine „Ansicht“, seine Meinung als zur Sprache gebrachtes Urteil, beide δόξα heißen können. Die Sprache macht hier keine Trennung zwischen dem urteilenden Sprechen des Einzelnen und dem Sprechen der anderen über ihn; sie legt vielmehr nahe, daß der Einzelne als sprechendes Wesen, als ζῶον λόγον ἔχον, aus der Gemeinschaft derer, die in der Polis miteinander sprechen, nicht herausgelöst werden kann.

Allerdings könnte es so scheinen, als sei die Meinungsbildung durch die reflektierende Urteilskraft zunächst ein innerer Vollzug im Bewußtsein des einzelnen Urteilenden und als nähme er erst durch die „Verlautbarung“ seines Urteils in der Sprache den „äußeren“ Bezug zu den anderen auf. Diese Vorstellung entspricht der Kluft zwischen dem inneren Gutsein und dem äußeren Gutscheinen und gehört zu den geschichtlichen Zügen der beschriebenen „Entpolitisierung“, die unter anderem zu einem tiefgreifenden Wandel im Verständnis des Sprechens führt: Der Logos, der nach der einleitend erwähnten Auffassung von Isokrates und Aristoteles den Menschen kennzeichnet und auszeichnet, wird als eine im Innern des Bewußtseins angesiedelte Vernunft, *ratio*, verstanden, die nur nachträglich in der Versprachlichung ihren äußeren „Ausdruck“ findet. Hier liegt der geschichtliche Ursprung dessen, was die analytische Philosophie als Mentalismus bezeichnet.

Als ob er die Gefahr jenes Wandels geahnt hätte, weist Isokrates in § 256 und § 257 der *Antidosis*²⁷ darauf hin, daß keine Überlegung, die der Mensch seinem Handeln widmet, unsprachlich, ἄλογος, vollzogen werden kann. Isokrates meint dies nicht nur in dem Sinne, daß die Sprache für den Transport des innerlich Gedachten nach außen unentbehrlich ist; dächte er so, dann setzte auch er schon eine vor-

²⁷ Wie wichtig Isokrates das Textstück von § 253 bis § 257 ist, zeigt die Tatsache, daß er damit (bis auf geringfügige stilistische Änderungen) § 3ff. aus der zwei Jahrzehnte früher verfaßten Mahnrede *An Nikokles* zitiert.

sprachliche Vernunft voraus. Seine Auffassung ist vielmehr, daß sich das Überlegen selbst *als* ein Sprechen ereignet, als ein „Gespräch der Seele mit sich selbst“²⁸. Es gehört zu den Gemeinplätzen der Philosophie, diese Formulierung aus Platons *Sophistes* zu zitieren, aber kaum bekannt ist, daß sich eine entsprechende Formulierung auch bei Isokrates findet, der tatsächlich annimmt, daß es in der Seele ein διαλέγεσθαι, ein „Sich Unterreden“ gibt, während man bei Platon begründete Zweifel haben darf, ob seine Formulierung für ihn mehr als ein bloßes Bild ist.

Um ein kluges Urteil zu fällen, sind wir darauf angewiesen, unsere eigene Meinung gleichsam auf die vielen möglichen Meinungen der anderen „abzustimmen“, in deren „Standpunkt“ wir uns, wie Kant sagt, beim reflektierenden Gebrauch unserer Urteilsfähigkeit „versetzen“. Dieses „Sich-Abstimmen“ mit den anderen vollzieht sich in seiner Normalgestalt tatsächlich „stimmlich“, nämlich in dem akustisch vernehmbaren Sprechen mehrerer miteinander. Aber die anderen besitzen nicht erst wegen der akustischen Vernehmbarkeit ihrer Meinung eine „Stimme“, sondern in erster Linie deswegen, weil ihre Stimme geeignet ist, zum gemeinsamen Beraten —βουλεύεσθαι— einen „Rat“ —βουλή— beizusteuern. Die Adressaten des Rates „hören“ ihn nicht nur, indem sie ihn akustisch wahrnehmen, sondern sie können auch „auf den Rat hören“, und dabei vernehmen sie mehr als eine akustische Verlautbarung. Platon kennzeichnet an der besagten „Sophistes“-Stelle den *diálogos* der Seele mit sich selbst als ein Geschehen *ἄνευ φωνῆς*, „ohne Stimme“, und das zeigt, daß die „Stimmen“, „auf“ die man bei einer Beratung hört, in seinen Überlegungen nicht vorkommen.

Wer beim gemeinsamen „Beratschlagen“, das der Vorbereitung einer Entscheidung für das Handeln dient, mit seiner „Stimme“ zu einem befriedigenden Ergebnis beisteuert, ist εὐβουλος, „wohlberaten“. Die Wohlberatenheit ist das Wichtigste, dessen der kluge Politiker bedarf. Es ist kein Zufall, daß Protagoras im gleichnamigen platonischen Dialog auf die Frage, was die Schüler bei ihm lernen können, erklärt, es sei die εὐβουλία²⁹. Dieser Begriff fällt auch an der entscheidenden Stelle der *Antidosis* in § 256: „für wohlberaten hal-

²⁸ *Sophistes*, 263e 3-4.

²⁹ *Protagoras*, 318e.

ten wir die, die sich auf die beste Weise über die Angelegenheiten (πράγματα) mit sich selbst (αὐτοὶ πρὸς αὐτοῦς) besprechen (διαλέγεσθαι)". Dieses διαλέγεσθαι ist ein Hören auf die möglichen „Gegenstimmen“ der Anderen im Meinungsstreit noch vor ihrer Verlautbarung: Indem ich mich beim reflektierenden Gebrauch meiner Urteilsfähigkeit „in den Standpunkt jedes anderen versetze“, vergegenwärtige ich bei mir selbst diese Gegenstimmen in ihrer Vielstimmigkeit.

Der dargestellte Zusammenhang zeigt: Daß jemand in solcher Weise allein für sich, schweigend über Handlungsmöglichkeiten nachdenkt, bildet nicht den Ausgangspunkt des Sprechens, sondern ist das Resultat eines Rückzugs aus der vorgängigen Gemeinsamkeit des Miteinanderredens. Als das ist es ein Grenzfall, eine Ausnahme vom Normalfall, d.h. der Gemeinschaftlichkeit des akustisch vernehmbaren Miteinander-Beratschlagens mehrerer Beteiligter; aber als Grenzfall ist er noch immer eine Weise des Sprechens: Indem ich mit mir selbst „zu Rate gehe“ —wie die deutsche Sprache ganz im Geiste des Sokrates sagen kann—, höre ich bei mir selbst auf die Stimmen von möglichen Anderen. Das einsame Nachdenken in einer Entscheidungssituation ist kein von der Welt „draußen“ abgeschnittenes innerliches Ereignis, weil niemand dabei wirklich mit sich allein ist. Die Überlegungen bleiben —in der Sprache von Heideggers *Sein und Zeit* ausgedrückt— immer in das „Mitsein“ mit den anderen eingebettet, auch wenn faktisch keine anderen Menschen zugegen sind.

Um den Grenzfall des akustisch „stimmlosen“ einsamen Nachdenkens als Operation einer vorsprachlichen Vernunft im Inneren des Bewußtseins aufzufassen, bedarf es auch im Bereich der Interpretation der Sprache der Umstülpung von Grenzfall und Normalfall: Die „Stimmlosigkeit“ des Grenzfalls wird zum Normalfall, indem die Vernunft des von Hause aus einsamen Einzelnen zu einem „vorsprachlichen“ Vermögen des Menschen erhoben wird. Die „Stimmhaftigkeit“ des Normalfalls wird zum Grenzfall, indem es von der Entscheidung des Individuums abhängig gemacht wird, ob es Beziehungen zu den akustisch wahrnehmbaren Anderen aufnimmt und bei dieser Gelegenheit das in seiner Innerlichkeit gefällte Urteil durch seine „Verlautbarung“ nach außen treten läßt.

Weil Isokrates die ἀλήθεια in der Nachfolge der alten Sophistik als perspektische Wahrheit der urteilsfähigen δόξα auffaßt, bleibt der Dialog in Gestalt der öffentlichen Beratung mit anderen Bürgern über das, was in einer Situation der Polis tun ist, für ihn der Normalfall des Überlegens. Damit dürfte der Sachgrund dafür gefunden sein, warum Isokrates am Beurteilungshorizont der Polis festhält und sich im Unterschied zu Platon nicht auf eine Spaltung der ἀρετή in „inneres“ Gutsein und „äußeres“ Gutscheinen einläßt, durch die das Auseinandertreten von moralischer Rechtschaffenheit und ansehnlicher Leistungsfähigkeit die Bedeutung des Normalfalls erlangt. Da die menschliche Gesellschaft auch in der Zukunft nicht ohne ein Ethos existieren kann, das von der δόξα der vielen Laien getragen ist, sollte die Philosophie die Erinnerung daran wachhalten.