

Evangelos Alexiou

Die Isokrates-Forschung des 20. Jahrhunderts hat allmählich zu dem Autor, der dem 19. Jahrhundert recht fremd geblieben war, neue Zugänge gefunden. Seine rhetorische Terminologie und ihre Rezeption wurden studiert, sein Verhältnis zu Platon und zur Philosophie überhaupt, seine politischen Ideen. Der Weg allerdings zur Selbstbehauptung des Isokrates als Denkers war nicht leicht. Auch in den fünfziger Jahren, als Mikkola seine Arbeit über die isokratische Ideologie im Lichte seiner Schriften veröffentlicht hat (*Isokrates. Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*, Helsinki 1954), war Buchner ihm gegenüber sehr kritisch (in: *Gnomon* 28, 1956, 354-355). Es ist das Verdienst von Chr. Eucken (*Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlin/New York 1983), der diese Linie der Betrachtung des Isokrates als Denkers konsequent fortgesetzt und das isokratische Denken im Vergleich zu den zeitgenössischen Philosophen dargestellt hat. In den neunziger Jahren sind mehrere literarische und soziale Aspekte der isokratischen Rhetorik in den Vordergrund gerückt. Eins ist heute sicher: Isokrates wird ernster genommen als vor einigen Jahren der Fall war.

Und dieses Faktum gilt als Ausgangspunkt unserer folgenden Untersuchung. Uns interessiert nicht mehr die Selbstbehauptung des Isokrates oder die scharfe Abgrenzung zwischen dem rhetorischen Künstler, dem Erzieher oder dem Philosoph. Hier geht es um die Art seines ethischen Denkens. Im Vergleich zu Platon hat sich oft der Eindruck gebildet, daß Isokrates in oberflächlicher Weise mit vagen Wertbegriffen operiere. Aber "oberflächlich" oder "tiefgreifend" ist ein falscher Ansatzpunkt, der aus unserer heutigen Perspektive Platon höher als Isokrates einschätzt. Die Frage dürfte anders lauten: was repräsentiert Isokrates mit seiner Rhetorik?

In der *Antidosisrede* 84 zieht Isokrates eine interessante Grenzlinie zwischen ihm und den zeitgenössischen Philosophen, mit einer deutlichen Anspielung auf die Sokratiker:

ἀλλὰ μὴν καὶ τῶν ἐπὶ τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην προσποιουμένων προτρέπειν ἡμεῖς ἂν ἀληθέστεροι καὶ χρησιμώτεροι φανεῖμεν ὄντες. Οἱ μὲν γὰρ παρακαλοῦσιν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν φρόνησιν τὴν ὑπὸ τῶν ἄλλων μὲν ἀγνοουμένην, ὑπ' αὐτῶν δὲ τούτων ἀντιλεγομένην, ἐγὼ δ' ἐπὶ τὴν ὑπὸ πάντων ὁμολογουμένην.

Es fällt auf, mit welcher Deutlichkeit Isokrates sich hier als Vertreter der öffentlichen Meinung, des "common sense" erweist. Diese ὁμολογουμένη ἀρετή, etwa Alltagsethik, geht von dem wahrhaften und nützlichen Inhalt der isokratischen Rhetorik aus. Was er unter Wahrheit versteht, ist aus seinem Programm selbst zu beantworten. Seine Formulierungen beziehen sich auf den sozialen Nutzen und haben einen utilitaristischen Charakter. In seiner Programmschrift *Helena* wendet sich Isokrates gegen die eristischen Philosophen mit ihrem Intellektualismus unter ähnlichem Gedankengang (4-5). Man wird aufgefordert, die *τερθρεία* beiseitezulassen und die Wahrheit zu erstreben. Diese Wahrheit hat einen sozialen Bezugspunkt, sie bezieht sich auf das tägliche politische Leben (*τὴν ἀλήθειαν διώκειν καὶ περὶ τὰς πράξεις, ἐν αἷς πολιτευόμεθα, τοὺς συνόντας παιδεύειν*). Da man sicheres Wissen nur in Quisquilien erreichen kann, was die sokratischen Philosophen zeigen, ist es besser, über große Dinge richtige Vermutungen zu haben (*ἐπιεικῶς δοξάζειν*), als von unnützen gründliche Kenntnis zu besitzen (*περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι*). Und welche sind diese großen Themen? Im Schlußabschnitt des Proömiums der *Helenarede* (12-13) hebt Isokrates nochmal die hier vertretene Ansicht hervor, indem er die paradoxen Themen von den allgemeinen und vertrauenswürdigen Reden (*κοινοὶ καὶ πιστοὶ λόγοι*) differenziert, die von den ὁμολογούμενα ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἢ διαφέροντα ἐπ' ἀρετῇ berichten. Wir lassen beiseite die Frage, inwiefern ein Enkomion auf Helena als Muster der hier aufgestellten

Forderungen gelten kann. Aber das Stichwort *ὁμολογεῖσθαι*, das am Ende des *Antidosiszitats* als *ὁμολογουμένη ἀρετή* und im *Helenaproömium* als *ὁμολογούμενα ἀγαθά* erscheint, weist auf den stark sozialbezogenen Charakter der isokrateischen Ideologie hin.

Isokrates stellt mit dem Begriff *ὁμολογουμένη ἀρετή* die ethische Perspektive seiner Rhetorik vor, die er von den Philosophen konsequent abgrenzt. Genauer gesagt, handelt es sich um die Begriffe einer traditionellen volkstümlichen Ethik. Die angestellten Untersuchungen zur "popular morality", wie die Arbeit von K. Dover (*Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974), haben unser Verständnis für eine solche, das Handeln breiter Schichten reflektierende Ethik geschärft. Isokrates wollte als ein Exponent dieser populären Ethik der klassischen Zeit gelten, welche er freilich nicht einfach reproduziert, sondern in den Dienst einer zeitgemäßen Auffassung von der individuellen und staatlichen Existenz des Menschen stellt. Da die *ἐπιστήμη*, um wirklich wissen zu können, was zu tun und zu sagen ist, der menschlichen Natur ausgeschlossen ist, sind weise diejenigen, welche in ihren Meinungen (*ταῖς δόξαις*) meistens das Beste treffen können (*Antid.* 271).

In der *Antidosis* 217 faßt Isokrates in einer auffällig realistischen Betrachtung die *ἡδονή*, das *κέρδος* und die *τιμὴ* als Ziele des menschlichen Strebens zusammen. Aus der platonischen Perspektive kann Wilamowitz (*Der Glaube der Hellenen*, II, 2. Aufl., Basel 1955, 239 Anm. 1) Isokrates gegenüber ironisch ausdrücken: "Er (sc. Isocrates) handelte eben wie alle anderen aus dem Streben nach Gewinn und Ehre; die *ἡδονή* hat nicht mitgespielt". Das Wort "Eitelket" kommt entsprechend bei denjenigen Interpreten vor, die Platon zum Vergleich mit Isokrates heranziehen (Teichmüller, Dümmler, Gomperz). Hier liegt aber ein Mißverständnis auf der Seite der modernen Ethik, die von christlicher Demut beeinflusst ist. Der Gemeinschaftsbezug ist so stark im isokratischen Denken verwurzelt, daß er seine Neigung, seine Verdienste in helles Licht zu rücken, nicht als Charakterschwäche, sondern als eine Stärke betrachtet, die zu pflegen, nicht zu unterdrücken war. In *Panathenaios* (10 ff.) berichtet er, wie er trotz des Mangels an der Naturanlage, die ihn am öffentlichen Auftreten hinderte, weder *ἄδοξος* noch *ἀφανής* bleiben wollte. Er hat in der erzieherischen und publizistischen Tätigkeit die Gebiete erkannt, die seinen Fähigkeiten am ehesten angemessen waren, und hofft darin Erfolg zu haben. Die *δόξα*, entweder als subjektive Meinung oder als objektive Anerkennung in der Gemeinschaft, wird von den hohen Ansprüchen des Isokrates begleitet. Platon berichtet im *siebten Brief* von seinem Entschluß, sein Leben der *vita contemplativa* zu widmen, nachdem er von der Zerrissenheit des politischen Lebens enttäuscht wurde (325e f.). Eine solche philosophische *ἀπραγμοσύνη* ist von der isokratischen Einstellung weit entfernt. Isokrates bildet seine Schüler für die praktische Politik, und sein Denken ist auf ihren Erfolg ständig gerichtet.

Es ist in den isokratischen Schriften unübersehbar, daß der Redner der öffentlichen Meinung große Bedeutung beimißt und seine Schüler wiederholt auffordert, sich um sie zu kümmern. Der isokratisch *pepaideumenos* ist in der Lage, in der jeweiligen Situation ein richtiges Urteil zu bilden (*δόξαν ἐπιτυχῆ τῶν καιρῶν*) und einen angenehmen Umgang mit seinen Mitmenschen zu pflegen (*Panath.* 30-31). Isokrates sucht ebenfalls den Kontakt mit dem Publikum. Die schriftliche Publizistik hat gewisse Nachteile, deren sich Isokrates bewußt ist. In den § 25-29 der *Philipposrede* stellt Isokrates die Nachteile einer vorgelesenen im Vergleich zu einer vorgetragenen Rede in bezug auf die Überzeugungskraft dar. Die *δόξα τοῦ λέγοντος*, der gute Ruf des Redners, der Eindruck, den er aufgrund seiner Gesinnung und seiner ganzen Persönlichkeit auf sein Publikum macht, wird als ein wichtiger Effekt und Überzeugungsmittel einer vorgetragenen Rede erwähnt. Er betont dazu, daß die *Philipposrede*, anders als seine Reden in jüngeren Jahren, weder mit dem wohlklingenden Sprachrhythmus noch mit den vielen rhetorischen Figuren ausgestattet ist. Isokrates entwickelt dennoch eine ganze Reihe Strategien schriftlicher Kommunikation mit seinem Adressatenkreis, wie Sylvia Usener klar gezeigt hat (*Isokrates, Platon und ihr Publikum. Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Tübingen 1994, bes. 20ff., 120ff.: dies., «Isokrates und sein Adressatenkreis. Strategien schriftlicher Kommunikation», in: W. Orth [Hrsg.], *Isokrates. Neue Ansätze zur Bewertung*

eines politischen Schriftstellers, Trier 2003, 18-33): Dazu gehören unter anderen direkte oder indirekte Anreden, hypothetische Einwände, Dialogszenen und die Publizierung selbst seiner Reden. Isokrates versucht, durch die Häufung und Entwicklung von verschiedenen rhetorischen Techniken den Kontakt zu den Rezipienten der Rede aufrechtzuerhalten und seine Rede attraktiv und lebendig zu bewahren.

Man stellt somit fest, wie die Orientierungspunkte einer *ὁμολογουμένη ἀρετή* Antriebe im ethischen Denken des Isokrates sind und wie sie auf seine Charakterstruktur und seine Rhetorik anwendbar sind. Im zweiten Buch der *Politeia* stellt Platon ein verbreitetes Motiv der Alltagsethik dar: die Menschen loben nicht die Gerechtigkeit, sondern die daraus entstehenden Folgen, guten Ruf, Erfolg usw., die der Gerechte erhält (363a: *οὐκ ἀπὸ δικαιοσύνην ἐπαινοῦντες ἀλλὰ τὰς ἀπ' αὐτῆς εὐδοκίμῃσεις*). Nach den Worten des Adeimantos handelt es sich sogar nicht um die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, sondern um den Schein der Gerechtigkeit und den Schein der Ungerechtigkeit. Isokrates bringt einen Gegensatz zwischen Schein und Sein nicht hervor. Er vertritt die These, daß die *ἀρετή* bzw. die *δικαιοσύνη* nicht nur einen guten Namen hat, sondern auch das Erreichen äußerer Güter bewirkt: man gelangt zum *χρηματισμός*, *δόξα* und *εὐδαιμονία* (*De pace* 32). Isokrates sieht in *πόνος* und *ἀρετή* die besten Mittel zum äußeren Erfolg. In seiner Rhetorik bringt er *φιλοσοφείν* und *πονείν* fast als "hendiadyoin" zusammen, während er seine Schüler als Beispiele für erfolgreiche Anstrengungen hinstellt (*Euag.* 78; *Paneg.* 186; *Antid.* 285). Das ist traditionelle Ethik, die Isokrates repräsentiert, seit der archaischen Zeit vorhanden (vgl. Pind. *Pyth.* 12,28-29: *εἰ δέ τις ὄλβος ἐν ἀνθρώποισιν, ἄνευ καμάτου / οὐ φαίνεται*; *Olymp.* 5,15-16; *Antiph.* VS 87B 49 (II 359,1-2); Eurip. *Frg.* 238 (Nauck²): *οὐκ ἔστιν ὅστις ἡδέως ζητῶν βιοῦν / εὐκλειαν εἰσεκτήσατ', ἀλλὰ χρῆ πονεῖν*. Siehe auch Eurip. *frg.* 240, 474; Xenoph. *Oecon.* 14,10).

Die theoretische Fundierung dieser Einstellung in seiner Rhetoriklehre erläutert Isokrates in der *Antidosis* 275-285. Was gleich ins Auge fällt, ist Isokrates' vordringliches Interesse am sozialen Erfolg nach den Grundüberzeugungen der anerkannten griechischen Alltagsethik. Nachdem er die Notwendigkeit einer natürlichen Begabung *πρὸς ἀρετὴν* festgestellt und die Meinung der Sokratiker zurückgewiesen hat, es gebe oder gegeben habe eine Kunst, die dem Unbegabten *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* einflößen könnte, artikuliert er drei Wünsche und Bestrebungen, die für die Entfaltung der Naturanlage vorausgesetzt werden: das eindrucksvolle Auftreten des Redners (*λέγειν εὖ*), das Ausüben rhetorischer Macht (*πείθειν δύνασθαι*) und die Durchsetzung persönlicher Interessen (*πλεονεξία*). Das Motiv der *φιλοτιμία*, das Isokrates hier bejaht, besteht in dem Entschluß, Reden zu halten oder zu schreiben, die des Lobes oder der Ehre würdig sind. Mit dem Begriff *ἄξιος* erkennt Isokrates einer objektiven Norm Bedeutung zu: bestimmte Arten von Reden haben einen legitimen Anspruch auf Beifall, d.h. es existieren Reden, die bestimmte Kriterien nicht erfüllen und des Beifalls nicht würdig wären. Der Gedanke ist interessant und aus der Erfahrung der täglichen Politik herausgezogen, die Isokrates wiederholt in seinen Schriften verwirft; er setzt ihn jedoch nicht in bahnbrechende Konsequenzen fort. Die Diskrepanz zwischen Schein und Sein ist nicht der Kernpunkt der Aussage, sein Augenmerk ist auf die Thematik der Reden gerichtet. Er übernimmt den Leitfaden aus der *Helenarede*. Dort hatte Isokrates von den *κοινὸι λόγοι* und die *ὁμολογούμενα ἀγαθὰ* berichtet, in der *Antidosis* spricht er von Themen, die groß, schön und menschenfreundlich sind, und die Allgemeinheit angehen: *μεγάλαι, καλαὶ καὶ φιλόανθρωποι, περὶ τῶν κοινῶν πραγμάτων*. Die Begriffe *φιλόανθρωπος* und *κοινός* erweisen sich als Zentralpunkte einer sozialbezogen isokratischen Rhetorik.

Es muß dann keine Überraschung sein, wenn die Erziehungsziele des Isokrates mit den anerkannten Vorstellungen von *καλοκαγαθία* zusammenfallen. Wer überzeugen will, muß auf seine *arete* bedacht sein, denn er ist darauf angewiesen, bei seinen Mitbürgern einen guten Ruf zu haben: *δόξαν ὡς ἐπιεικεστάτην λήψεται παρὰ τοῖς συμπολιτευομένοις* (*Antid.* 278). Und von den Mitteln der überzeugenden Einwirkung ist besonders wirkungsvoll die *εὐνοία* der Zuhörer, welche

auf dem guten Ruf des Redners beruht. Das ist in der Rhetorik als *Ethoslehre* bekannt, aber auch in diesem Punkt ist nicht die Berufs-Eigenart des Redners, die hervorgehoben wird, sondern die Erziehungsziele, die im allgemeinen Bewußtsein des Volkes verankert sind. Aristoteles meint in seiner *Rhetorik* (1356a 8-10), der Redner müsse sich in der Rede selbst - nicht durch das *προοδοξάσθαι* - als ehrenwerter Mensch erweisen: *δεῖ δὲ καὶ τοῦτο συμβαίνειν διὰ τοῦ λόγου, ἀλλὰ μὴ διὰ τοῦ προοδοξάσθαι ποιόν τινα εἶναι τὸν λέγοντα*. Aristoteles betrachtet die *rhetorike technē* als autark, von der Persönlichkeit abgelöst.

Das war ganz und gar nicht Isokrates' Absicht. Die Erziehung zum Redner bedeutet die Erziehung zum politisch wirkenden Bürger in der athenischen Demokratie. Die Ziele der rhetorischen Ausbildung sind stets eingebettet in die soziale Existenz des Bürgers und seine Anerkennung in der Gesellschaft. Deshalb erstreckt sich in *Antid.* 280 die Wirkung des guten Rufes nicht nur auf Reden, sondern auch auf *πράξεις*. Die Handlungen eines Menschen unterliegen einer Interpretation, die je nach der Beurteilung der Persönlichkeit günstig oder ungünstig ausfällt. In *Antid.* 281-285 tritt sogar die Rhetorik zurück, im Vordergrund steht der politische Mensch. Isokrates rechtfertigt mit dem Begriff der *πλεονεξία* das Streben nach Vorteil und Erfolg, auf die alle Menschen bedacht seien, sofern sie sich im Rahmen der Gerechtigkeit bewegen. Den Namen der *πλεονεξία* will er nur einem gerechten Erfolgsstreben zuerkennen, wie es der von ihm erzogene *Kaloskagathos* praktizieren kann (*τοὺς ὀσιωτάτους καὶ δικαιοτάτους, οἵπερ τῶν ἀγαθῶν ἀλλ' οὐ τῶν κακῶν πλεονεκτοῦσι*).

Isokrates bringt überkommene ethische und politische Vorstellungen mit praktischer Zielsetzung zusammen. Er integriert geistige und ethische Werte in seinem Erziehungskonzept und bringt sie auf allen Stufen mit dem Gedanken der öffentlichen Anerkennung in Verbindung. Es ist somit kein Erziehungskonzept der nur inneren Werte - ein solches, wie das platonische, müßte aus dieser Perspektive als reduktionistisch erscheinen -, sondern im Sinne einer traditionellen Polisethik ein Konzept der öffentlich eindrucksvoll in Erscheinung tretenden *ὁμολογουμένη ἀρετή*.

Es fällt bei Isokrates auf, mit welcher Selbstverständlichkeit Tugend und Ruhm verbunden werden. Das Phänomen des Auseinanderfallens der zwei Größen, das Platon für zentral hält und seine Konsequenzen im Falle seines Lehrers schmerzlich erfahren hat, scheint Isokrates nicht wirklich getroffen zu haben. Daß er jedoch grundsätzlich auch die Schwierigkeiten, die seine *ὁμολογουμένη ἀρετή* mit sich bringt, kennt, beweist der Fall seines Schülers Timotheos. In einem Exkurs in der *Antidosisrede* (101-139) fertigt Isokrates eine Enkomion-Apologie des athenischen Strategen und Schülers an, der die natürliche Veranlagung hatte, um *Kaloskagathos* zu werden, aber keine Popularität bei den Athenern erlangen konnte. Timotheos hat sich als *ἀγαθὸς στρατηγός* und *φρόνιμος* erwiesen. Isokrates war stolz auf die Erfolge seines Schülers, der nicht wie Lysander durch einen einzelnen Glückstreffer (*μῦα τύχη*) Erfolg gehabt hat, sondern durch geplantes und gut überlegtes Handeln (128): *ἐπὶ πολλῶν καὶ παντοδαπῶν καὶ δυσκόλων πραγμάτων ὀρθῶς ἀεὶ πρᾶττων καὶ νοῦν ἔχόντως διατετέλεκεν*. Das ist das Ziel der isokratischen auf *δόξα* orientierten Bildung: die Fähigkeit zu besitzen, aus einer richtigen Einschätzung der Lage, in der Regel das bestmögliche Ergebnis zu erreichen. Timotheos verkörpert die selbstbewußte Persönlichkeit, die durch ihre intellektuellen und ethischen Qualitäten erfolgreiche Leistungen vollbringen konnte.

Und trotzdem! Für seinen mangelnden Erfolg nimmt Isokrates keine radikale Stellung zugunsten seines Schülers und gegen die Athener. Er will auch seine Stadt verteidigen (130: *τὸν ὑπὲρ τῆς πόλεως λόγον εἰπεῖν*). Er zieht zunächst Faktoren wie Irrtumsfähigkeit (*ἄγνοια*) und Mißgunst (*φθόνος*) bei der Allgemeinheit in Betracht, er stellt schließlich aber doch einen Mangel bei Timotheos selbst fest, der es ihm unmöglich machte, zu Popularität zu gelangen. Dieser Mangel besteht in der Eigenschaft der *μεγαλοφροσύνη* ("hohes Selbstbewußtsein"), die an sich Etwas Wertvolles ist. Isokrates schätzt sie als ein Phänomen des modernen individualistischen Menschen hoch, aber für das politische Leben bildet sie eine Gefahr, weil sie leicht als *ὑπερηφανία* und *μισανθρωπία* verkannt wird (131). Seine *megalophrosyne* war erfolgreich in der Außenpolitik, aber

sie müßte durch ein besonderes Sozialverhalten kompensiert werden (132). Die Wortverbindung *τὸς πολιτευομένους καὶ βουλομένους ἀρέσκειν* legt die Verknüpfung nahe: "Wer Politik treibt, muß den Wunsch entwickeln zu *ἀρέσκειν*". Man muß darauf achten, daß er in allen Reden und Taten *ἐπιχαρίτως* und *φιλανθρώπως* erscheint. Isokrates schreibt der *eunoia* eine überwältigende Macht zu, die sogar die Wahrheit übertreffen kann (134). Diese gewinnende Umgänglichkeit kann erst die Anerkennung des Kollektivs wiederbringen, die in einer vor-individualistischen Sozialstruktur selbstverständlich wäre. Der Pragmatiker Isokrates nimmt hier andere Wege als Platon und verurteilt seine Polis nicht. Er bewältigt den Fall Timotheos, ohne seine Überzeugung von der *ὁμολογουμένη ἀρετή* zu verwerfen.

Timotheos ist Ausdruck des Individualismus seiner Zeit. Der Stratege konnte sich durch seine *megalophrosyne* vom Urteil der Polis freimachen. Albrecht Dihle (*Studien zur griechischen Biographie*, 2. Aufl., Göttingen 1970, 39) hat von der Emanzipation des Individualismus am Anfang des 4. Jhdts gesprochen. Alkibiades, Euagoras, Nikokles, Philippos sind ebenfalls selbstbewußte Persönlichkeiten, die lobend im isokratischen Werk auftauchen. H. G. Kirsche hat in seiner Arbeit über den aristotelischen *μεγαλόψυχος* (*Megalopsychia. Beiträge zur griechischen Ethik im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Diss. Göttingen 1952) die Wurzeln dieser Figur unter anderen in Gestalten des 4. Jhdts erkannt, wie sie im isokratischen Werk auftauchen. Timotheos fehlt in seiner Arbeit, aber die kyprischen Monarchen Euagoras und Nikokles werden erwähnt. Euagoras wird von Isokrates ausdrücklich *μεγαλόψυχος* genannt (*Euag.* 3). Nikokles soll *μεγαλόφρων* sein (*Ad Nic.* 25). Man kann den Timotheos mit seiner *μεγαλοφροσύνη* hinzusetzen (*Antid.* 131). Der aristotelische *megalopsychos* ist aber eine autarke Persönlichkeit. Seine *Kalokagathia* hängt nicht vom Urteil der anderen ab (*Eth. Nic.* 1124a 4). Da für ihn sowohl die Ehre als auch jedes andere äußere Gut klein ist, steht er in dem Ruf, *ὑπερόπτης* zu sein (1124a 20). Aufgrund der Richtigkeit seiner Beschlüsse, sieht er auf andere herab (*δικαίως καταφρονεῖ*, 1124b 5-6). Die *φιλανθρωπία* fehlt bei ihm ganz. Das ist nicht das isokratische Ideal. Nikokles soll *φιλόπολις* und *φιλόπολις* sein (*Ad Nic.* 15), Euagoras und Philippos ebenfalls (*Euag.* 43; *Phil.* 116) und bei Timotheos ist die Kompensierung seiner *μεγαλοφροσύνη* mit der *φιλανθρωπία* ebenfalls nötig (*Antid.* 133). Isokrates will die Distanzierung des Individuums von der *ὁμολογουμένη ἀρετή* der Polis nicht gelten lassen. Begriffe wie *φιλόπολις* und *ἐπίχαρις* zeigen deutlich, daß Isokrates den Kontakt, nicht den Konflikt mit der Öffentlichkeit sucht. Er ist nicht nur Repräsentant der allgemein sozial-ethischen Normen einer populären Ethik, er will mit seinen eigenen Ideen zu den zeitgenössischen Problemen Stellung nehmen und die Öffentlichkeit gestalten.

Die Verbundenheit des Isokrates mit den allgemein anerkannten Normen wird komplizierter im zwischenstaatlichen Bereich. In der *Friedensrede* kritisiert er an der athenischen Politik des 5. Jhdts, daß sie sich über keine Moralität verfügte. Die *ἀρχή* der Athener hat die bei allen in gutem Rufe stehende Verfassung in eine solche Zügellosigkeit gebracht, die keiner loben würde (77). Er sieht aus der Erfahrung der athenischen und anschließend spartanischen Gewaltherrschaft, die er als *ὑβρις* betrachtet, die Nachteile, die sie auch für denjenigen, der die Gewalt ausübt, mit sich bringt (91, 100). Aber die isokrateische Kritik führt zu keiner radikalen Abwendung von der Realpolitik: er geht von den staatlichen Interessen aus, er eliminiert die Rangansprüche nicht, er sieht indessen die ethischen Werte als einen besseren Weg erfolgreichen Wirkens, den er als gerechte *Pleonexie* nennt (33). Er bezieht erneut die ethischen Prinzipien aus ihrem Utilitätscharakter. Die Gewaltherrschaft wird in eine andauernde *ἡγεμονία* verwandelt, die sich auf dem Ausüben der Gerechtigkeit und der Gewinnung des Wohlwollens beruht (135).

Isokrates überträgt somit die zentralen Ideen seines Erziehungskonzepts auf die Außenpolitik. In der *Rede an Nikokles* fordert er den kyprischen König auf, durch eifriges Bemühen und ein tugendhaftes Leben den Wohlstand seines Staates zu bewahren und ihn aus kleinem groß zu machen (9 ff.). Auch bei *Euagoras* verbindet sich wirtschaftlicher und kultureller Zuwachs mit territorialen

Ansprüchen (47). Es ist klar, daß die traditionellen "competitive values", um die Terminologie von A. W. H. Adkins (*Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960) zu verwenden, ziemlich stark sind. Aber dieses Behagen auf das Erfolgstreben kann Isokrates auch in Schwierigkeiten führen, wenn er selbst gezwungen sieht, sich zwischen Ethik und Realpolitik zu entscheiden. Das ist der Fall in *Panathenaios* 117-118, indem die athenische Hegemonialpolitik nach den Perserkriegen durch die Wahl zwischen zwei Optionen gerechtfertigt wird: zwischen einer ungerechten eigenen Herrschaft und einer ungerechten Unterdrückung durch die Lakedaimonier. Die isokratische Antwort wird, anders als die platonische, in Einklang mit der athenischen Ruhmesethik der *polypragmosyne* gebracht: "Wenn zwei Alternativen, die beide nicht gut seien, zur Wahl stünden, sei es besser, sich dafür zu entscheiden, anderen Unrecht zu tun als es selbst zu erleiden, und lieber eine ungerechte Herrschaft über andere auszuüben als infolge einer Vermeidung eines solchen Vorwurfs eine ungerechte Unterdrückung durch die Lakedaimonier zu erfahren". Diese konventionelle Auffassung der Realpolitik wird mit einem Seitenhieb auf die Sokratiker formuliert: *ἄπερ ἅπαντες μὲν ἂν οἱ νοῦν ἔχοντες ἔλοιντο καὶ βουλευθεῖεν, ὀλίγοι δ' ἂν τινες τῶν προσποιομένων εἶναι σοφῶν ἐρωτηθέντων οὐκ ἂν φήσαιεν.*

Wenn man auf die *ὁμολογουμένη ἀρετή* im Ganzen zurückblickt, so zeigt sich, daß die Verbindung mit ihr viel interessanter ist, als man zunächst glaubt. Ihre Ablehnung im platonischen Sinne wäre viel einfacher als dieser isokratische Gemeinschaftsbezug, der nicht frei von Widersprüchen ist. Isokrates balanciert zwischen leicht zu zerstörenden Größen. Er proklamiert die Einheit von Schein und Sein, aber er kennt auch den Mißerfolg des *Kaloskagathos*, wie im Fall des Timotheos. Er propagiert die gerechte *Pleonexie*, aber Realpolitik kann nicht völlig vermieden werden. In *Panegyrikos* wendet er sich an seine Stadt für die Verwirklichung seiner panhellenischen Pläne, aber er sucht anschließend die Lösung außerhalb der Polis, bei Philip II (*Philip*. 129). In *Areopagitikos* kritisiert er die zeitgenössische Demokratie, aber er blickt gleichzeitig auf eine idealisierende Demokratie der *πάτριος πολιτεία*.

Gerade in diesem letzten Punkt erkennt man einen wichtigen Unterschied zwischen Platon und Isokrates. Platon propagiert in seiner *Politeia* 592a-b einen Idealstaat, der vielleicht im Himmel als *παράδειγμα* aufgestellt sei, aber auf der Erde keinen Platz habe (*γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι*). Isokrates projiziert seine eigenen idealisierenden Ideen auf die glorreiche *πάτριος πολιτεία*. Für Platon ist das öffentliche Leben so heillos in Unordnung, daß Sein und Schein gar nicht mehr zur Deckung kommen könnten. Dieser Gedanke liegt Isokrates fern: Für ihn hat eine gesunde Gesellschaft in der athenischen Vergangenheit gegeben, d.h. sie kann auch unter Umständen in der Gegenwart zustandekommen. Isokrates bleibt auch bei den Mißerfolgen optimistisch und ist Vertreter dieser irdischen Welt. Gerade weil diese Welt Widersprüche innehat und die *ἐπιστήμη*, das sichere Wissen, im menschlichen Leben ausgeschlossen ist, enthält jede Wahrscheinlichkeit, die sich auf *δόξα* beruht, die Möglichkeit des Scheiterns. Das vermag jedoch die Orientierung des Isokrates an der Gemeinschaft und Ihren Normen nicht zu erschüttern. Jeder, der so denkt, wie Isokrates, ist gezwungen, es in Kauf zu nehmen. Wenn der unbekannte Spartanerfreund am Ende des *Panathenaios* (260) Isokrates mehr *ὁμολογουμένη δόξα* verspricht, ist fraglich, ob er den wahren Inhalt der Rede seines ehemaligen Lehrers verstanden hat. Das Anliegen des Isokrates jedoch an der öffentlichen Anerkennung war ihm durchaus bewußt, und er hat es richtig getroffen.