

Prof. Dr. Evangelos Alexiou
Department of Classics
Aristotle University of Thessaloniki
Thessaloniki - Greece
Email: alexiou@lit.auth.gr

Die Wurzeln der europäischen Rhetorik: Der Logos als Bild der Persönlichkeit bei Isokrates

Die Isokrates-Forschung des 20. Jh. hat allmählich zu dem Autor, der unter platonischem Einfluß dem 19. Jahrhundert recht fremd geblieben war¹, neue Zugänge gefunden. Seine rhetorische Terminologie und ihre Rezeption wurden studiert², sein Verhältnis zu Platon und zur Philosophie überhaupt³, seine politischen Ideen⁴. 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, war Buchner ihm gegenüber sehr kritisch⁵. Es ist das Verdienst von Chr. Eucken, der diese Linie der Betrachtung des Isokrates als Denkers konsequent fortgesetzt und das isokratische Denken im Vergleich zu den zeitgenössischen Philosophen dargestellt hat⁶. In den letzten Jahren sind mehrere literarische und soziale Aspekte der isokratischen Rhetorik in den Vordergrund gerückt⁷. Eins ist zu Beginn des 21. Jh. sicher: Isokrates wird ernster genommen als vor einigen Jahren der Fall war.

Im 4 Jh. v. Chr. hatte die Rhetorik, trotz der platonischen philosophischen Kritik, gewaltige Resonanz, und Aristoteles unterzog sie, insbesondere ihre apodiktischen Mittel und die Psychologie der Leidenschaften einer strengen wissenschaftlichen Analyse. Aristoteles unterscheidet drei Arten *ἔντεχνοι πίστεις*, eine davon ist das *ἦθος τοῦ λέγοντος*, das in der Rhetorik als Ethoslehre bekannt ist. Ein besonders wirkungsvolles Mittel, überzeugende Wirkung auszuüben, ist das Wohlwollen der Zuhörer, das auf dem guten Ruf des Redners beruht. Aristoteles meint (*Rhetorik* 1356a 8-10), der Redner müsse sich in der Rede selbst – nicht durch eine vorgefaßte Meinung (*διὰ τοῦ προοδεδοξάσθαι*) – als

¹ Isokrates war der virtuose Redekünstler und nichts mehr. Siehe e.g. die extreme Aussage von B. G. Niebuhr, *Vorträge über alte Geschichte*, V, Berlin 1851, 404: „Isokrates ist ein durchaus schlechter, kümmerlicher Schriftsteller, einer der gedankenlosesten, armseligsten Geister. Er hat sich eine Kunst gebildet, aber eine Kunst des Scheins, der Worte und der Art des Redens, und noch mehr der Redensarten, nicht der Gedanken“.

² Siehe H. Wersdörfer, *Die ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ des Isokrates im Spiegel ihrer Terminologie*, Leipzig 1940. Über den Einfluß des Isokrates auf die spätere Rhetorik siehe H. M. Hubbell, *The Influence of Isocrates on Cicero, Dionysius and Aristides*, Yale 1913; S. E. Smethurst, *Cicero and Isocrates*, *TAPhA* 84 (1953): 262-320; E. Laughton, *Cicero and Greek Orators*, *AJP* 82 (1961) 27-49. Über die Rezeption des Isokrates allgemein siehe N. Voliotis, *The Tradition of Isocrates in Byzantium and his Influence on Modern Greek Education*, Athens 1988; K. Thraede, *Isokrates*, *RAC* 18 (1998) 1027-1048, bes. 1037ff.; W. Orth, *Perspektiven der gegenwärtigen Isokrates-Rezeption*, in: W. Orth (Hrsg.), *Isokrates. Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers*, Trier 2003, 1-6

³ Siehe K. Ries, *Isokrates und Platon im Ringen um die Philosophia*, München 1959; C. Eucken, *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlin/New York 1983; T. Wareh, *The Theory and Practice of Life: Isocrates and the Philosophers*, Washington DC 2012.

⁴ Siehe G. Mathieu, *Les idées politiques d' Isocrate*, Paris 1925; K. Bringmann, *Studien zu den politischen Ideen des Isokrates*, Göttingen 1965; C. Bearzot, *Isocrate e il problema della democrazia*, *Aevum* 54 (1980) 113-131; D. Grieser-Schmitz, *Die Seebundpolitik Athens in der Publizistik des Isokrates. Eine quellenkritische Untersuchung vor dem Hintergrund realer historischer Prozesse*, Bonn 1999; W. Orth (Hrsg.), *Isokrates. Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers*, Trier 2003.

⁵ H. Mikkola, *Isokrates. Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*, Helsinki 1954 und E. Buchner, *Gnomon* 28 (1956) 354-355.

⁶ Siehe Eucken, *Isokrates* (Anm. 3).

⁷ E. Alexiou, *Ruhm und Ehre. Studien zu Begriffen, Werten und Motivierungen bei Isokrates*, Heidelberg 1995; A. Masaracchia, *Isocrate. Retorica e politica*, Roma 1995; Y.L. Too, *The Rhetoric of Identity in Isocrates. Text, Power, Pedagogy*, Cambridge 1995; T. Poulakos, *Speaking for the Polis: Isocrates' Rhetorical Education*, Columbia 1997; R. Nicolai, *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV sec. a.C. e I nuovi generi della prosa*, Roma 2004; T. Poulakos/D. Depew (Hrsg.), *Isocrates and Civic Education*, Austin 2004.

ehrenwerter Mensch erweisen. Aristoteles betrachtet offenbar die Rhetorik als autark, von der Persönlichkeit im sozialen Leben abgelöst⁸.

Gerade in diesem Punkt liegt ein wichtiger Unterschied gegenüber der isokratischen Rhetoriklehre⁹. Isokrates stellt als Schüler des Gorgias und Exponent einer erneuerten sophistischen Bewegung die Rhetorik ins Zentrum der erzieherischen Aktivität. Die Autarkie der Rhetorik war ganz und gar nicht Isokrates' Ansicht. In der *Antidosisrede* hebt er ebenfalls die Bedeutung des Wohlwollens hervor: Wer überzeugen will, muß auf seine Tugend bedacht sein, denn er ist darauf angewiesen, bei seinen Mitbürgern einen guten Ruf zu haben (278). Aber die Auffassung des Isokrates von der ἐπιεικεστάτη δόξα des Redners, die den sittlich guten Menschen in allen Momenten seines Lebens von vornherein repräsentiert, zeigt, daß die Rhetorik bei ihm kein isoliertes Gebiet ist, Isokrates betrachtet Rhetorik und Leben als Einheit¹⁰. Es ist deshalb nicht die Berufs-Eigenart des Redners, die hervorgehoben wird, sondern die isokratischen Erziehungsziele, die den anerkannten Vorstellungen von Kalokagathia zusammenfallen. Mit anderen Wörtern: Die Erziehung zum Redner bedeutet die Erziehung zum politisch wirkenden Bürger, und die Ziele der rhetorischen Ausbildung sind stets eingebettet in die soziale Existenz des Bürgers und seine Anerkennung in der Gesellschaft. Deshalb erstreckt sich in der *Antidosis* 280 diese Ethoslehre nicht nur auf Reden, sondern auch auf Taten. Die Handlungen eines Menschen unterliegen einer Interpretation, die je nach der Beurteilung der Persönlichkeit günstig oder ungünstig ausfällt. Die Rhetorik von der Persönlichkeit bedeutet somit die Rhetorik von einem von Isokrates erzogenen Kaloskagathos. Und da die Ziele der isokratischen Rhetorik stets in die gesellschaftliche und politische Gegenwart des Bürgers eingebunden sind und im Ziel der *Kalokagathia* übereinstimmen, ist die Beziehung zwischen Persönlichkeit und Rede viel wichtiger als ein apodiktisches Mittel, wodurch man die Peitho erreichen kann. In folgender Untersuchung werden wir sehen, welche Dimensionen die Auffassung des Isokrates vom Logos als εἶδωλον ψυχῆς hat, das heißt von einem Bild der gesamten Persönlichkeit eines Menschen (Nicocl. 7; Antid. 255).

*

In der einheitlichen Auffassung von Rhetorik und Ethik bei Isokrates erkennt man einen wichtigen Fortschritt im Vergleich zu der formalen Rhetorik der Sophisten, insbesondere des Gorgias. Der Sophist wurde berühmt, weil er sich um die Ästhetik seiner Rede bemühte und Leidenschaften zu wecken verstand. Gorgias stellte mit seiner rhetorischen Epideixis die Macht des Wortes ins Zentrum seiner Lehre. Der Logos ist ein großer Herrscher (82B 11,8 D.-K.: δυνάστης μέγας). Gorgias betont den psychologischen Einfluß der Logoi voller Pathos auf die Zuhörer (82B 11,9)¹¹. Diese außerordentliche Kraft des Logos, des dichterischen und des prosaischen, ist Orientierungspunkt der sophistischen

⁸ Vgl. J. Wisse, *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam 1989, 35f.; J.M. Cooper, *Ethical-Political Theory in Aristotle's Rhetoric*, in: D.F. Furley/A. Nehamas (Hrsg.), *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, Princeton 1994, 197 mit Anm. 9; C. Rapp, *Aristotle on the Moral Psychology of Persuasion*, in: C. Shields, (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford 2012, 596f.

⁹ Zum Vergleich zwischen Isokrates und Aristoteles siehe E.V. Haskins, *Logos and Power in Isocrates and Aristotle*, Columbia SC 2004, 11-30, 81-107. Vgl. T. Habinek, *Ancient Rhetoric and Oratory*, Oxford 2005, 81.

¹⁰ Auch bei Anaximenes, *Rhet. ad Alex.* 14,8-17,2 ist die ungewöhnliche Klassifizierung der δόξα τοῦ λέγοντος (der „Meinung oder des Rufes des Redners“) unter die kunstlosen Beweismitteln (von Anaximenes ἐπιθετοὶ πίστεις, von außen hinzutretenden Beglaubigungsmitteln, genannt) auf die praxisbezogene Rhetorik zurückzuführen, unter möglichem isokratischen Einfluß. Vgl. E. Alexiou, *Der Euagoras des Isokrates. Ein Kommentar*, Berlin 2010, 17. Zurecht K. Barwick, *Die Rhetorik ad Alexandrum und Anaximenes, Alkidamas, Isokrates, Aristoteles und die Theodekteia*, *Philologus* 110 (1966) 222; M.-P. Noël, *Isocrates and the Rhetoric to Alexander: Meaning and Uses of Tekmerion*, *Rhetorica* 29 (2011) 334f.

¹¹ Hierzu C. Segal, *Gorgias and the Psychology of the Logos*, *HSCPh* 66, 1962, 99-155; V. Hunter, *Thucydides, Gorgias, and Mass Psychology*, *Hermes* 114, 1986, 412-429; H. Yunis, *Writing for Reading. Thucydides, Plato, and the Emergence of the Critical Reader*, in: H. Yunis (Hrsg.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge 2003, 190f.; Alexiou, *Euagoras* (Anm. 10) 86-87.

Peitho, die allerdings nicht selten mit dem Durchsetzen von reinen persönlichen Interessen und mit dem Recht des Stärkeren verbunden wird¹². Die isokratische Peitho ist hingegen eine durch Kultur erzogene Rede¹³ und Isokrates vernachlässigt nie den Inhalt zugunsten der Form. Die *Helenarede* ist ein gutes Beispiel dafür. Sie ist auf die *Lobrede auf Helena* des Gorgias ausgerichtet. Isokrates lobt seinen Vorgänger für die Auswahl des Themas, dennoch bemerkt er, daß die Rede eine Apologie war, was eigentlich den rhetorischen Prinzipien des Enkomions widerspricht (Hel. 14). Der Sophist wollte letztendlich die Anklagen gegen Helena widerlegen, kein richtiges Lob anfertigen, und seine Lobrede auf Helena stellte ein Beispiel einer Verteidigungsrede dar, das in jedem analogen Fall, mit kleinen Modifizierungen, gebraucht werden konnte¹⁴. In der isokratischen *Helena* wird das moralisch zweifelhafte Verhalten der Helena überhaupt nicht angesprochen, während die Schönheit zum beherrschenden Thema der Rede wird. Isokrates stellt in der Rede seine eigenen moralischen und politischen Ideen dar. Er versucht, die ästhetische Schönheit Helenas mit inneren Tugenden zu verbinden und gebraucht den Begriff κάλλος im weiteren Sinn¹⁵. Das Lob der Schönheit von Helena wird mit einem Hinweis auf die panhellenische Idee abgeschlossen, die sich im Feldzug der Griechen gegen Troja zeigte und nun als Vorbild für die Einigung der Griechen und für einen gemeinsamen Krieg gegen die Barbaren wirkt (Hel. 67)¹⁶. Die *Helena* verwandelt sich, unabhängig von dem Anlaß für die Wahl des Themas, in ein „moral-educational manifesto“¹⁷.

Das erklärt, warum Isokrates seine Reden als πολιτικοί bezeichnet (Antid. 46, 260). Das lehnt sich an die breite Bedeutung an, die das Wort πολιτικός hat; es definiert die Beziehung mit dem Bürger, „das was vom Bürger herkommt oder ihm gehört“ (Ad Nic. 21) und darüber hinaus das politische oder öffentliche Leben (Paneg. 113). Der isokratische terminus technicus umfaßt politische Themen und ein breites pädagogisches Programm. Die isokratischen Reden haben eine gesamt-kulturelle Ausrichtung und sind nicht in erster Linie für fachlich-rhetorische Ausbildung, sondern für sittliche Bildung bestimmt, während sie großen ästhetischen Genuß bescheren¹⁸.

Im Proömium des *Nikokles* übernimmt nun Isokrates die Aufgabe, die Rhetorik gegenüber verbreiteten Vorwürfen zu verteidigen, etwa man beschäftige sich mit der Redekunst nicht um der Tugend willen, sondern aus Habgier (οὐκ ἀρετῆς ἀλλὰ πλεονεξίας ἔνεκα). Die zwei Stichwörter sind Tugend und Pleonexie. Das zweite ist der Ausdruck

¹² Über den Zusammenhang zwischen πειθῶ und βία vgl. Aesch. Agam. 385; Plat. Gorg. 517b; Leg. 711c, 863b; Plut. Tim. 19,3; Suda π 1436 s.v. Πειθανάγκη. Kleon wird bei Thukydides (3,36,6) als βιαίωτατος τῶν πολιτῶν καὶ πιθανώτατος charakterisiert. Siehe auch K.S. Rothwell, Politics and Persuasion in Aristophanes' Ecclesiazusae, Leiden 1990, 30f. mit Anm. 30; E. Stafford, Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece, London 2000, 132; W. Blösel, Themistokles bei Herodot: Spiegel Athens im fünften Jahrhundert. Studien zur Geschichte und historiographischen Konstruktion des griechischen Freiheitskampfes 480 v. Chr., Stuttgart 2004, 286.

¹³ Siehe Eucken, Isokrates (Anm. 3) 168, 252-254. Vgl. Arist. Ethic. Eud. 1224a 13-15: δοκεῖ δὴ τὸ βίαιον καὶ τὸ ἀναγκαῖον ἀντικεῖσθαι, καὶ ἡ βία καὶ ἡ ἀνάγκη, τῷ ἔκουσίῳ καὶ τῇ πειθοῖ ἐπὶ τῶν πραττομένων; Plat. Rep. 548b; R.G.A. Buxton, Persuasion in Greek Tragedy. A Study of Peitho, Cambridge 1982, bes. 58-63.

¹⁴ Hierzu Alexiou, Euagoras (Anm. 10) 24f. mit weiterer Literatur.

¹⁵ Vgl. J.A.E. Bons, Poietikon Pragma. Isocrates' Theory of Rhetorical Composition with a Rhetorical Commentary on Helen, Nijmegen 1996, 200f. Siehe auch L. Braun, Die schöne Helena, wie Gorgias und Isokrates sie sehen, Hermes 110, 1982, 158-174.

¹⁶ Bereits G.A. Kennedy, Isocrates' Encomium of Helen: a Panhellenic Document, TAPA 89 (1958) 77-83. Vgl. S. Zajonz, Isokrates' Enkomion auf Helena. Ein Kommentar, Göttingen 2002, 293f.

¹⁷ So K. Tuszyńska-Maciejewska, Gorgias' and Isocrates' Different Encomia of Helen, Eos 75 (1987) 289.

¹⁸ So C. Eucken, Zum Konzept der πολιτικοί λόγοι bei Isokrates, in: Orth, Isokrates (Anm. 4) 34-42. Gemäß Too, Identity (Anm. 7) 10-35 stellen die πολιτικοί λόγοι das verbindende Element des gesamten isokratischen Corpus dar. Vgl. auch Poulakos, Speaking (Anm. 7) 4f.; Livingstone, N., The Voice of Isocrates and the Dissemination of Cultural Power, in: Y.L. Too/N. Livingstone (Hrsg.), Pedagogy and Power. Rhetorics of Classical Learning, Cambridge 1998, 272; S. Usher, Greek Oratory. Tradition and Originality, Oxford 1999, 298; Nicolai, Isocrate (Anm. 7) 34 Anm. 78, 79.

kompetitiver Werte¹⁹ par excellence: „Mehrhabenwollen, Habgier“. Wie ernst Isokrates diese Kritik nimmt, zeigt sich, daß ungefähr dreißig Jahre später, in der *Antidosisrede*, das gegen das Recht in den gerichtlichen Streitigkeiten *πλεονεκτηῖν* unter der angeblichen Anklage gegen seine rhetorische Tätigkeit angegeben wird (Antid. 30), während die Verteidigung der Rhetorik in den §252-257 wörtlich mit der *Nikoklesrede* 5-9 übereinstimmt. Im *Nikokles* 1-4 wendet sich Isokrates zunächst gegen eine Diskreditierung des εὖ λέγειν dem ὀρθῶς πράττειν gegenüber: „Man lobt den Wunsch, richtig zu handeln, aber nicht die Bemühungen um eine gute Ausdruckweise, obwohl das Handeln mehr Gewinn und Erfolg bringt als das Reden“. Reden und Handeln, werden seit Homer als ein griechisches Ideal anerkannt²⁰; und in der Polisgemeinschaft bildet die Verbindung von Reden und Taten die höchste Fähigkeit eines Kaloskagathos. Isokrates erwähnt zwei Größen, die sich auf dem traditionellen Konzept der Tugend berufen, das Protagoras bei Platon (Prt. 318e f.) als Schwerpunkt seiner Tätigkeit (πολιτικὴ τέχνη) verkündet und auch Isokrates in der *Antidosis* 285 als letztes Ziel seiner politisch-ethischen Erziehung darstellt²¹. Die Argumentation des Isokrates im *Nikokles* zielt auf den Logos als anerkanntes Gut im Sinne einer populären Ethik²² ab; der Umgang mit ihm wird auf ähnliche Weise interpretiert, wie andere anerkannte Güter, nämlich Reichtum, Körperkraft und Tapferkeit, die je nach ihrem Nutzen unter einer unterschiedlichen Interpretation stehen können.

Hiermit kann Isokrates sich nun gegen die geläufige Auffassung wenden, die Rhetorik gebe die Mittel für eine Pleonexie im Sinne der Überortung der Mitmenschen, die er als falsch betrachtet. Im platonischen *Gorgias* stützt sich die Rhetorik nicht auf wahre Grundlagen, für Platon ist sie einfach Meisterin der Überredung (πειθοῦς δημιουργός), ohne Recht und Unrecht zu berücksichtigen (454e). Die Rhetorik richte sich völlig gegen die moralische Besserung der Zuhörer (502e)²³. Der Sophist Polos parallelisiert die Macht des Redners mit der Macht eines Tyrannen: Der Tyrann hat die Macht, etwas auszurichten, zu töten, zu vertreiben und alles zu tun nach seinem Wohlgefallen (466b-c; noch schärfer 482c ff.; 491b ff.). Schon der Umstand, daß in diesem Rahmen große Redner und Politiker Athens der Vergangenheit, wie Kimon, Miltiades, Themistokles und vor allem Perikles als bloße

¹⁹ Für die Unterscheidung zwischen kompetitiven („competitive“) und kooperativen („cooperative“) Werten bei der Schichtung der altgriechischen Werte siehe die klassische Studie von A.W.H. Adkins, Merit and Responsibility. A Study in Greek Values, Oxford 1960. Allgemein über die Pleonexie siehe H.-O. Weber, Die Bedeutung und Bewertung der Pleonexie von Homer bis Isokrates, Bonn 1967, bes. 134-154; R.K. Balot, Greed and Injustice in Classical Athens, Princeton 2001; C. Bouchet, La ΠΛΕΟΝΕΞΙΑ chez Isocrate, REA 109 (2007) 475-489.

²⁰ So Homer I 443 (Phoinix wendet sich an Achill): μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πηρηκτῆρά τε ἔργων. Vgl. F. Heinemann, Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Basel 1945, 43: „So sind in den homerischen Epen Worte und Taten die einander ergänzenden gleichwertigen Äußerungsformen menschlichen Tuns“. Vgl. auch C. Barck, Wort und Tat bei Homer, Hildesheim 1976; M. Gagarin, Background and Origins. Oratory and Rhetoric before Sophists, in: I. Worthington (Hrsg.), A Companion to Greek Rhetoric, Oxford 2007, 27.

²¹ Vgl. Plat. Protag. 326b; Isocr. Antid. 191, 266; Phil. 13; Epist. III 2; IX 8. Vgl. auch Plat. Phaedr. 273e; [Alcib. II] 140e; Lys. 16,21; Demosth. 21,190; [26,8]; [Andoc.] 4,37; Xenoph. Mem. 1,2,15; 4,2,1; 4,2,4. Siehe auch M. Gagarin, Logos as Ergon in Isocrates, in: L. Calboli Montefusco (Hrsg.), Papers on Rhetoric IV, Roma 2002, 111-119.

²² Für die „popular morality“ siehe die klassische Studie von K. Dover, Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle, Oxford 1974. Mit dem Begriff ὁμολογουμένη ἀρετή, etwa „Alltagsethik“ (Antid. 84), erweist sich Isokrates mit Deutlichkeit als Vertreter der öffentlichen Meinung, des „common sense“. Hierzu E. Alexiou, «Rhetoric, Philosophie und Politik: Isokrates und die homologoumene arete», Rhetorica 25 (2007) 1-14. Vgl. U. Walter, „Common Sense“ und Rhetorik. Isokrates' Verteidigung der politischen Kultur, GWU 47 (1996) 434-440; E. Schiappa, The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece, London 1999, 162-184 (zuerst „Isocrates' Philosophia and Contemporary Pragmatism“, in: S. Mailloux [Hrsg.], Rhetoric, Sophistry, Pragmatism, Cambridge 1995, 33-60).

²³ Vgl. A.W. Nightingale, Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy, Cambridge 1995, 50f. Zu der Kritik von Platon an der Rhetorik siehe im Überblick G.A. Kennedy, The Evolution of a Theory of Artistic Prose, in: G.A. Kennedy (Hrsg.), The Cambridge History of Literary Criticism. I: Classical Criticism, Cambridge 1989, 188-190; C. Rapp, Aristoteles Rhetorik. Übersetzt und erläutert, I, Berlin 2002, 222f. und zusammenfassend R.C.A. Higgins, „The Empty Eloquence of Fools“. Rhetoric in Classical Greece, in: J.T. Gleeson/R.C.A. Higgins (Hrsg.), Rediscovering Rhetoric. Law, Language, and the Practice of Persuasion, Sydney 2008, 3-44.

Diener des Staates statt Erzieher der Bürger heftig kritisiert werden, zeigt wie ernst Platon den Kampf gegen die Rhetorik genommen hat (515e). Auch Isokrates bietet ähnliche Beispiele aus der Erfahrung der täglichen Politik. In der *Friedensrede* verwirft er jene Redner, die ihren eigennützligen Interessen auf Kosten des Staates dienen ((124f.) und weiß, daß das Publikum einer Rede Beifall spendet, die diesen objektiv nicht verdient; dies verführt die Redner dazu, diese populären Reden besonders zu pflegen (5). Isokrates akzeptiert dennoch die anerkannten Güter der Alltagsethik und rechtfertigt das Streben nach Vorteil, sofern es sich im Rahmen der Gerechtigkeit bewegt (Nicocl. 2: *πλεονεκτεῖν μετ' ἀρετῆς*). In der *Antidosisrede* (275-285) entwickelt er ausführlich seine pädagogischen Ideen von einem wünschenswerten Ehrgeiz (*φιλοτιμία*) und einer gerechten Pleonexie, bei denen individuelle oder staatliche Interessen nicht gezeugnet, sondern vom willkürlichen Verhalten einer ungerechten Pleonexie abgesetzt werden (281-285)²⁴. Die gleiche Argumentation gilt im *Nikokles* 2-5 gegenüber dem Logos: Es ist nicht der Logos, der uns schadet, sondern der Gebrauch, den die Menschen in ihren Handlungen davon machen, an allem schuld ist, was uns widerfährt. In diesem Sinne eliminiert Isokrates nicht die kompetitiven Werte, die seit Homer in der griechischen Gesellschaft tief verankert sind, wie der Wunsch nach Erfolg und Überlegenheit, applaudiert er aber auch nicht der blinden Aufrechterhaltung kompetitiver Wünsche. Seine Auffassung in dieser Frage formuliert er in geprägter Form im *Panathenaikos* 223, wo sein Augenmerk vom Nutzen oder Schaden des Gegenstandes an sich auf die Verantwortung des Menschen als Persönlichkeit übertragen wird: Die Natur der Dinge bleibt konstant, die Dinge können keine widersprüchliche natürliche Beschaffenheit besitzen (224), die Tatsache, daß sie dem Einen nützen, dem Anderen schaden, zeigt, daß das Hauptunterscheidungsmerkmal die Art und Weise des Umgangs mit ihnen ist²⁵, die von der menschlichen Persönlichkeit abhängt.

Mit der Einführung von objektiven Kriterien, was die Dinge anbetrifft, ist Isokrates zu einem subjektiven, menschlichbezogenen Kriterium gelangt: Die sophistische Maxime über den Menschen als Maß aller Dinge (Protagoras 80B 1 D.-K.) verwandelt sich nun in eine Hervorhebung der Persönlichkeit, die die letztendliche Verantwortung für ihre Taten trägt. Die Natur des Logos bleibt immobil, der Umgang mit ihm wandelt sich, und diese Wandlung kann zu Wirkungen führen, die sowohl den Einzelnen als auch die politische Gemeinschaft betreffen. So gelangt Isokrates zu einer inneren Beziehung zwischen Menschen und Logos, die den Logos als Unterscheidungskriterium für die Qualität der Persönlichkeit eines jeden macht. Die Vorwürfe gegenüber der Rhetorik sind bestandlos, weil sie die natürliche Beschaffenheit des Logos nicht berühren, die kommen auf die Schlechtigkeit der Menschen zurück, die mit ihm schlecht umgehen und ihren Mitbürgern schaden.

Aber gerade der Bezug auf die natürliche Beschaffenheit des Logos ist stark betont: sein objektiver, natürlicher Wert setzt ihn über alle anderen Güter und demzufolge auch den Menschen oder die politische Gemeinschaft, die den Logos kultiviert, auf die höchste Ebene. Isokrates erhöht den Logos zum absoluten Gut, aus dem alle andere hervorgehen. Bei ihm gilt die positive, lineare kulturelle Entwicklung des Menschengeschlechts auf der Grundlage des Logos. So stellt er, mit dem Schwerpunkt auf Logos, ein Muster kultureller Entwicklung dar, das von einem primitiven Zustand zu einem Gemeinwesen der Menschen führt und im *εὖ φρονεῖν* und *εὖ λέγειν*, als Hauptkennzeichen des gebildeten Menschen, kulminiert. Man hat mit Recht von einem „Hymnus auf den Logos“ geredet²⁶. Isokrates rühmt den Logos, den

²⁴ Hierzu ausführlich Alexiou, Ruhm (Anm. 7) 55-67. Über *φιλοτιμία* bei Isokrates siehe Alexiou, Euagoras (Anm. 10) 68f. mit weiterer Literatur.

²⁵ Siehe P. Roth, *Der Panathenaikos des Isokrates*. Übersetzung und Kommentar, München/ Leipzig 2003, 231.

²⁶ Gelungen ist die Charakterisierung von W. Steidle, *Redekunst und Bildung bei Isokrates*, *Hermes* 80 (1952) 277: „λόγος Schöpfer der Kultur“. Zum „Hymnus auf den Logos“ vgl. W. Jaeger, *Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen, III, 3. Aufl., Berlin 1959, 151; Eucken, *Isokrates* (Anm. 3) 252-254; ders., *Konzept* (Anm. 18) 38f.; G. Üding, *Klassische Rhetorik*, München 1995, 22f.; Haskins, *Logos* (Anm. 9) 87-95; Y.L. Too, *Rehistoricizing Classicism. Isocrates and the Politics of Metaphor in Fourth-Century Athens*, in: J.I. Porter (Hrsg.),

inhärenten und den ausgesprochenen, als den grundlegenden charakteristischen Unterschied zwischen Mensch und Tier und als Prüfungsfeld für alle menschlichen Errungenschaften, auch in ethischer Dimension (Nicocl. 6-7). Der kulturelle Fortschritt, von einer primitiven zu einer gesellschaftlich entwickelten Form, ist linear und optimistisch. Der Logos ist eine Macht (δύναμις), aber keine gewalttätige Macht; anders als Gorgias, der vom Logos als großem Herrscher (δυνάστης μέγας) geredet hat (82B 11,8 D.-K.), ist der isokratische Logos Führer aller Handlungen und Gedanken, und ihn können diejenigen am meisten benutzen, welche am meisten Verstand haben (Nicocl. 9); beredt (ῥητορικοί) sind diejenigen, die vor der Menge reden können, wohlüberlegt (εὐβουλοί) jene, die mit sich selbst über die Dinge sprechen können²⁷. Über rhetorische Formulierungskunst hinaus wird also praktisches Denk- und Urteilsvermögen, auch moralische Einstellung beansprucht. Nur in dieser vollkommenen Entwicklung der Persönlichkeit im humanistischen Sinne ist die isokratische Vorstellung vom Logos als bestem Zeichen (σημεῖον) des richtigen Denkens eines Menschen zu verstehen und daß eine wahre, gesetzliche und gerechte Sprache ein Spiegel eines guten und glaubwürdigen Geistes ist (Nicocl. 7: λόγος ἀληθῆς καὶ νόμιμος καὶ δίκαιος ψυχῆς ἀγαθῆς καὶ πιστῆς εἰδωλὸν ἐστίν; Antid. 255).

Die Bildungskonzeption des Isokrates vom Logos als Bild der Persönlichkeit eines Kaloskagathos wird somit als eine umfassend kulturtragende Macht vorgestellt, die höhere Gesittung bewirkt und zu erfolgreichem Handeln befähigt. Logoi als Anerkennungsmerkmal der Kultur spielen eine zentrale Rolle auch im *Panegyrikos* 47-50, diesmal in bezug auf Athen als lebendige Kulturstadt. Die Fähigkeit zum Reden und Denken ist das Bewertungskriterium sowohl für den Einzelnen als auch für die ganze Polis. Isokrates setzt die bekannte Aussage des Thukydides von Athen als Schule von Hellas (2,41,1: τῆς Ἑλλάδος παιδείουσις; vgl. Isocr. Paneg. 50: τῆς παιδείουσις τῆς ἡμετέρας) fort und verknüpft den kulturellen Einfluß Athens unmittelbar mit seinem humanistischen pädagogischen Ideal, das als φιλοσοφία charakterisiert wird²⁸. Wenn Isokrates nämlich im *Paneg.* 47 behauptet, die Philosophie habe all das *miterfunden und mitgemacht*, heißt es, daß der Beitrag Athens zum Fortschritt Griechenlands eine Reihe von Wohltaten bedeutet, wie die Feldfrüchte, die Eleusinischen Mysterien (28-33), die Gründung von Kolonien (34-37), die kulturelle Entwicklung Griechenlands (39-41), die auf die Rhetorik als kulturtragende Macht zurückzuführen sind²⁹. Der Gesamtcharakter der athenischen Kultur wird als überlegen bewertet, da die Stadt über viele und schöne Sehenswürdigkeiten verfügt und der Ort von sportlichen, rhetorischen, geistigen und jeder anderen Art von Agonen ist (44). Athen wird als immerwährende Festversammlung (45: πανήγυρις ἅπαντα τὸν αἰῶνα) hervorgehoben, das unübertrefflichen Ruhm gewährt³⁰.

Diese geistige und sittliche Kultivierung Athens bedeutet einen urbanen und maßvollen Charakter seiner Einwohner (Paneg. 47-49). Kulturelle Verfeinerung und Rhetorik werden

Classical Pasts. The Classical Traditions of Greece and Rome, Princeton/Oxford 2006, 107f.; Y.L. Too, A Commentary on Isocrates' Antidosis, Oxford 2008, 16, 214-217.

²⁷ Zum Logos als ἡγεμών bei Isokrates, im Gegensatz zum Logos als δυνάστης bei den Sophisten, siehe J. Poulakos, Rhetoric and Civic Education. From the Sophists to Isocrates, in: Poulakos/Depew, Isocrates (Anm. 7), 69-83.

²⁸ Der Begriff φιλοσοφία hat bei Isokrates nicht die fachspezifische platonische Bedeutung einer transzendentalen Wissenschaft. Er wird auf den älteren Gebrauch des Begriffs zurückgeführt (Herod. 1,30,2; Thuc. 2,40,1) und bekundet das allgemeine Streben nach Wissen durch geistige Beschäftigung, insbesondere die von schulischen Methoden abhängige Bildung (Soph. 1). Aufgrund der dominierenden Rolle der λόγων παιδεία in einem humanistischen pädagogischen Ideal, das sich im εὖ φρονεῖν und εὖ λέγειν ausdrückt, nicht in speziellen Kenntnissen, charakterisiert Isokrates seine rhetorische Techne als φιλοσοφία und benutzt den Begriff häufig – aber nicht ausschließlich – als terminus technicus (Antid. 183; 271). Vgl. Mikkola, Isocrates (Anm. 5) 201-203; Eucken, Isocrates (Anm. 3) 14-18; Nightingale, Genres (Anm. 23) 13-59; Schiappa, Theory (Anm. 22) 68-184; N. Livingstone, Writing Politics. Isocrates' Rhetoric of Philosophy, Rhetorica 25, 2007, 15-34; Too, Antidosis (Anm. 26) 23-26.

²⁹ Siehe eingehend E. Buchner, Der Panegyrikos des Isokrates. Eine historisch-philologische Untersuchung, Wiesbaden 1958, 45-65.

³⁰ Die beste Analyse der Passage bei Eucken, Isocrates (Anm. 3), 153-155.

hier als Hendiadyoin aufgefaßt. Logoi sind der eigentümliche Vorzug der Menschen unter allen Lebewesen. Die Menschen mit der Bildung eines Freien (d.h. die Kaloikagathoi) werden nicht durch Tapferkeit, Reichtum und dergleichen in der Öffentlichkeit bekannt, d.h. als solche anerkannt, sondern durch das, was sie sagen. Isokrates beschreibt dieses Urteilskriterium mit der Metapher vom σύμβολον αποδεδειγμένον, d.h. „offiziell anerkanntes Erkennungsmerkmal“ der Bildung eines jeden von den Athenern (49). Diejenigen, die den Logos gut einsetzen, finden große Anerkennung, nicht nur in ihren eigenen Städten, sondern auch bei den anderen Menschen. Isokrates überträgt das Denken und Reden, die gleichermaßen vertreten sind, d.h. seine eigene rhetorische Lehre, auf die ganze Polis als Einheit und hebt die rhetorische Erziehung als Zeichen der geistigen Überlegenheit Athens hervor (50). Er rühmt die athenische Bildung, die jedoch keinen Zustand, sondern einen Prozeß darstellt. Insofern erweitert sich die athenische Bildung zu einer griechischen Bildung³¹. In der *Antidosisrede* 293ff. sind entsprechend das Reden und Denken, die Kennzeichen der isokratischen Paideia, die unterscheidenden Kennzeichen der Überlegenheit Athens gegenüber den übrigen Griechen, der Griechen gegenüber den Barbaren und der Menschen gegenüber den Tieren. Diese Hauptcharakteristika haben weder mit erfolgreichen Kriegen noch mit der Bewahrung von Gesetzen (wie z.B. in Sparta) zu tun. Die personifizierte Stadt übernimmt die Rolle eines Rhetoriklehrers (295: διδάσκαλος) und die fähigsten Redner sind nach Isokrates Schüler dieser Stadt (296). Athen wird durch seine liberale Mentalität als Hauptstadt Griechenlands (299: ἄστυ τῆς Ἑλλάδος) gekennzeichnet, die das Entgegenkommen und die gemäßigte Haltung der Bürger umfaßt.

Man stellt somit fest, wie das Sichtbarwerden der latenten geistigen und ethischen Qualitäten eines Menschen hohe Ansprüche auf die isokratische Rhetorik als Kulturträgerin erhebt. Die Logoi dürfen nicht auf ein reines Kommunikationsmittel reduziert werden, sie sind als Bild der Persönlichkeit eines Menschen konzipiert, und die Rhetoriklehre zielt auf die Formung einer Persönlichkeit ab. Isokrates lehrte seine Schüler ein komplettes Curriculum rhetorischer Bildung, das darauf abzielte, den schönen Logos und den gesunden Gedanken zu beherrschen³². So gesehen handelt es sich um kein statisches, sondern um ein auf die Dauer entwickeltes Bild: Die erfolgreichen Anstrengungen eines Menschen, im Sinne der Entfaltung der Persönlichkeit im öffentlichen Leben, sollen im Rahmen einer traditionellen Alltagsethik andauernd bekannt werden, sie beruhen nicht auf Passivität und Gleichgültigkeit, sondern auf aktiver Bemühung und ernsthafter Arbeit. Isokrates schreibt der geistigen Mühe zentrale Bedeutung zu und stellt seine Rhetorikschüler als faßbare Beispiele für erfolgreiche Bemühungen und hohe Ansprüche dar³³. Sein Denken ist auf ihren Erfolg ständig gerichtet, und der Zusammenhang von Leistung und Anerkennung bleibt intakt.

Dieses agonale Prinzip findet häufig seinen Ausdruck in Bildern und Vergleichen aus dem athletischen Bereich, die zentrale Bezugspunkte im Werk des Isokrates sind³⁴. Im Epilog des Enkomion *Euagoras* fordert Isokrates den kyprische König Nikokles, Sohn des Euagoras

³¹ Isokrates rühmt zweifellos die athenische Bildung (J. Jüthner, *Isokrates und die Menschheitsidee*, WS 47, 1929, 26-31 = F. Seck [Hrsg.], *Isokrates*, Darmstadt 1976, 122-127), die jedoch keinen Zustand, sondern einen Prozeß darstellt. Insofern erweitert sich die athenische Bildung zu einer griechischen Bildung, die es ermöglicht, daß ein „Barbar“ mittels der athenischen und darüber hinaus der griechischen Bildung sich kulturell zu einem Griechen wandeln kann (vgl. *Euag.* 66; hierzu Alexiou, *Euagoras* [Anm. 10] 162f. mit weiterer Literatur). Gelungen ist die Formulierung von R. Hariman, *Civic Education, Classical Imitation and Democratic Policy*, in: Poulakos/Depew, *Isocrates* (Anm. 7) 227: „At the same time he was making the art of rhetoric thoroughly Athenian, Isocrates was hellenizing Athens.“

³² Vgl. Russell, D.A., *Rhetoric and Criticism*, G&R 14 (1967) 132: „a school of citizenship“. Siehe auch Steidle, *Redekunst* (Anm. 25) 272f.; K. Bringmann, *Zweck und Voraussetzungen der isokratischen Redeliteratur*, in: Orth, *Isokrates* (Anm. 4) 12.

³³ Im Gegensatz zu ihren meisten Altersgenossen verachteten sie die Lüste und entschieden sich für die ernsthafte und intensive geistige Mühe (*Antid.* 289: εἴλοντο πονεῖν). Vgl. *Euag.* 78; *Paneg.* 186; *Panath.* 11; *Antid.* 247, 285; *Demon.* 40. Über den πόνοσ allgemein, der anders als bei Platon, bei Isokrates eine zentrale Rolle spielt, siehe *Antid.* 289, 305; *Paneg.* 1; *Areop.* 43; *Hel.* 17, 24-25; *Panath.* 3, 27, 128, 232, 247, 267.

³⁴ Siehe *Euag.* 79-81; *Hel.* 9-10, 23; *Ad Nic.* 11; *Phil.* 82; *Paneg.* 43-44, 85; *Demon.* 12.

I., in moralisch-pädagogischer Ermunterung zur Nachahmung seines Vaters auf, der als Beispiel fungiert (76-81). Das Enkomion auf Euagoras stimmt mit den praktischen Ratschlägen an den jungen Monarchen in den Reden *Nikokles* und *An Nikokles* überein. In diesem Sinne behauptet C. Eucken mit Recht, daß die drei Reden eine Trilogie bilden, die kyprische Trilogie, in denen eine Staats- und Herrschaftslehre entwickelt wird³⁵. Im *Euagoras* werden die §79-81 in einer agonalen Form dargestellt, wie ein sportlicher Wettkampf (περι τῆς νίκης ἀμιλλωμένοις, τὴν ψυχὴν ἀσκεῖν, τυγχάνεις κρείττων, διοίσεις): Dieser Kampf des Nikokles setzt eine allumfassende Überlegenheit gegenüber den Mitbewerbern, d.h. den Bürgern und den übrigen Monarchen, voraus. Isokrates setzt die königliche Rolle des Nikokles einem sportlichen Wettkampf gleich und postuliert als unbedingte Voraussetzung für seinen Erfolg die kontinuierliche Übung des Geistes. So ergibt sich eine analoge Beziehung zwischen „der Bildung – dem Geist“ und „der Gymnastik – dem Leib“³⁶. Die Metapher ist klar: Nikokles als „Meisterläufer“ im Bereich der Bildung kämpft darum, den Siegespreis zu erlangen, während Isokrates die Rolle des aktiven Zuschauers übernimmt, der mit Interesse seinen Wettkampf verfolgt und ihn anfeuert, um ihn zum Sieg anzutreiben.

Euagoras 80-81 entspricht direkt *Ad Nicoclem* 10-14, wo die gleiche Terminologie erscheint. Isokrates stellt klar und entschieden fest, daß die Preise in allen Festversammlungen geringfügig sind im Vergleich zu den Kampfpreisen (ἄθλα) des Agons, an dem der Fürst teilnimmt. Die geistig-politische Überlegenheit des Königs wird als ein täglicher Agon beschrieben. Mit Arete wird zusammengefaßt, wofür die Preise vergeben werden: hier körperliche Leistungen der Athleten dort geistig-politische Leistungen des Fürsten. Kein Athlet hat seinen Körper so sehr zu üben wie der König seinen Geist. Die Übung des Geistes zielt auf die Aneignung von intellektuellen Fähigkeiten ab (*Ad. Nic.* 10 und 12) und führt direkt auf die isokratische Rhetoriklehre zurück: φρόνησις, etwa „praktische Verständigkeit“, ist ein fundamentaler Wert in der isokratischen Werteskala³⁷. Nikokles soll wie ein Rhetorikschüler auf die παιδείσις und die ἐπιμέλεια konzentrieren. Beide sind die für die Ausübung der politischen Macht unerläßlichen Übungen. Diese Idee eines isokratisch gebildeten Herrschers, der fortwährend seinen Geist trainiert und sich beständig dem praktischen politischen Leben widmet, stellt die Antwort des Isokrates auf die theoretische platonische Idee des Philosophenkönigs dar³⁸.

*

Werden die Logoi als Bild der Persönlichkeit eines Menschen aufgefaßt, sind solche Vorstellungen auch auf die schriftlichen epideiktischen Reden und die Persönlichkeit des Isokrates direkt anwendbar. „Da eine Wissenschaft zu erlangen, um wirklich wissen zu können, was zu tun und zu sagen ist, der menschlichen Natur verwehrt ist, so Isokrates, sind diejenigen weise, die in ihren Meinungen meistens das Beste treffen können, und diejenigen weisheitsliebend (φιλόσοφοι), die sich damit beschäftigen, wodurch sie am schnellsten eine solche Einsicht erlangen können“ (*Antid.* 271). Gerade die isokratischen Reden sind Bilder dieser propagierten Kultur von der Persönlichkeit. Mit der schriftlichen Rede richtete sich

³⁵ Eucken, *Isokrates* (Anm. 3) 269; vgl. ders., *Konzept* (Anm. 18) 39. Es gibt erhebliche wörtliche und inhaltliche Übereinstimmungen zwischen diesen drei Reden: *Euag.* 41 = *Ad Nic.* 10-14, 21; *Euag.* 42 = *Ad Nic.* 23, *Nicocl.* 52-53; *Euag.* 43 = *Ad Nic.* 15, *Nicocl.* 35; *Euag.* 44 = *Ad Nic.* 22, 28, 34; *Euag.* 45 = *Ad Nic.* 19, 24, 30, *Nicocl.* 47; *Euag.* 46 = *Ad Nic.* 16, 25; *Euag.* 47 = *Ad Nic.* 9, *Nicocl.* 31; *Euag.* 47-48 = *Nicocl.* 32, 63; *Euag.* 48 = *Ad Nic.* 31; *Euag.* 49-50 = *Nicocl.* 35. Hierzu Alexiou, *Euagoras* (Anm. 10) 127.

³⁶ Vgl. *Antid.* 71, 181, 210, 304; [Demon.] 6, 12; Too, *Antidosis* (Anm. 26) 183f. In der *Antid.* 250 verteidigt Isokrates die geistige Beschäftigung als höherstehend als die sportliche, so wie der Geist wichtiger als der Leib ist.

³⁷ Vgl. *Phil.* 110; *Panath.* 110, 224. Zum Thema φρόνησις bei Isokrates siehe Steidle, *Redekunst* (Anm. 25) 257-296, bes. 261ff.; Mikkola, *Isokrates* (Anm. 5) 203-205; H. Wilms, *Techne und Paideia bei Xenophon und Isokrates*, Stuttgart/Leipzig 1995, 214, 219f., 268f.; T. Poulakos, *Isocrates' Civic Education and the Question of Doxa*, in: Poulakos/Depew, *Isocrates* (Anm. 7) 44-65, bes. 56ff.; D. Depew, *The Inscription of Isocrates into Aristotle's Practical Philosophy*, in: Poulakos/Depew, *Isocrates* (Anm. 7), 157-185, bes. 166ff.

³⁸ *Plat. Rep.* 473c-e; *Epist.* VII 326a-b.

Isokrates an sein Publikum und folgte dabei selbst den Kriterien, die er in seinem rhetorisch-pädagogischen System als Voraussetzung für einen erfolgreichen Redner bestimmt: Isokrates ist weise und weisheitsliebend im Sinne seiner eigenen Rhetoriklehre.

Im Proömium des *Panegyrikos* nennt er diejenigen als die schönsten Reden, die von den großen Gegenständen handeln, die Redner am besten zeigen und den Zuhörern am meisten nützen (4). Zu diesen Reden gehört auch der *Panegyrikos*. Im Paneg. 1 brandmarkt Isokrates, unter dem Einfluß der älteren Ansichten des Xenophanes (21B 2 D.-K.) und des Euripides (Frg. 282 Kann.), die Überschätzung der sportlichen Leistungen im Vergleich mit den Errungenschaften des Geistes³⁹. Aber die Kritik richtet sich nicht gegen das agonale Prinzip, das den *Panegyrikos* durchzieht (43-46, 85-99). Isokrates selbst nimmt an einem diachronen rhetorischen Wettkampf um die panhellenische Idee teil, in dem er den ersten Preis anstrebt, d.h. den Ruhm, den er aufgrund dieser Rede erwartet und als Kampfpriest bezeichnet. Auch die *Philipposrede* ist dem politischen Ideal gewidmet, das Isokrates über vierzig Jahre verfolgte: die Einigung Griechenlands und den Perserzug. Der Redner sieht im makedonischen König Philipp II. denjenigen, der seine Hoffnungen erfüllen kann. Er wird dazu aufgerufen, die Griechen zu einen, womit er ihre Eunoia gewinnt, und sie in den Krieg gegen die Perser zu führen (68, 79, 127, 136, 145)⁴⁰. Zugleich repräsentiert sich Isokrates mit einer agonalen Terminologie als Idealvertreter des richtigen Denkens und der geistigen Bildung (Phil. 82). Wie in einem athletischen Agon verdeutlicht er sein Selbstbewußtsein, sich selbst nicht unter diejenigen zu zählen, welche den anderen nachstehen, sondern unter die, welche sie übertreffen (οὐκ ἐν τοῖς ἀπολελειμμένοις ἀλλ' ἐν τοῖς προέχουσι τῶν ἄλλων). Er soll der beste Ratgeber seiner Stadt, der Griechen und der berühmtesten Männer sein. Isokrates stellt neben der politischen eine geistige Rangordnung auf, in der er einen vorderen Platz für sich reklamiert⁴¹.

Es ist kein Zufall, daß Isokrates bereits in seiner Programmschrift *Helena* sich gegen die eristischen Philosophen mit ihrem Intellektualismus (4-5) wendet. Man wird aufgefordert, die Spitzfindigkeiten beiseitezulassen und die Wahrheit zu erstreben. Diese Wahrheit hat einen sozialen Bezugspunkt, sie bezieht sich auf das tägliche politische Leben⁴². Da man sicheres Wissen nur in Quisquilien erreichen kann, was die sokratischen Philosophen zeigen, ist es besser, über große Dinge richtige Vermutungen zu haben, als von unnützen gründliche Kenntnis zu besitzen⁴³. Die isokratische Rhetorik hat einen sozialen Gesichtspunkt und einen stark utilitaristischen Charakter. Vor dem Hintergrund solcher Gedanken ist es evident, warum er in seinem späterem Werk bemüht ist, seine anfängliche Tätigkeit als Logograph (professioneller Verfasser von Gerichtsreden), die er aufgrund wirtschaftlicher Schwierigkeiten nach dem Ende des Peloponnesischen Krieges ausübte, zu verschweigen. Er betrachtete diese Tätigkeit, der er später ein Ende setzte, als nicht besonders schmeichelhaft⁴⁴. Der Rhetor wendet sich gegen die Gerichtsreden und stellt sie aus dem Blickwinkel der Redekunst, aber auch ihres gesellschaftlichen Nutzens, auf eine

³⁹ Hierzu N. Pechstein, Euripides Satyroglyphos. Ein Kommentar zu den euripideischen Satyrspielfragmenten, Stuttgart/Leipzig 1998, 56-85; I. Mangidis, Euripides' Satyrspiel Autolykos, Frankfurt M. 2003, bes. 14f., 19-63.

⁴⁰ Vgl. G. Dobesch, Der panhellenische Gedanke im 4. Jh. v. Chr. und der „Philippos“ des Isokrates. Untersuchungen zum korinthischen Bund, I, Wien 1968, 205.

⁴¹ Auch im Panathenaikos (1-4, 11-14, 74-87) werden die Ansichten des Isokrates über seine rednerische Tätigkeit mit der Rolle des Agamemnon als Oberbefehlshaber der Griechen parallelisiert. Isokrates projiziert seine eigenen Ideen auf die mythische Vergangenheit und setzt seine Rolle als panhellenischer Redner zu der militärischen Tätigkeit des mythischen Königs. Vgl. Too, Identity (Anm. 7) 132-140; Alexiou, Euagoras (Anm. 10) 19f.

⁴² Über die Wahrheit bei Isokrates siehe Mikkola, Isokrates (Anm. 5) 80-90.

⁴³ Vgl. Antid. 265: τὴν περιττολογίαν καὶ τὴν ἀκρίβειαν τῆς ἀστρολογίας καὶ γεωμετρίας; Eucken, Isokrates (Anm. 3) 44-74.

⁴⁴ Bei Aischines, der die Tätigkeit des Demosthenes als Logograph wiederholt zur Diabole benutzt, kommt das Wort als Schimpfwort für Demosthenes vor (1,94; 2,180; vgl. 2,165). Vgl. Plat. Phaedr. 257c; Demosth. 19,246; 19,250; Hyp. Athen. c. 2; Din. 1,111. Siehe auch K.J. Dover, Lysias and the Corpus Lysiacum, Berkeley 1968, 155f.; I. Whitehead, Hypereides The Forensic Speeches. Introduction, Translation and Commentary, Oxford 2000, 286f.

geringe Stufe⁴⁵. Auch im *Panathenaikos* 1f. berichtet er von der Ernsthaftigkeit seiner Rhetorik: Er hat sich für jene Reden entschieden, die die Interessen des Staates und der anderen Griechen vertreten und in ästhetischer Hinsicht den Beifall der Zuhörer finden. Stilistische Kunstfertigkeit ist dabei mit ernsthaftem, gemeinnützigem Inhalt verbunden.

Ein Exemplar der isokratischen Rhetorik ist dann das Enkomion *Euagoras* auf den verstorbenen König Euagoras I. Indem der Redner der Tradition der großen Chorlyriker der Vergangenheit, Pindar und Bakchylides, folgt, sieht er es als seine Pflicht an, einen Lobpreis zu verleihen, der der Taten des Euagoras I. würdig ist (4). Wie Pindar herausragende Leistungen rühmt, damit sie nicht im Dunkeln bleiben (Nem. 7,12-13)⁴⁶, so überträgt Isokrates diese Aufgabe von der Dichtung auf die Rhetorik. Im Proömium des *Euagoras* (5-7) will er als Verfasser stilistisch kunstvoll gestalteter Reden bahnbrechend sein und exemplarisch wirken: Er fordert die anderen Redner auf, hauptsächlich Epitaphienredner, seine Innovation zu imitieren und Zeitgenossen zu rühmen. Er selbst beansprucht eine unentbehrliche Mittlerrolle zwischen dem gepriesenen Euagoras und den Rezipienten seiner Rede⁴⁷. Zum Schluß der Rede vergleicht er die kunstvoll ausgearbeiteten Reden mit Ehrenstatuen und Porträts (Euag. 73-75). Das Motiv hat eine lange Tradition und taucht sehr eindrucksvoll zu Beginn der fünften *nemeischen Ode* (V. 1-2) Pindars auf: „Ich bin kein Bildhauer, das ich auf ihrem Sockel ruhenbleibende Standbilder verfertige“, sagt Pindar. Laut Isokrates sind Enkomien wie Ehrenstatuen Bilder (εἰκόνας) und Denkmäler (μνημεῖα): eine Statue ist ein Abbild des Körpers, ein Enkomion ein Abbild von Handlungen und geistigen Fähigkeiten. Statuen wie Enkomien tragen zum Sichtbarwerden der Arete, sie sind schöne Denkmäler, aber Isokrates bezeugt die Überlegenheit des rhetorischen Enkomions gegenüber den Ehrenstandbildern mit drei Argumenten: a. Die Kaloikagathoi setzen ihren Ehrgeiz vornehmlich auf die Leistungen und geistigen Fähigkeiten, nicht auf die körperliche Schönheit (74); b. Die Standbilder verbleiben dauerhaft nur dort, wo sie aufgestellt sind, während die epideiktischen Reden weitergegeben werden und breitere Anerkennung bei den gebildeten Menschen finden⁴⁸; c. Im Gegensatz zur körperlichen Natur kann man nur den Charakter und die Gesinnung eines Menschen, wie sie in den Reden beschrieben werden, nachahmen (75). Die drei Argumente umfassen die Hauptprinzipien der isokratischen Logoi, die unter den Begriff τεχνικῶς ἔχοντες subsumiert ist. Der Begriff bezeichnet die kunstvoll gestalteten Reden, insbesondere die epideiktischen, die das ästhetisch vollständige Ergebnis und den nützlichen Inhalt verbinden (vgl. Paneg. 48; Soph. 12; Archid. 100).

Die direkte Beziehung zwischen dem Redner und seiner literarischen Produktion betrifft nicht nur den Gegenstand des Lobes sondern auch den Redner selbst. Am Ende des *Panegyrikos* (186) werden die Lobreden, die die Sieger bei einem möglichen Perserkrieg erhalten werden, mit den hochgelobten mythischen Exempla des trojanischen Krieges verglichen und höher bewertet. Ein solches Enkomion wird als ein Denkmal nicht nur der Arete der Helden sondern auch der Einstellung des Lobredners konzipiert (τῆς θ' αὐτοῦ

⁴⁵ Vgl. Antid. 3, 38, 40, 42, 45-50, 228; Panath. 1, 11; Soph. 6; Hel. 7; Paneg. 11, 78.

⁴⁶ Vgl. Olymp. 10,3; 11,4-8; Pyth. 3,114-115; Bacch. 1,181-184; 3,90-98. Siehe auch W.H. Race, Pindaric Encomium and Isocrates' Euagoras, in: TAPhA 117 (1987) 131-155; M. Vallozza, Alcuni motivi del discorso di lode tra Pindaro e Isocrate, in: QUCC 64 (1990) 43-58; dies., Sui topoi della lode nell'Evagora di Isocrate (1, 11, 72 e 51-52), Rhetorica 16 (1998) 121-130; A. Ford, The Price of Art in Isocrates: Formalism and the Escape from Politics, in: T. Poulakos (Hrsg.), Rethinking the History of Rhetoric. Multidisciplinary Essays in Rhetorical Tradition, Boulder 1993, 31-52, bes. 48 ff.; T. Papillon, Isocrates and the Greek Poetic Tradition, in: Scholia 7 (1998) 41-61.

⁴⁷ Hierzu ausführlich E. Alexiou, Das Proömium des isokrateischen Euagoras und die Epitaphienreden», WJ 33 (2009) 31-52.

⁴⁸ Um die leichte Verbreitung kunstvoll gestalteter Reden zu bekunden, übernimmt Isokrates das Motiv der „unbeweglichen Statuen“, das sehr eindrucksvoll zu Beginn der fünften *nemeischen Ode* (V. 1-2) Pindars auftaucht: οὐκ ἀνδριαντοποιός εἰμι, ὥστ' ἐλινύσοντα ἐργάζεσθαι ἀγάλματ' ἐπ' αὐτὰς βαθυμῖδος / ἔσταότα. Vgl. E. Alexiou, Enkomion, Biographie und die unbeweglichen Statuen. Zu Isokrates, Euagoras 73-76 und Plutarch, Perikles 1-2, C&M 51 (2000) 103-117, bes. 104ff.; Ders., Euagoras (Anm. 10) 177f. Vgl. auch D.T. Benediktson, Literature and the Visual Arts in Ancient Greece and Rome, Norman OK 2000, 35-37; D.T. Steiner, Images in Mind. Statues in Archaic and Classical Greek Literature and Thought, Princeton 2001, 279-281.

διανοίας καὶ τῆς ἐκείνων ἀρετῆς μνημεῖον). Es ergibt sich eine Vorstellung des Vollkommenen, daß die Rede nämlich eine Einheit mit dem Inhalt aber auch mit dem Verfasser der Rede bildet. Und genau wie Nikokles aufgefordert wird, ein Bild seines Geistes und nicht seines Körpers zu hinterlassen (Ad Nic. 36), entsprechend wird die *Antidosisrede*, eine Art isokratischer Autobiographie⁴⁹, als Bild der Einstellung und der Taten des Isokrates dargestellt. Die *Antidosisrede* soll ein Anerkennungsmerkmal des Isokrates und ein schöneres Denkmal als die Werke der Skulptur sein (Antid. 7: μνημεῖόν μου καταλειφθήσεσθαι πολὺ κάλλιον τῶν χαλκῶν ἀναθημάτων)⁵⁰.

*

Wir fassen zusammen: Was die Rhetoriklehre des Isokrates betrifft, gelangen wir zu einem einheitlichen kulturellen Konzept. Das Wort εἶδωλον („Bild, Spiegel“) und ähnliche Ausdrücke, wie εἰκῶν, σύμβολον, oder σημεῖον weisen auf das Sichtbarwerden einer latenten Qualität hin. Die Reden werden eine Brücke von verborgenen ethischen und geistigen Eigenschaften zur öffentlichen Anerkennung. Isokrates vertritt somit eine einheitliche Lehre von der Rhetorik; es ist keinesfalls ein Konzept der nur inneren Werte, wie das platonische, sondern ein Konzept der öffentlich eindrucksvoll in Erscheinung tretenden Tugend. Die Rhetorik bildet das bindende Element für die Einstellung, das Denken und die Taten eines Menschen. Auf das εὖ λέγειν folgt das εὖ φρονεῖν, die Entwicklung der intellektuellen Fähigkeiten, nicht nur in einer Rede, sondern auch im ganzen Leben. Da die Ziele der isokratischen Rhetorik stets in die gesellschaftliche und politische Gegenwart des Bürgers eingebunden sind und im Ziel der Kalokagathia übereinstimmen, ist die Beziehung zwischen Persönlichkeit und Rede viel wichtiger als ein apodiktisches Mittel, wodurch man bloß die Peitho erreichen kann. Das ist eine Art humanistischer Kultur, die Kultur der isokratischen Rhetorik. Steidle behauptet mit Recht (S. 283f.): „Auf die Praxis zielend ... ist Isokrates wirklich ein, vielleicht sogar der Prototyp des humanistischen Bildungsideals“⁵¹. Er repräsentiert das klassische Gut der harmonischen Entwicklung einer Persönlichkeit oder sogar einer ganzen Gemeinschaft wie Athen, das bis heute in den europäischen Werten tief gewurzelt ist. Denken, Reden und Verhalten sind die Hauptelemente des Bildes eines kultivierten Menschen, das mit einem urbanen, demokratischen Verhalten gekennzeichnet ist. So gesehen scheint die Rehabilitierung des Isokrates seit dem Ende des 20. Jh. neue Wege bei der Erforschung seines Werkes gefunden zu haben, die den Rahmen der klassischen Philologie überspringen: Unsere heutige vielfältige liberale Tradition sucht nach isokratischen Modellen⁵².

⁴⁹ Seit G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, I,1, 3. Aufl., Frankfurt M. 1949/50, 158 gilt die *Antidosisrede* als ein „voll ausgeführtes und zweifellos echtes autobiographisches Werk“.

⁵⁰ Hierzu T.M. Lentz, *Orality and Literacy in Hellenic Greece*, Carbondale 1989, 125; Too, *Antidosis* (Anm. 26) 95f. Zu dem Begriff μνημεῖον bei Isokrates siehe Alexiou, *Ruhm* (Anm. 7) 23f.; Mariß R., *Alkidamas. Über diejenigen, die schriftliche Reden schreiben, oder über die Sophisten. Eine Sophistenrede aus dem 4. Jahrhundert v. Chr.* Eingeleitet und kommentiert, Münster 2002, 300f.

⁵¹ Vgl. A. Burk, *Die Pädagogik des Isokrates als Grundlegung des humanistischen Bildungsideals*, Würzburg 1923; H.L. Hudson-Williams, *A Greek Humanist*, G&R 9 (1940) 166-172; M. Fuhrmann, *Die antike Rhetorik. Eine Einführung*, 4. Aufl., Zürich 1995, 27f.; J.M. Day, *Rhetoric and Ethics from the Sophists to Aristotle*, in: Worthington, *Companion* (Anm. 20) 384-386.

⁵² Siehe C. Marsh, *Classical Rhetoric and Modern Public Relations. An Isocratean Model*, New York 2013.