

Bildung und Gemeinschaft, ein Kernproblem griechischer Geistesgeschichte

Philosophie und Rhetorik sind die beiden Angelpunkte, um die sich antikes höheres Bildungsstreben und Bildungsringen bewegt hat.

Wer immer eine Vorstellung von dem Werdegang antiker Bildungsideen gewinnen will, kann von der Pflicht nicht entbunden werden, auf die Entwicklung der Rhetorik sein Augenmerk zu richten. Die Rhetorik stellt im Altertum das dar, was wir heute, methodisch gesehen, formale, sachlich (und subjektiv) betrachtet, allgemeine Bildung nennen.

Die antike Rhetorik hat nun allerdings ihre dritte Renaissance noch nicht erlebt, im Gegensatz zu so mancher andern Seite der Antike, ihrer Kunst, ihrer schönen Literatur, ihrer Philosophie, denen sich seit längerer Frist das Interesse so weiter Kreise in erhöhtem Maße wieder zuwendet. Was das hellenistische Zeitalter angeht, so ist dieses Mißgeschick der Rhetorik verständlich. Von eigentlicher rhetorischer Literatur dieses Zeitraumes besitzen wir nur Trümmer. Aber auch die erhaltenen größeren rhetorischen Schriften aus den Jahrhunderten, die die hellenistische Periode umrahmen, die Schriften eines Aristoteles wie die eines Cicero, des Anaximenes wie des Dionys von Halikarnas, Philodemos und Quintilianus, haben lange Zeit auch bei Fachphilologen eine wenig verstehende Beurteilung gefunden. Sie sind zum Teil von oben herab mit der Geste des Überlegenen behandelt worden. Man hat das Zeitbedingte und gelegentlich auch Dekadente in ihnen manchmal zu einseitig herausgestellt, das bildungstheoretisch, sicher aber bildungsgeschichtlich Wertvolle darin übersehen. Systeme von der weitreichenden Nachwirkung wie das des hellenistischen Rhetors Hermagoras hat man durch das Beiwort „scholastisch“ gekennzeichnet. Das Wort, das man aus einer heute dem Mittelalter gegenüber glücklicherweise abflauenden Mentalität heraus verstand, sollte doch solch ein System wohl als Lüstel- oder Spintifierrhetorik, als ungenießbares Klopffechten mit Begriffen brandmarken. In Wahrheit war in dem hermagoreischen System, soviel wir nach den erhaltenen Spuren urteilen können, ein hohes Maß angewandter Logik beschlossen. Es erzog demnach auch die Rhetorikschüler zu einer erheblichen dialektischen Gewandtheit. Der fast gänzliche Mangel einer solchen zeichnet die Gebildeten unserer Zeit gewiß nicht zu ihrem Vorteil gegenüber denen des Altertums aus. Am meisten hat noch die übrigens nicht leichte Stillehre der Alten in der modernen Altertumswissenschaft Würdigung gefunden. Es ist ferner Tatsache, daß selbst die großen Redner Demosthenes und Cicero stark gelitten haben unter den Vorurteilen, die man der Kunst entgegenbrachte, deren Frucht ihre Reden zum guten Teil sind. Engländer und Franzosen haben den Werten, die in diesen Erzeugnissen des antiken Geistes enthalten sind, unbefangener gegenübergestanden als wir Deutsche.

Das pädagogische Interesse unserer Tage, ihr Sinn für Bildungsgeschichte hat seit geraumer Zeit auch bei uns eine Wendung vorbereitet. Nun kommt mit Macht die Erkenntnis hinzu, daß die geistesgeschichtliche Entwicklung des

Altertums in ihrer Gesamtheit, daß namentlich auch der Werdegang seiner Philosophie nur unter Mitberücksichtigung des Weges, den die Theorie und Praxis der Rhetorik genommen hat, voll verständlich ist. Wichtige formalphilosophische Entdeckungen, jedenfalls bildungsgeschichtlich entscheidende Begriffsfassungen sind in der Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Rhetorik der Griechen gewonnen worden.

Auf diese Dinge sind die außerhalb der Mauern der Fachphilologie stehenden bildungsgeschichtlich interessierten Kreise vielleicht zum ersten Male aufmerksam geworden durch das im Jahre 1898 erschienene Buch Hans v. Arnims: *Leben und Werke des Dio von Prusa*. Dieses Werk bedeutete eine wissenschaftliche Tat. Weniger wegen seiner eigentlichen Zielsetzung, eine richtige Beurteilung dieses Rednerphilosophen aus der Zeit der Wende des 1. zum 2. nachchristlichen Jahrhundert anzubahnen. Viel reichere Anregungen sind von der längeren Einleitung ausgegangen, die das Thema Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung bis auf die Zeit des berühmten Vertreters der zweiten Sophistik hinab verfolgt. Seit den Tagen des Münchner Gelehrten L. Spengel, dessen in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts einsetzende Forschungen über die antike Rhetorik selbst schon einen Faden wieder aufgreifen mußten, der seit der Zeit des Humanisten Petrus Viktorius beinahe abgerissen war, hatte man einen derartig großzügigen, weitschauenden Überblick über die Bedeutung der Rhetorik innerhalb des Ganges der antiken Geistesgeschichte nicht mehr gelesen. Wohl mehr als einmal ist diese Einleitung einem akademischen Kolleg über die Entwicklung des antiken Bildungswesens zu Grunde gelegt worden. Viele Dissertationen haben teils in Weiterführung der Beobachtungen v. Arnims, teils in kritischer Stellungnahme zu ihnen die so wechselvollen Beziehungen zwischen antiker Philosophie und Rhetorik näher aufzuhellen versucht. Über die Anfänge dieser Auseinandersetzung zwischen den beiden Disziplinen hat nun auch die neueste philosophiegeschichtliche Forschung aufschlußreiches Licht verbreitet. Sie knüpft sich, was Plato und die Vorgänger angeht, hauptsächlich an den Namen von Julius Stenzel, für Aristoteles an die Schule von Werner Jaeger.

Diese Arbeiten lassen uns immer deutlicher erkennen, daß wissenschaftsmethodische und erkenntnistheoretische Fragen fast mehr als die sachlichen Probleme es sind, die der griechischen Philosophie klassischer Zeit ihr Gepräge geben. Es ist keine Übertreibung, wenn man sagt, auch der Gang der eigentlich griechischen, d. h. der vorhellenistischen, Philosophie lasse sich beschreiben als eine sich mannigfach ändernde Haltung zur Gemeinschaft als dem Urträger, dem Orientierungs- und Zielpunkt aller Bildung und Kultur. Damit geht eine wechselnde Haltung zur Frage der Allgemeinbildung, die in der Rhetorik verkörpert ist, Hand in Hand.

Nicht umsonst wendet man diesen Dingen neuestens hohe Aufmerksamkeit zu. Es handelt sich um ganz moderne Fragestellungen. Man entdeckt mehr und mehr, daß nicht nur die heutigen politischen und sozialen Probleme, sondern auch unsere Bildungsfragen weithin im Altertum durchdacht und durchkämpft worden sind. Eine Orientierung an der bewegten Vorgeschichte heutiger Kulturfragen im Altertum ist nie ohne Gewinn. Nur darf man nicht vergessen, daß

die Problematik der Begriffe sich erst langsam geklärt hat und daß sie in einer zeitgeschichtlichen und nationalen Färbung dasteht, die eine unbefehene Übertragung auf die Gegenwart verbietet. Alles ist zunächst aus der Entwicklung zu verstehen, die das griechische Geistesleben aus einer inneren Nötigung heraus genommen hat, die ihm Volkscharakter und überkommene Lebensform auferlegten.

In seinem Jugendalter empfing das griechische Volk von den verschiedenen Dichtungsgattungen, die sich ja, die dramatische ausgenommen, schon so früh einer hohen Blüte erfreuten, ausreichende Bildungstoffe und Bildungsanregungen. Ueberragend ist jedoch der Einfluß der homerischen Gedichte. Als Symbol für die Frühzeit des griechischen Bildungswesens kann eine Durisschale gelten. Was hier die Homerrolle dem Schüler, der sie in der Hand hält und vom Pädagogen in ihr Verständnis eingeführt wird, vermittelt, was überhaupt den Bildungsinhalt jener griechischen Frühzeit ausmacht, hat man mit Recht als eine ständische Adelsethik und Adelsbildung bezeichnet, wie sie in den ursprünglichen griechischen, jedenfalls attischen Geschlechterstaat paßte¹.

Groß ist die Rolle, die das gesprochene Wort schon in den homerischen Epen spielt. Die Redelehrer haben dies später nicht ganz mit Unrecht als eine Empfehlung ihrer Kunst gewertet. Es ist nicht bloß der vorliterarische Charakter der in diesen Gedichten gezeichneten Kultur, sondern der ganze Geist des griechischen Volkes, der in der auffälligen Redefreudigkeit der homerischen Helden zur Geltung kommt. Er mußte dem lebendigen Wort im Leben der Hellenen dauernd eine ausschlaggebende Bedeutung sichern. Es ist bezeichnend, daß reflexes Streben nach höherer Bildung, daß jedenfalls berufsmäßige Vermittlung von Bildung in Griechenland sofort als Anleitung zur Redefertigkeit auftritt. Wir verstehen diese Erscheinung zum guten Teil von zufälligen geschichtlichen Voraussetzungen her, die zunächst in Sizilien, der Heimat der ersten großen Redner und Redelehrer, gegeben waren. Allein der Umfang und die Dauer des Einflusses, den die Rhetoren und überhaupt das gesprochene öffentliche Wort im Bereich der antiken griechischen Kultur ausgeübt haben, läßt auf tieferliegende Ursachen schließen. Erst die neueste Forschung hat die Erkenntnis, die die letzte Lösung gibt, ganz klar formuliert: „Die Lebensform der Griechen klassischer Zeit war eine weitgehend kollektivistische gewesen; in unserer Anschauung vom Griechentum ist das ein sehr wesentlicher Zug und vielleicht derjenige, der sie von dem Bilde, das die Vorstellungen unseres Klassizismus beherrschte, am stärksten unterscheidet.“²

Kollektivistische Lebensform, das bedingt von vornherein eine Neigung, geistige Güter in Gemeinschaftsbetätigung, mit Rücksicht auf die Gemeinschaft als Ziel, und schließlich auch unter Beachtung der Verständnisstufe der Allgemeinheit herauszuarbeiten. Methodisch, sachlich und nach der Seite der Darbietung und Formulierung der geistigen Güter mußte dieser eigenartige Zug des Gemeinschaftsgeistes dem griechischen Geistesleben und Bildungsstreben seine besondere Note aufprägen.

¹ Vgl. J. Stenzel, *Platon der Erzieher* (Leipzig 1928) 48. — J. v. Müller im *Handbuch der klass. Altertumsw.* IV, 2² (München 1893) 170 f.

² Günther Jachmann, *Die Originalität der römischen Literatur* (Leipzig 1926) 25.

Dieser kollektivistische Zug und die durch ihn bedingte Öffentlichkeit des gesamten Lebens war also der Nährboden, aus dem zunächst die Rhetorik die Kraft zu ihren schnellen Erfolgen sog. Der Hellenismus sah zwar schon den Untergang der griechischen Polis im alten Sinn, allein der Öffentlichkeitsdrang des griechischen Wesens war noch mächtig genug, um sogar neue Formen sophistisch-rhetorisch gerichteter Bildungsarbeit, wie die kynisch-stoische Diatribe, zu erzeugen. Überhaupt haben sich Popularisatoren der Bildung im Altertum immer wieder Anerkennung zu verschaffen gewußt. Sie prägen auch später noch ganzen Perioden der griechischen Literatur ihren Stempel auf. Es war nun von vornherein zu erwarten, daß auch die Philosophie namentlich in ihren Anfängen diesem Gemeinschaftszug Rechnung tragen werde.

Die Philosophie im Sinne einer interesselosen Hingabe an das Wahrheitsstreben hat sich, nachdem ihr Begriff im Bemühen der sogenannten sieben Weisen und der ionischen Naturphilosophen schon verwirklicht war, in Athen langsam verselbstständigt. Sie bildete dort, was die Alten nie vergessen haben, worüber sie sich noch in vorgerückter hellenistischer Zeit nach Ausweis nicht nur der ciceronischen Schriften gern verbreiteten, anfänglich mit der Sophistik eine Bildungseinheit. Die Philosophie schuf sich ihre ersten Probleme nicht aus eigenem Vermögen; sie fand sie vor als Bildungsgut der Sophistik, die Rhetorik und Weisheitsstreben in einem war. Schon diese Übereinstimmung im Objekt ergab Konflikte, die wir, was die frühe Zeit betrifft, nur dann als Grenzstreitigkeiten bezeichnen können, wenn wir sie anachronistisch vom Standpunkt der späteren Scheidung in zwei voneinander klar sich abhebende geistige Betriebe sehen. Daß die Sophistik innerlich wenig dazu gestimmt war, in der an ihrer Seite heranwachsenden Philosophie etwas sachlich und methodisch Neues oder gar Wertvolleres anzuerkennen, liegt auf der Hand. Noch ein Sokrates hat im Bildungsbetrieb der Akademie etwas durchaus mit seinem Pädagogium für angewandte Politik und Rhetorik Verwandtes gesehen. Wenn man die Sache historisch betrachtet, war er auch vollkommen im Recht, wenn er seine Erziehungs- und Unterrichtsstoffe, sowie seine Art, sie zu vermitteln, als Philosophie bezeichnete.

Die Zugkraft, die von der Unterrichtsanstalt des Sokrates ausging, reichte sehr weit. Zu gewissen Zeiten mochte die Schule an äußerem Glanz die Akademie, die sich neben ihr aufgetan hatte, weit übertreffen. Die Fürstentümer, die sich damals vielfach im Umkreis des Mittelmeerbeckens zu erheben begannen, sandten dem Sokrates ihre Prinzen. Der anscheinend weltentrückte Stilkünstler und Schulmeister war in Wirklichkeit ein einflußreicher und weitschauender Tagespolitiker und der bedeutendste Publizist seiner Zeit. Überdies hat er aber auch eine erfolgreiche Historikerschule ins Leben gerufen. Sokrates ist übrigens eines der bezeichnendsten Beispiele dafür, daß im Altertum Allgemeinbildung und formale Bildung, die man heute zuweilen als einander feindlich hinstellt, mit Vorliebe Hand in Hand gehen. Als Schöpfer der Kunstprosa der Griechen (und damit, wie E. Havet einmal bemerkt hat, auch der Römer und in gewissem Sinn sogar aller Kulturvölker des Abendlandes) durfte man ihn mit Recht den Vater des formalen Bildungsideals des Humanismus nennen. Gerade er betont aber geflissentlich das „Bürgerliche“ (politikon) seiner Unterrichtsgegenstände. Er versteht das Wort von deren materialer Zugehörigkeit zu dem Interessenkreis der Polis, wie auch von ihrer formalen Zugänglichkeit für die Erkenntnis der Bürgerschaft. In seiner Fehde

mit der Schule des Aristoteles, die ihm noch im Alter von 82 Jahren die Feder zu der langatmigen, aber bildungsgeschichtlich wertvollen Tauschrede in die Hand drückte, hebt Sokrates diesen hohen Grad des „politischen“ und „allgemeinen“ Charakters seiner Unterrichtsgegenstände als einen besondern Vorzug gegenüber den aristotelischen Stoffen hervor.

Wenn nun sokratisch-platonische Weisheit, die sich mehr und mehr als Hort des Idealismus zu fühlen begann, in ihrem Kampf gegen die sophistische Rhetorik die Minderwertigkeit der geistigen Gehalte ihrer Konkurrentin aufstöberte, so fehlten ihr, im Anfang wenigstens, noch durchaus die klaren begrifflichen Unterscheidungen, um hier ohne Übertreibung vorzugehen.

Indes, die Sophistik saß der Philosophie wie ein Stachel im Fleische und nötigte sie, die formalen Unterschiede zwischen wissenschaftlicher und populärer Erkenntnis- und Darstellungsweise, zwischen selbständig Erfasstem und aus der mütterlichen Hand des Allgemeinbewußtseins gläubig Hingenommenem herauszuarbeiten. Wir können nun bei diesem Kampf der Philosophen gegen die sophistische Rhetorik oft einen sonderbaren, aber innerlich begründeten Wechsel der Taktik feststellen. Bald scheinen sie als Anwalt der Rechte des Volksbewußtseins aufzutreten, bald als Verächter seines geistigen Inhaltes. Die Subjektivität der Ziele, die die praktische Rhetorik zu verfolgen stets versucht war, der Mißbrauch, den individualistische Typen vom Schlage eines Kallikles im platonischen Gorgias mit der Kunst und Weisheit der Rhetoren trieben, gibt in eben diesem Dialog dem Sokrates Platos begründeten Anlaß, die Begriffe von Recht und Unrecht in der Unverbogenheit und natürlichen Geradheit und Lauterkeit, in der sie im Volksbewußtsein ruhen, ans Licht zu stellen und sich so entgegen den berufsmäßigen Vertretern einer ausgesprochen im Dienste der Allgemeinheit stehenden Bildungsform auf das Zeugnis eben dieser Allgemeinheit zu berufen. — Die eigengefegliche Entwicklung der philosophischen Forschung drängte nach der umgekehrten Richtung. Je umfangreicher der Kreis der Probleme wurde, deren sich die Philosophie bemächtigte, je mehr sich die philosophischen Methoden verfeinerten, desto größer wurde die Spannung zwischen common sense und Philosophie. Es wurde für die Philosophie geradezu zu einer Lebensfrage, eine Grenzvereinigung zwischen ihrer eigenen Art und den geistigen Betätigungsweisen herbeizuführen, die sich, wie die Rhetorik, bewußt auf der Gedankenhöhe der Allgemeinheit bewegen wollten.

Es ist reizvoll, unter Benützung neuerer Arbeiten die Einwirkung dieser polaren Tendenzen auf den geschichtlichen Gang gerade der frühen und klassischen griechischen Philosophie zu verfolgen und zu beobachten, wie sie zwischen Anerkennung der Gemeinschaft als eines wesentlichen Bildungsfaktors und Ablehnung der Allgemeinbildung im Sinne der Sophistik und Rhetorik schwankt. Sie steuert nicht immer glücklich zwischen Skylla und Charybdis hindurch. Unter dem Druck des harten Problems formuliert sie dann doch kostbare Erkenntnisse formaler Art, die schließlich auch der Rhetorik gerecht zu werden suchen.

In feiner Interpretation hat J. Stenzel¹ das 114. Fragment Heraklits als ein Dokument der Wertschätzung einer Besinnung auf das Denken der

¹ A. a. D. 44.

Allgemeinheit bei ethisch-politischem Bildungstreiben, bei der Gesinnungsbildung des Einzelnen gedeutet. In scharfer Gegensätzlichkeit stehen hier Gemeinverstand und Privateinsicht (*'xynos logos'* und *'idia phronesis'*) einander gegenüber. Es ist eine laute Warnung, die der vor den Toren der Sophistik stehende herbstolze Denker dem neuen Geiste, der sich da meldet, entgegenruft.

Mit den Sophisten beginnt in der Tat ein Zersezungsprozeß. Die traditionelle Bindung an das Gemeinsame lockert sich, die individuelle Vernunft erwacht. Das bislang Selbstverständliche wird zum Problem. Skepsis und Negation treten an die Stelle bisheriger Gewißheit und unbefangener Zustimmung. Die dialektische Gewandtheit, die eigene Meinung trotz des Bewußtseins ihrer Relativität durchzusetzen und der Gemeinschaft aufzunötigen, gewinnt eine hohe Stufe der Vollendung. Diese Lage der Dinge ist an und für sich nicht verwunderlich. Die Probleme stehen vor dem Geiste da, bevor die Fähigkeit entwickelt ist, sie bis zu einer Lösung durchzudenken, die vor dem Forum der mittlerweile erwachten individuellen Vernunft bestehen kann, oder was dasselbe ist, bevor die durch den *common sense*, das Herkommen, bislang gegebene, meist gesunde und praktische Lösung ihre innere Rechtfertigung finden kann. Verständlich ist es auch, wenn die Sophistik die sich allmählich herausarbeitenden formalen Fähigkeiten, die dialektischen Künste wie die existierenden Waffen, ohne Unterschied auf gegebene Stoffe anwendet, ohne nach deren Wahrheit vorerst lange zu fragen. Die manchmal sehr skeptischen Urteile, die Sophisten wie Gorgias über den Wahrheitsgehalt der fundamentalsten Sätze jeder ernsthaften Weltanschauung gefällt haben, sind übrigens vielfach mehr um der prickelnd sensationellen Form willen ausgesprochen worden. Immerhin schien die Sophistik, so sehr sie dem Gemeinschaftsgedanken nach einer Richtung Raum gegeben hatte, sofern er nämlich die Bestimmung der vermittelten Bildung für die Verwertung vor der Öffentlichkeit besagt, dennoch das normative Element, das der Allgemeinheit als der Trägerin wichtiger Erkenntnisse innewohnt, wesentlich zu gefährden. Ihre Skepsis bedrohte die lebenswichtigsten Sätze des individuellen und des Gemeinschaftslebens.

Da griff Sokrates durch. Stenzel hat die Eigenart der sokratischen Weisheit und Methode wieder durch den Hinweis auf den starken Tribut, den sie der Gemeinschaft zollt, zu deuten gesucht. Er betrachtet die Sokratik als eine rückläufige Bewegung zu der von der Sophistik in Frage gestellten früheren Verankerung des Einzelgewissens und Einzeldenkens im sittlichen und geistigen Bewußtsein der Allgemeinheit. Der bekannten Formel des sokratischen „Nichtwissens“ unterlegt er den Sinn: „Der einzelne hat überhaupt kein Wissen, niemand weiß (als einzelner) etwas. Wo solches Wissen vorhanden zu sein scheint, ist es nur Dünkel, Schein, Meinung und ist zu zerstören.“¹

¹ A. a. D. 67. Gewisse Übertreibungen mögen bei der Analyse mit unterlaufen, der Stenzel den Sokratestypus, der innerhalb der griechischen Geistesgeschichte ebenso sehr Fortschritt wie Rückkehr bezeichnet, unterzogen hat. Jedenfalls hat Sokrates, so sehr er die Verständigung in gemeinsamer Debatte schätzte, besonders wo es sich um die Grundbegriffe des sozialen und staatlichen Lebens handelte, noch kaum die Linie gezogen, die sich allenfalls symbolisch von den allgemeinen Begriffswörtern und ihrer Beziehung zu Einzeldingen einerseits und dem Verhältnis von Gemeinschaftsgeist zu den von ihm gespeisten Erkenntnissen der Einzelpersonen anderseits ziehen läßt. Dies gegen Stenzel (71). Die Mängel der Behandlung Platons bei Stenzel stellt A. Mansion in der Löwener Rev. néo-scol. de Philos., Mai 1929, 234 ff. objektiv heraus.

Wenn wir oben sagten, daß die Gemeinschaft sich in der geistesgeschichtlichen Entwicklung der Griechen nach einer dreifachen Richtung habe geltend machen müssen, so zeigt sich dies eben in erster Linie bei Sokrates. Zunächst betreffen seine Probleme die Grundlagen des Gemeinschaftslebens. Sein Wahrheitssuchen ist auch da sozial gerichtet, wo es anscheinend nur der individuellen Sittlichkeit gilt. Wie übrigens auch noch bei Plato, so ist erst recht bei Sokrates das Kernproblem der „Aretē“ durchaus vom traditionellen Sinn dieses Wortes aus zu verstehen, demzufolge es die allseitige Brauchbarkeit des loyalen Staatsbürgers bedeutet. Darum untersucht Sokrates mit Eifer die Bedingungen, von denen die Tauglichkeit des Mannes zur Förderung der Belange des Volksganzen abhängt. Sokrates wäre ferner kein echtes Kind seines Volkes gewesen, hätte er nicht ein angeborenes Empfinden dafür gehabt, daß das philosophische Forschen und Grübeln, namentlich in seinen Anfängen, auch methodisch die Fühlung mit dem Denken der Gemeinschaft nicht ungestraft aufgeben konnte. Sie, die bis dahin fast ausschließliche Hüterin und Vermittlerin der lebenswichtigen Begriffe und Einsichten, durfte bei dem Versuch, dieselben Erkenntnisse nun reflex zu fassen und zu begründen, nicht aus dem Blickfeld schwinden. An der sachlichen Übereinstimmung mit dem, was die Allgemeinheit instinktiv über diese Dinge gefühlt und in schlichte Worte gekleidet hatte, mußte die dialektisch eroberte Weisheit ihre Probe bestehen. So ist es der Wesenszug der sokratischen Methode geworden, der sich auch der Nachwelt am unauslöschlichsten eingeprägt hat, daß sie auf dem Wege der gegenseitigen Verständigung innerhalb eines Kreises für die Probleme aufgeschlossener junger Männer voranzukommen suchte. Im Sinne des Sokrates vertraten diese Hilfsorgane der philosophischen Arbeit durchaus das Volksganze. Dieser sokratische Kreis hat sich schließlich in der Akademie und im Lykeion fortgesetzt. So führt in der Tat eine lückenlose Linie aus Urgründen griechischen Gemeinschaftssinnes, wie er sich in Sokrates offenbart, zu den ehrwürdigen Wurzelformen jeglichen Hochschulbetriebes. Die Gepflogenheit endlich des platonischen Sokrates, die Beispiele aus dem Leben der Handwerker zu nehmen, die den Individualisten im Gorgias so zum Unmut reizt (p. 490 C), ist ein Zug des echten Sokrates. Sie liegt auf der gleichen Linie der Scheu vor einer schroffen Loslösung der eigenen Gedankenbildung von dem Mutterboden des Gesamtbewußtseins. Kurz, der Gemeinschaftssinn des griechischen Volkes ist gerade auch bei den mit Sokrates anhebenden neuen Wegen seiner Philosophie nach der Auswahl der Probleme, nach der Methode des Forschens und nach der Art und Weise, die Lösungen zu formulieren, auffällig zu Tage getreten.

Diese Zugeständnisse an das Denken der Gemeinschaft ließen das Problem der Auseinandersetzung mit der Rhetorik um so verwickelter erscheinen. Die Reibungsflächen wurden dadurch nur vermehrt. Es war ja, wie bereits bemerkt, eben dieser Gemeinschaftszug und die durch ihn bedingte Öffentlichkeit des gesamten Lebens, was der Rhetorik aus ihren sizilischen Anfängen heraus, die zwar lokal verständlich, aber auch schon von dem demokratisch-kollektivistischen Element des griechischen Wesens mitbedingt sind, zu diesem schnellen Siegeslauf über die gesamte griechische Kulturwelt verholfen hatten. Der im Geiste der Rhetorik und Sophistik gebildete Grieche zollte der Macht, vor der

sich auch der Philosoph sokratischen Typs wohl oder übel verbeugte, wenigstens anscheinend am folgerichtigsten seinen Tribut. So sehr er auch letztlich auf eigensüchtige Ziele lossteuern mochte, der Gedankenschatz des Volkes war das Element, in dem er sich bewegte und allein bewegen wollte. So trieb das bloße Bestehen der Sophistik und Rhetorik die Philosophen tiefer in schmerzliche Aporien hinein, die freilich in sich die fruchtbarsten Antriebe zu mannigfachem Fortschritt namentlich wissenschaftsmethodischer und erkenntnistheoretischer Art bargen. Je weiter sich zudem das reflexive Einsehen der Philosophen von dem einfachen Hinnehmen der Gedanken des Gemeinbewußtseins durch den Durchschnittsbürger entfernte, je mehr sich die wissenschaftlich erarbeiteten Erkenntnisse differenzierten, desto problematischer wurde die Auffassung von der Allgemeinheit, zwar nicht als dem Orientierungs- und Zielpunkt, aber doch als dem Träger der Bildung.

Es war bekanntlich Plato vorbehalten, im „Eidos“ bis hart an die Grenze der Entdeckung des Allgemeinbegriffes vorzustößen. Bei Sokrates scheint Gegenstand und Begriff noch nicht reflex geschieden. In Platons Geist setzt sich ein Verstehen des Eigentümlichen, das im „Universale“ der Scholastik liegt, durch. Aber die Abgrenzung dessen, was darin objektiver Gehalt und subjektive Denkform ist, will noch nicht gelingen. In seiner Entdeckerfreude objektiviert Plato die Allgemeinbegriffe mitsamt dem formellen Element und bildet sich in dichterischer Schau die Vorstellung von einem förmlichen transzendenten Reich dieses gegenständlich Allgemeinen, das er Eidos nennt. In dem gleichen Maße, in dem sich bei Plato die Sehnsucht nach dem Allgemeinen und dessen Wertschätzung steigerte, mußte ganz naturnotwendig die Achtung vor allem, was der Erkenntnisstufe nach vorwissenschaftlich, was bloßer Besitzstand des Durchschnittsbewußtseins ist, schwinden. Denn dort sind die Sätze zu Hause, in denen sich statt metaphysischer Erkenntnis praktische Lebenserfahrung ausspricht, Sätze, die oft schon durch ihre Formulierung zeigen, daß sie bloß bestimmte Gruppen von Fällen berücksichtigen, daß ihnen Allgemeinheit schlechthin abgeht. In der Tat hat denn auch Plato bekanntlich jedes derartige Wissen als „Doxa“ gestempelt, ein Wort, das im klassischen Griechisch durch seine Doppelsinnigkeit (Meinung — Schein) abträglich wirkt. Freilich ist der Kampf gegen die Doxa von Plato nicht mit gleichbleibender Energie geführt worden. In seiner Spätzeit neigt er mehr und mehr dazu, mit der „wahren Meinung“ (alethes doxa) ernstlich zu rechnen. Zu einer gerechten Würdigung dessen, was wir Meinung nennen — die Meinung der Gemeinschaft, die der Engländer klassisch ‚common sense‘ nennt, dabei miteingeschlossen — konnte Plato jedoch nicht gelangen: nicht allein wegen seiner grundsätzlichen Verachtung des Konkreten und Einzelnen, sondern auch weil er Erkenntnisweisen und Objekte so parallelisiert, daß bei ihm einer Hierarchie der letzteren eine Stufenleiter der ersteren genau entspricht.

Die bezeichnendste Stelle hierfür ist der Schluß des 6. Buches der Politeia. Es ist das bekanntlich die Grundstelle, von der alle neueren Untersuchungen sowohl über die Struktur des Denkens des reiferen Plato als über den Aufbau des Unterrichtsbetriebes der späteren Akademie ausgehen. Eine unbefangene Deutung eben dieser Stelle muß nun zugeben, daß der Gedanke an verschiedene Gewißheitsgrade, mit denen der menschliche Geist dem gleichen Objekt

derart gegenüberstehen kann, daß ohne weiteren Übergang zu einem neuen Objekt ein Fortschritt vom Meinen zum Wissen, von unmittelbarer und volkstümlicher zu reflektierter und philosophischer Erkenntnis möglich ist, Plato fremd war. Wenn Ritter¹ zur gegenteiligen Auffassung neigt, so bietet der Text ihm dazu jedenfalls keine Handhabe. Von der hier von Plato aufgestellten Stufenleiter der Erkenntnisweisen, mit der eine ebenso abgestufte Bewertung Hand in Hand geht, wurden die meisten Lehrbetriebe schwer betroffen. Der erkenntnistheoretische Radikalismus Platos geht ja so weit, daß er einer Wissenschaft wie der Mathematik, von deren eifriger Pflege in der damaligen Akademie übrigens gerade diese Stelle Zeugnis ablegt, den Platz auf der Stufe des eigentlichen strengen Wissens streitig macht. Wenn diese theoretische Minderwertung der doch praktisch so geschätzten Mathematik auch deren damalige Entwicklungsstufe, ihren noch wesentlich existential-anschaulichen Charakter zur Voraussetzung hat, so galt der gleiche Grund und damit die gleiche Folge für die Rhetorik in ungleich höherem Grade. Sie muß sich ja durchaus mit Dingen der Wirklichkeit, mit konkreten Einzelfragen des Staatslebens und der Rechtspflege befassen. Diesen Erkenntnisgegenständen haftete aber gerade nach der Auffassung Platos wesentlich das Unsichere, Scheinhafte an. Dem Wissenschaftsbegriff Platos widerstrebte es zudem gänzlich, daß er der Rhetorik auf Grund einer bloß formalen Eigenart, auf Grund der Behandlungsweise, der sie Fragen des Rechts- und Gemeinschaftslebens unterwarf, den Charakter einer selbständigen geistigen Disziplin zugestand. Auch als er später im Phaidros ruhiger über die Rhetorik dachte, verlangte er doch, daß die Rhetorik, um sich ein Daseinsrecht zu erwerben, bestimmte Gegenstände, wie die Lehre über die menschliche Seele und ihre Behandlung, in selbständige wissenschaftliche Pflege nehme.

So sehr aber nun auch Plato allen einfacheren Formen des Denkens, jeder nicht streng wissenschaftlichen (d. h. im besonderen Sinn seiner Ideenlehre metaphysischen) Art der Erkenntnis abhold scheint, und so sehr er insofern auch ein Gegner einer Rücksichtnahme auf das Allgemeinbewußtsein² bei der Lösung letzter Probleme sein muß, so trägt er doch andererseits der Idee, daß alle Bildung und alles Wissen schließlich der Gemeinschaft dienen muß, voll und ganz Rechnung. Hier setzt er durchaus die Linie fort, die Sokrates unter Wiederanknüpfung an das von den Sophisten gelockerte Band mit der altgriechischen Tradition betreten hatte. Platos Suchen und Forschen gilt, auch wo es der grauesten Theorie zugewandt scheint, in Wirklichkeit staatsmännischen Zielen, gilt dem Wohle der Gemeinschaft. Der Philosoph ist sich bis ans Lebensende in seiner Überzeugung, die er in der Frühzeit seines Forschens im Gorgias so leidenschaftlich vertreten hatte, treu geblieben, daß nämlich das Auseinanderfallen von Macht und Bildung die Wurzel alles politischen Unheils bedeute. Sein Letztes, auf das er alles Wissen zurückführen will, von dem nach seiner Lehre in immer weiter fortschreitender Begriffsteilung

¹ Platon II 19 ff.

² Dieses anerkennt Plato indes, wenn er dem Mythos vielfach das letzte Wort über die Probleme seiner Dialoge überläßt. Es liegt darin eine Unterwerfung der individuellen Einsicht unter das Menschheitswissen und -gewissen.

bis zum untersten Unteilbaren, zum ‚atomon eidos‘, herabzusteigen ist, ist die Idee des Guten, also ein voluntaristisch-ethischer, praktisch-politischer Begriff. Daran ändert die Tatsache nichts, daß, wie wir wissen, die berühmte Vorlesung über das Gute, über die Plato im siebten Briefe zu selbstbewußte Andeutungen macht, stark mathematisch gehalten war. Plato hat eben zuletzt in mathematischen Begriffen und Axiomen, schließlich in Zahlen die letzten übergreifenden Einheiten des Seins und der Erkenntnis gesucht. Wenn Euklid die mathematischen Axiome ‚koinai ennoiai‘, Allgemeinbegriffe, nennt, so liegt da noch ein Nachhall dieser platonischen Anschauungen über die mathematischen Wurzeln der letzten Elemente des Denkens vor.

Wenn endlich auch das begriffsableitende, voraussetzungslose Denken bei Plato fast bis zuletzt gegenüber jeder existential bedingten Erkenntnis den Primat behauptet, so sucht es doch auch bei ihm, gleichsam zum Ausgleich seiner Wirklichkeitsfremdheit, nach der methodischen Seite um so leidenschaftlicheren Anschluß an eine konkrete Gemeinschaft. Die platonische Art des Philosophierens vollzieht sich grundsätzlich im Frage- und Antwortverfahren. Davon trägt sie ihren Namen: Dialektik, Gesprächskunst¹. Dieser tätigen Anteilnahme einer Gemeinschaft an der philosophischen Arbeit konnte die Rhetorik nur die virtuelle Mitarbeit des Zuhörerkreises, dessen Kommunikation mit dem Redner zur Seite stellen. Damit hängt zusammen, daß hinsichtlich des äußeren Gewandes, das aber im Sinne Platos sehr wesentlich war, die Redekunst mit der platonischen Dialektik den Vergleich nicht aushalten kann. Man hat es neuerdings mit Recht beachtenswert gefunden, daß nur in einem platonischen Werke dialektische Gedankenentwicklungen in zusammenhängender Form geboten werden, und daß dies im Phaidros der Fall ist, wo der Begriff des Eros spaltend und abgrenzend gesucht wird. Diese „Überführung des dialektischen Apparates ins Rhetorische“² ist dadurch bedingt, daß hier eben rhetorische Musterstücke gegeben werden sollen; sie steigert aber im Sinne Platos den Wert der Darbietung durch die Abstreifung des Momentes der Gemeinschaftsbeteiligung durchaus nicht, sondern mindert ihn nur.

Aus dieser flüchtigen Überschau über die Eigenart der Philosophie Platos gewinnen wir wohl das Ergebnis: Die Gemeinschaft als die Nutznießerin des philosophischen Arbeitsertrages (und insofern auch als Grundmotiv der philosophischen Bemühung), ebenso die Gemeinschaft als ein methodisch notwendiger Faktor bei der Herausarbeitung der Ideen steht bei Plato in starker Spannung zur Allgemeinbildung als Inbegriff gewisser Erkenntnis-

¹ „Plato hat die Dialektik in der Politeia als die techné des rechten Fragens und Antwortens bezeichnet und denkt im Phaidon den Aufstieg zur Idee und innerhalb der Idee von den niederen zur höheren durchaus als ein Fragen und Antworten. Dies geht so weit, daß selbst die Tätigkeit des für sich denkenden Philosophen als ein ‚Sich-selbst-antworten‘ oder ‚Mit-sich-selbst-unterreden‘ gefaßt wird. Auch in der spätesten Periode bleibt dieses dialegesthai, das eine Sublimierung der gemeingriechischen, vom eros getragenen erzieherischen synousia Alterer und Jüngerer darstellt, noch durchaus ein wesentlicher Bestandteil der platonischen Erziehung, wenngleich die einzelwissenschaftlich-apodeiktische Philosophie mit ihrer andersartigen Erziehungsform es stärker und stärker zurückdrängt.“ G. Solmsen, Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik (Neue philol. Untersuchungen, herausg. von Werner Jaeger, 4. Heft), Berlin 1929, 244.

² Solmsen a. a. D. 247.

inhalte. Das Gemeinbewußtsein findet bei Plato wenig Gnade. Darum ist es der platonischen Staatsutopie auch wesentlich, daß die geistige Gleichartigkeit der Staatsglieder, wie sie von der griechischen Polis alter Zeit behauptet werden konnte, aufgegeben ist. Eine kleine Auslese hebt sich als allein aufnahmefähige Empfängerin und Trägerin der für die Staatsleitung und das Gemeinwohl unerläßlichen Bildung scharf von der Masse ab, die nur geführt werden kann.

Die praktische Haltung Platons und seiner Akademie zur typischen Disziplin der Allgemeinbildung, zur Rhetorik, war nun gewiß freundlicher, als uns die erhaltenen Dialoge, den Phaidros nicht ausgenommen, ahnen lassen. Ein äußeres Zeichen hierfür liegt schon darin, daß Plato sich schließlich dazu bequemt hat, das von Sokrates so überaus geschätzte Stilgesetz der Hiatmeidung zu beobachten. Schwerer wiegt der Umstand, daß Aristoteles noch unter den Augen Platons und gewiß mit seiner Gutheißung, ja sogar im Rahmen des Lehrbetriebes der Akademie einen rhetorischen Kurs eröffnet hat. Allerdings ist diesem Unternehmen des Aristoteles eine andersartige, noch rein polemische Stellungnahme des StifTERS des Peripatos zur Rhetorik vorangegangen. Sie fand ihren Niederschlag in zwei Erstlingswerken des Philosophen, dem *Protreptikos* und dem *Gryllos*.

Daß der Geist auch der letzteren Schrift durchaus der einer leidenschaftlichen Absage an die herrschende Rhetorik war, hat die bereits erwähnte Arbeit des Schülers von Werner Jaeger, Fr. Solmsen, die überhaupt an neuen, wenn auch zum Teil gewiß noch problematischen Ergebnissen sehr reich ist, scharfsinnig dargetan. Das Hauptverdienst dieser Arbeit besteht jedoch darin, daß sie die formalphilosophischen Forschungen des Aristoteles mit dem Lehrbetrieb der spätplatonischen Akademie in Verbindung gebracht hat, die nur zum geringsten Teil in der Literatur der Akademie, d. h. in den platonischen Dialogen, ihren Ausdruck gefunden haben. Es ist ja ohne weiteres einleuchtend, daß es sich nur um ein Durchgangsstadium der philosophischen Forschung handeln konnte, wenn man damals in der Akademie in der Zahl das *'koinon der mathemata'*, das letzte Prinzip, wenn auch zunächst nur der mathematischen Wissenschaften, gefunden zu haben glaubte. Erst recht mußte sich bald eine gesunde Opposition gegen die Gleichsetzung von Idee und Zahl erheben, die eine Voraussetzung für den uns so befremdlichen Gedanken Platons ist, daß Beschäftigung mit Zahlenspekulationen Höhepunkt und Schlußstein in der langen Vorbereitungszeit bilden sollte, die seine philosophischen Staatslenker zu durchlaufen hätten. Man erkennt freilich, welche Verehrung für das erkenntnismäßig Allgemeine Plato beherrschte, wenn er nicht davon abgehen wollte, von diesem, dem *'koinon der mathemata'*, eine unmittelbare Linie zum *'koinon'*, im Sinne des allgemein, d. h. der Gemeinschaft, Wertvollen zu ziehen.

Den auf Erforschung der wissenschaftlich obersten und letzten Prinzipien gerichteten Trieb hat nun Plato in unverminderter Stärke seinen Schülern mitgeteilt. Bei Aristoteles sollte der Gros des Allgemeinen jene Früchte bringen, die ihn zum Lehrer des Abendlandes gemacht haben. Von der platonischen Illusion, daß es sich bei dieser Suche nach dem praktisch ja längst ergriffenen, reflex freilich noch nicht erkannten Allgemeinen der Denkopoperationen

auch um einen unmittelbaren sozialen Wert handle, hat sich Aristoteles, wenn er sie im Anfange vielleicht geteilt hat, jedenfalls sehr bald losgemacht.

Die scheidende, analytische Kraft ist eben die Stärke des aristotelischen Geistes. Überall beginnt nun auseinanderzutreten, was bei Plato noch zu unnatürlicher Einheit zusammengeschlossen ist. Statt der platonischen Ontologie entwickeln sich jetzt Ontologie und Logik. An die Stelle der Zueinssetzung von Wissen und Tugend tritt die feine Zergliederung der Motive und der Äußerungen des sittlichen Tuns¹. Politik und Ethik werden rastlos vervollkommenet, ein deutlicher Beweis, wie sehr die Gemeinschaft und die Anteilnahme an dem, was ihrem Wohle dient, noch immer Leitmotive der philosophischen Arbeit sind. Aber an die Seite dieser Forschungsgebiete treten jetzt die unerschöpflichen Probleme der Natur und der Kultur nach allen ihren Äußerungen, auch der von Plato gelegentlich beiseite geschobenen Dichtung. Die Gemeinschaft als Gesamtorgan der wissenschaftlichen Forschung lebt zunächst in der Sezession von Assos, dann im Lykeion weiter. An diese engere Gemeinschaft hat Aristoteles, noch freigebiger als das Haupt der Akademie an seine Gemeinde, die reichen Zinsen des Kapitals seiner gigantischen Geisteskraft verschwendet.

Die für Plato so bezeichnende Verknüpfung der Begeisterung für die letzten wissenschaftlichen Einheiten mit der Aufgeschlossenheit für Bildungsgüter, die der Allgemeinheit, dem Volksganzen gelten, hat bei Aristoteles noch eine Entsprechung eigener Art. Er entdeckt das Allgemeine im Formalen. Von da findet er auch eine neue, bejahende Stellung zur Rhetorik. Er bestimmt ihr Gedankengut als das Allgemeinwissen, während die Disziplin als solche ihm eine formale Kunst ist. Diese Umwälzung bildungstheoretischer Grundbegriffe ist aus der Gesamtheit der früharistotelischen Forschung heraus zu verstehen.

Die Entdeckung der formalen Denkgesetze ist Aristoteles nicht auf einmal in den Schoß gefallen. Er hat mit dem Problem der formalen Logik gerungen; nur schrittweise ist er von den Wegen Platos, diese letzten übergreifenden Einheiten im Gegenständlichen zu suchen, abgekommen. Wahrscheinlich hat Aristoteles seine formalen Untersuchungen auf Anregung Platos begonnen. Auf Grund der in der Akademie allmählich wegen der Überfülle des Stoffes zum Bedürfnis gewordenen Arbeitsteilung fiel ihm die Erforschung der Prinzipien der Gesprächsführung über Probleme zu. Dieser Arbeit hat er sich nach eigenem Geständnis lange Zeit hingegeben. Es war jedoch ein ganz anderes Stoffgebiet, von dem er die Gesetze der Syllogistik abstrahierte, nämlich das der Mathematik. Die von Plato angeregte Art von Hinwendung zum Formalen bekunden unter den frühanalytischen Schriften des Aristoteles vor allem die Topikbücher, aber auch die zeitlich in deren Nähe gehörenden drei Bücher über Rhetorik. Es ist eine sehr bemerkenswerte geschichtliche Tatsache, die erst Friedrich Solmsen soeben ganz klar erkannt und zur Herausarbeitung der Schichten in den methodologischen und rhetorischen Schriften des Aristoteles

¹ Vgl. hierzu W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (Berlin 1923) 396 f.

benützt hat, daß Aristoteles seine ersten formalphilosophischen Entdeckungen am Gedankengut und der Methode ebensowohl der Rhetorik erzielte oder jedenfalls erprobte und darstellte wie an dem der Dialektik, deren Begriff er neu und selbständig umrissen hat. Diese Tatsache zeigt wie kaum eine andere die Antriebe auf, die vom Dasein der in der Rhetorik verkörperten Bildungsmacht auf die Entwicklung der Philosophie ausgegangen sind. Die Form, in der diese Antriebe wirksam wurden, ist freilich von der noch stark von Plato abhängigen Art der früharistotelischen Philosophie mitbedingt.

Man hatte nunmehr in jahrzehntelanger Erörterung philosophischer Probleme die formalen Gesetze des Denkens befolgt, die Methoden des begrifflichen und auch des diskursiven Denkens geübt. Mit ganz besonderem Eifer konnten sich gerade in der früharistotelischen Zeit, der Spätzeit Platos, die Mitglieder der Akademie an den Grundproblemen der platonischen Philosophie, die der Meister ungehemmter Erörterung preisgab, formal schulen. Die Übertragbarkeit der formalen Funktionen des Denkens auf irrtümliche Gedankengebilde hatte Plato selbst einst in mehr als einem übermütig geschriebenen Dialog dargetan.

Trotzdem widerstrebte der Geist der Akademie einer Trennung des formal-logischen Elementes vom materialen Gedankensubstrat, sicherlich soweit es den Bereich des streng wissenschaftlichen, philosophischen Denkens betraf¹. Diesem Geiste trägt Aristoteles nun insofern noch Rechnung, als er die weniger strengen Formen des Denkens, die er bei seinem auf die Entdeckung des Formalen abzielenden Streben vielleicht bewußt zuerst aufsuchte oder auf die er durch den natürlichen Gang der Untersuchung sehr früh geführt wurde, an Erkenntnisse bindet, denen strenge Wissenschaftlichkeit auch dem Objekt nach nicht zukommt. Die freieren Methoden der Begriffsbestimmung, die loseren Arten einer Schlußbildung vor allem finden nach Aristoteles das ihnen eigentümliche Anwendungsgebiet in dem Wissen, das den Erkenntnisbestand der Allgemeinheit ausmacht.

Diese Ausscheidung eines besonderen Gebietes von Einsichten zweiten Ranges aus dem weiten Reich der Erkenntnisse war ganz platonisch gedacht, ebenso die Zuweisung einer Methode von geringerer logischer Genauigkeit und Stringenz an diesen geistigen Bezirk des gemeinen Wissens. Wenn nun aber Aristoteles die formale Technik, deren unvollendeter und hypothetischer Charakter der Geringwertigkeit des Gesamt- oder doch Primärobjektes ihrer Anwendung entspricht, Dialektik nennt, so ist das bedeutsam.

Diese Bezeichnung hatte ja Plato noch über die mittlere Periode seines Forschens hinaus, wie sie etwa in der Politeia ihren Niederschlag gefunden hat, der erkenntnistümlich vornehmsten Geisteshaltung, die nach seinen Grundanschauungen auch nur den obersten Denkobjekten gegenüber möglich ist, vorbehalten. Es ist für die in der späten platonischen Akademie herrschende Geistesfreiheit wie auch für den selbständigen Zug, der durch das Wesen des Aristoteles geht, gleich bezeichnend, daß Aristoteles dem Worte Dialektik einen seiner Wurzelbedeutung, laut deren es Unterredungskunst besagt, entsprechenden Sinn wieder gibt und es für die Bezeichnung der freien Wege des Denkens beschlagnahmt. Diese sind es ja, die in der zwangloseren Aussprache über Sätze befolgt werden, deren Wahrheit auf Grund des common sense unbesehen hin- genommen wird.

¹ Vgl. Solmsen 47 u. 57.

Der von Aristoteles eingeführte Wandel der Terminologie kündet zugleich den entschlossenen Willen des Philosophen an, im eigentlichen philosophischen Lehrbetrieb zum zusammenhängenden Vortrag überzugehen. Die Disputierkunst ist ja schon beim späten Plato nur mehr dem Namen nach das wichtigste Mittel der Herausarbeitung wissenschaftlicher Erkenntnisse. Nur die Reflexion über die Bahnen, in denen eine zusammenhängende, ruhig vorgetragene Gedankenentwicklung abläuft, konnte eine Vertiefung der bereits in *Analytica Posteriora* A niedergelegten syllogistischen Beobachtungen bringen. Die eigentlich dialektischen Studien besaßen zum Teil nur den Wert einer Durchgangsstufe auf dem Wege der logischen Forschungen des Aristoteles.

So ruhen also die dialektisch-topischen Schriften, der Hauptniederschlag der ersten formalen Studien des Aristoteles, auf zwei Grundgedanken: zunächst auf dem Begriff eines — gegenständlich gesehenen — im Bewußtsein der Allgemeinheit ruhenden Wissens, dann auf der Anerkennung einer der Natur dieses Wissens entsprechenden Methode der Darstellung, der Begründung und Verteidigung. Es hat nun bildungsgeschichtlich stark nachgewirkt, daß Aristoteles der *Rhetorik* gerade hinsichtlich dieser beiden Dinge eine Wesensverwandtschaft mit der Dialektik zugeschrieben hat. Man kann sagen, daß er dadurch dem Begriff der Allgemeinbildung eigentliche Lebensdauer gesichert hat.

Die *Rhetorik* ist nach Aristoteles das Rehrbild, das Seitenstück der Dialektik. Darum weist er ihr gleich der Dialektik diejenigen Sätze als Gegenstand ihres Betriebes zu, in deren Kenntnis die Allgemeinheit übereinstimmt¹. Er weigert sich beharrlich, sie mit einem Inhalt zu füllen, der dazu beitragen könnte, daß sie in eine Art von Wissenschaft überginge (A 4, p. 1359 b). Absichtlich hat Aristoteles die praktisch wichtigen Begriffsbestimmungen aus der Güter- und Tugendlehre sowie die Beschreibung von Charaktertypen, die er in so großer Zahl in den beiden ersten Büchern seiner *Rhetorik* aufgestapelt hat, ungenau und salopp hingeworfen; er wollte so die populärwissenschaftliche Natur des gesamten Betriebes der *Rhetorik* sowohl der materialen als der formalen Seite nach hervorkehren.

Die Anfangskapitel des ersten Buches der aristotelischen *Rhetorik* betonen in auffälliger Wiederholung den populären Charakter des rednerischen Stoffes und in enger Verbindung damit die Freiheit der methodischen Behandlung. Durch diese Wiederholung wird die Tatsache verschiedener Schichten in der Urschrift ebensosehr bezeugt wie die Beharrlichkeit, mit der der Verfasser den erwähnten Doppelgedanken festhält. Die Stoffe heißen ganz in platonischer Terminologie „Wahrscheinlichkeitsgut“ (*endoxa*), die Methode nennt Aristoteles „vermutende Haltung“ (*stochastikos echein*). Aber zum Unterschied von Plato ist diese geistige Haltung, das Vermögen, Meinungen aufstellen und begründen zu können, ganz klar derselben Erkenntniskraft zugeschrieben, der auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Wahrheit zufällt (A 1, p. 1355 a 15). Mit

¹ *Rhet.* A 1, p. 1354 a 1 ff. — Aristoteles hat später eine neue Definition der *Rhetorik* formuliert, nach der es ihre Aufgabe ist, bei allen Aufstellungen die Seite herauszufinden, nach der ihnen überredende Wirkung innewohnt (A 2, p. 1355 b 26). Hier wird die formale Sonderart der *Rhetorik* mehr in den Vordergrund geschoben, hinsichtlich des Materialobjektes aber der Parallelismus mit der Dialektik, wie namentlich die an diese Definition sich anschließenden Ausführungen zeigen, durchaus aufrecht erhalten. Auch der Charakter der *Rhetorik* als eines ‚Vermögens‘ (einer ‚*dynamis*‘) widerstrebt der Anforderung nicht, daß ihr Materialobjekt nicht fachwissenschaftlich sei. Die aristotelische Dialektik vereint ebenfalls diese beiden Eigenschaften.

dem Dualismus der Methoden bei der philosophischen Wahrheitsforschung einerseits und bei der dialektisch-rhetorischen Meinungsentwicklung andererseits wird im übrigen voller Ernst gemacht. Der Redner hat sich nach Aristoteles ja zu hüten, daß er beim Aufbau seines Beweisverfahrens nicht zu gründlich vorgehe. Er wird sonst unvermerkt das Gebiet, auf dem die Meinungen liegen, verlassen und schließlich gar auf wissenschaftliche Grundwahrheiten (*archai*) stoßen. Wenn er aber von diesen seinen Ausgangspunkt zu weiteren Gedankenentwicklungen nimmt, baut er eine eigentliche Wissenschaft auf, ist also nicht mehr Volksredner, sondern Fachgelehrter (A 2, p. 1358 a 5). Solche Darlegungen des Aristoteles verraten durch ihre ganze sprachliche Fassung, daß sie aus einer Zeit stammen, in der noch verhältnismäßig viele Wissens- und Bildungstoffe in unterwissenschaftlicher Form im Gemeinbewußtsein ruhten oder wenigstens noch auf eine wissenschaftliche Bearbeitung warteten. Die Entwicklung der Fachwissenschaften hat dann überraschend schnell eingesetzt. Ein großer Teil von ihnen ist nach dem schönen Ausdruck von Werner Jaeger 'aus dem Schoße der wissenschaftsschöpferischen Kraft der Philosophie des Aristoteles ans Licht gestiegen'. Daß indes diese veränderte Wissenschaftslage der Rhetorik im Sinne des Aristoteles die Daseinsmöglichkeit nicht raubte, mußte jedem einleuchten, der auf die immerhin starke Betonung ihrer wesentlich formalen Eigenart durch Aristoteles geachtet hatte.

Sodann hat Aristoteles in der Spätzeit seiner Entwicklung das Existenzrecht der Rhetorik formell anerkannt. In dem Aufriß des Systems der Wissenschaften, den er z. B. in der Nikomachischen Ethik gibt (A 1, p. 1094 b 3), hat er sie mit der Strategik und Ökonomik der Politik als eine Hilfsdisziplin untergeordnet. Die analytischen Untersuchungen hingegen werden in den späteren Schriften des Philosophen überhaupt nicht erwähnt. Man hat daraus geschlossen, daß er sie nur als eine methodologische Propädeutik zur Philosophie, nicht als eine eigentliche philosophische Sparte aufgefaßt wissen wollte. Vielleicht läßt sich aus diesem Verschweigen — was die dialektisch-topischen Schriften wenigstens betrifft — auch so viel entnehmen, daß der Philosoph auf diese Dokumente einer Übergangszeit seiner Entwicklung später keinen hohen Wert mehr legte. Solmsen spricht mit Recht von einer Überwindung der aristotelischen Dialektik durch seine ausgebildete syllogistische Logik. Dem steht nicht entgegen, daß Aristoteles die Beobachtungen seiner Topik auch später noch anerkannt und im Rhetorikunterricht verwertet hat¹.

Man tut trotz allem Aristoteles kaum unrecht, wenn man sagt, er habe das wissenschaftstheoretische Problem der Rhetorik und damit das der Allgemeinbildung nicht gänzlich zu Ende gedacht. In seiner Auffassung der Rhetorik war eben nicht, wie man seit Spengel immer wieder einseitig gesagt hat, der formale Charakter der Kunst ausschließlich maßgebend. Die der Dialektik eigene Allgemeinheit, d. h. Volkstümlichkeit des Materialobjektes war mitbestimmend². Der platonische Parallelismus von Objekt und Methode war insofern beibehalten. Darin lag eine große Gefahr. Man konnte immer noch den Anknüpfungspunkt für eine Weiterbildung der aristotelischen Definition der Rhetorik beim Objekt suchen. Dann aber war nicht nur einer Erneuerung des sophistisch-isokratischen Bildungsideales, sondern auch einer Ausgestaltung der Rhetorik zu einer dem Fortschritt der Zeit Rechnung tragenden enzyklopädischen Wissenschaft die Bahn geebnet.

Wenn es den Schülern des Aristoteles schon früh gelang, wesentliche Elemente dessen, was nach dem Meister die Eigenart der rhetorischen Methode ausmachte, wie den

¹ Vgl. Solmsen 60.

² Diese Tatsache hat Solmsen nicht genügend hervorgehoben.

enthymematischen Schluß, auf die allgemeinen Formen des logischen Schlußverfahrens zurückzuführen, so konnte das einen Griechen einer Theorie nicht günstig stimmen, die den Sondercharakter der Rhetorik ausschließlich im Methodischen, in der Art der Stoffbehandlung fand. Auch wenn man, was kaum wahrscheinlich ist, in dieser Frühzeit der bildungstheoretischen Entwicklung sich dessen bewußt blieb, daß die volkstümliche Darbietung eines Wissensstoffes unter Umständen viel mehr Geisteskraft erfordert als seine selbst erstmalige wissenschaftliche Formulierung und Begründung, so überwog doch in der Schätzung des Griechen von Haus aus die Achtung vor dem Objekt als solchem, das in gegenständlich neuer Erkenntnis in den Geist eintritt.

Diese Schätzung des Objektes erklärt das ängstliche Bemühen aller Lehrbetriebe, ihr 'idion', ihr Spezifikum, im materialen Sondergut nachzuweisen. Nun war ja Aristoteles, als er die Fundörter und Ausgangswahrheiten für rhetorische Beweisführungen in seinen beiden ersten Rhetorikbüchern zusammenstellte, wohl von dem Grundsatz ausgegangen, daß fachwissenschaftliches Gut fernzuhalten sei. Seine Vorgänger fanden Tadel bei ihm, weil sie der Rhetorik mehr „Theoreme“ überwiesen hatten, als ihr angesichts ihres populären Charakters zukamen (A 4, p. 1359 b 7). Trotzdem hatte sich auch der aristotelische Aufriß einer Rhetorik zu einem umfangreichen Bestand nicht an formalen Regeln, sondern an inhaltlich dem Redner unentbehrlichem volkstümlichem Wissensstoff ausgewachsen. Wenn man sich darangab, diese von Aristoteles absichtlich in knappster Form gebrachten Stoffmassen auszubauen und zu systematisieren, so ergab sich wohl auch ohne weitere Stoffbereicherung eine Art von gegenständlich lebensfähiger Sonderwissenschaft, die man Bürger- oder Lebenskunde nennen konnte.

Daß die Redelehrer das höchste Interesse daran hatten, sich auf diese Weise allseitig zu verselbständigen, ist einleuchtend. Das Vorhandensein ausgebildeter ethisch-politischer Wissenschaften stand freilich solchen auf Erneuerung der sophistischen Bürgerkunde gerichteten Bestrebungen ohne Zweifel zunächst stark im Wege. Allein der Hellenismus sah sehr bald diesen Gedanken auftauchen. Wir können heute nicht immer feststellen, wie weit man dabei sich von Aristoteles entfernen wollte und wie weit man an ihn anzuknüpfen glaubte.

Die Möglichkeit, die in seinen Rhetorikbüchern absichtlich in unterwissenschaftlicher Form dargebotenen Stoffmassen ohne wesentliche sachliche Änderung in eine wissenschaftliche Disziplin überzuführen, hatte jedenfalls Aristoteles selbst veranschaulicht. Es sieht fast so aus, als sei die Tugendlehre seiner späteren Ethik, die von der platonischen so abweicht¹, auf gewisse Strecken hin nur die dialektisch-konstruktive Verarbeitung mancher in der Rhetorik niedergelegten Materialien. Seit diesem Ausbau der ethisch-politischen Wissenschaften durch Aristoteles konnte jedenfalls der Redner manche Stoffe, z. B. die Typologie der Charaktere, auch aus der Hand der Wissenschaft entgegennehmen. Vor diesem Zeitpunkt mußten sie ihm, auch nach aristotelischer Auffassung, als Eigentum seines Faches zugesprochen werden; sie hatten damals eben, wie der über dieses Erfahrungsgut umlaufende Gnomenschatz bewies, im Volksbewußtsein eine wirkliche, aber auch die einzige Stätte. Nunmehr machte vielleicht der Philosoph auf Grund seiner wissenschaftlichen Behandlung dieser Stoffe das ausschließliche Besigrecht über sie geltend. Konnte aber nicht umgekehrt ebensogut der Redner den Philosophen als Eindringling in ein schon längst nicht mehr herrenloses Gebiet brandmarken? Jedenfalls

¹ Vgl. W. Jaeger, Aristoteles 254: „Die Stärke der späteren Ethik liegt mehr in den Zeilen, die die Analyse der positiven sittlichen Typen enthalten, und in ihrer lebensvollen Humanität.“

unterwarf doch der Rhetor diese Stoffe einfach wieder dem umgekehrten Prozeß, als der war, dem der Vertreter der Wissenschaft sie unterzogen hatte. Hatte dieser Volkswissen methodisiert, so kam nun wieder der Rhetor und entkleidete es seines wissenschaftlich-metodischen Gewandes, um es wieder volkstümlich zu machen.

Anderseits mußte es zu großen Unzuträglichkeiten führen, wenn nun die gleichen Stoffe vor einem doppelten Forum zur Verhandlung kamen. Die Abgrenzung der für die Theorie und Praxis der Rhetorik wie für die Tätigkeit der ausübenden Redner wichtigen Fragen mußte ohnehin Schwierigkeiten bereiten. Wenn auch viele der nun zunächst im Schoße des Peripatos, dann in Alexandrien immer eifriger nach wissenschaftlicher Methode in Pflege genommenen Erkenntnisbezirke von weitem schon als abseits vom Interessenkreise der Rhetoren stehend kenntlich waren, so verblieb doch dem individuellen Urteil über die rhetorische Brauchbarkeit vieler Stoffe ein weiter Spielraum. Das Programm, das sich etwa ein besonders großzügig angelegter Rhetor für seinen Unterrichtsbetrieb hier zurechtmachte, konnte leicht von den Fachgelehrten als der Ausdruck unerlaubter Expansionsgelüste angesehen werden.

Mit all diesen Problemen belastet, zog die Rhetorik in das hellenistische Zeitalter. Weitere heftige Zusammenstöße mit den Vertretern der Philosophie und der Fachwissenschaften waren unvermeidlich. Hatte die Philosophie vielleicht intellektuell höherstehende Verteidiger ihrer Ansprüche, so konnte es der Rhetorik nicht an formaler Gewandtheit ihrer Vertreter fehlen; auch bestand die Aussicht, daß ihre Sache als die der breiteren Schichten der Durchschnittsgebildeten einen weiter reichenden Widerhall finden würde. Wir sehen deutlich, daß nur neue Fortschritte in der Erkenntnis der Bedeutung des methodisch Besonderen der Verhaltensweisen des menschlichen Geistes gegenüber gleichen Stoffen die Lösung bringen konnten. In Wirklichkeit ist die Entwicklung weithin nach der andern Richtung verlaufen. Es ist der Rhetorik tatsächlich gelungen, die gegenständliche Behandlung vieler Sachgebiete sich einzugliedern, jedenfalls aber unterzuordnen. Dieser geistesgeschichtlich einzig dastehende Erfolg wurde indes, obwohl während des Hellenismus vorbereitet, erst im Laufe der römischen Kaiserzeit befestigt. Er hat im Unterrichtsbetrieb des Abendlandes bekanntlich noch auf Jahrhunderte der christlichen Ara hinaus sichtbare Spuren hinterlassen.

Heute ist Wert, ja auch nur Möglichkeit einer allgemeinen Bildung ebenso sehr ein Gegenstand der heftigsten Befehdung durch moderne Schulreformer, wie das Schlagwort Gemeinschaftsbildung bei ihnen Anerkennung findet und sie einigt. Der Geist der preußischen Reform des höheren Schulwesens trägt der ersteren Antipathie gegen die allgemeine Bildung Rechnung, wie er auch dem Ruf, der in dem zweiten Worte — Gemeinschaftsbildung — liegt, Gehör leiht. Es ist interessant zu beobachten, wie trotzdem auch behördliche Erlasse das Sinnvolle des Begriffes einer Allgemeinbildung immer wieder stillschweigend oder laut anerkennen. In den ersten Maitagen dieses Jahres berichteten z. B. die Tagesblätter über eine Verfügung der württembergischen Unterrichtsverwaltung, die die Zulassung von Bewerbern zum akademischen Studium regelt, die kein Reifezeugnis aufzuweisen haben. Unter den Voraussetzungen,

unter denen von der Beibringung dieses Scheines abgesehen werden könne, ist ausdrücklich verlangt, daß ein beträchtliches Maß von allgemeiner Bildung nachgewiesen sei.

Es ist übrigens ein begründeter Zweifel möglich, ob die Reformer, die mit der leidenschaftlichen Absage an die Allgemeinbildung die begeisterte Freundschaft mit einer Gemeinschaftsbildung verbinden, bedenken, daß beide Begriffe nicht ohne die Möglichkeit einer inneren Verkettung nebeneinander bestehen. Der geschichtliche Nachweis hierfür ist im Vorstehenden geführt worden. Aber auch abgesehen davon ist doch die Gemeinschaft offenbar ein Beziehungspunkt für den Begriff einer Allgemeinbildung. Ich brauche die Gemeinschaft, die ein Bildungsgut erarbeitet, nur ein wenig weit zu fassen, um ohne Bedenken von einer Allgemeinbildung sprechen zu können. Dieser Begriff kann überhaupt als ein heute viel zu wenig eindeutiger bezeichnet werden, als daß er ohne weiteres als Motivierung grundstürzender Änderungen im Bildungswesen dienen könnte. Er bedeutet, wenn irgendwann, dann heute etwas ständisch Differenziertes, ganz anders als etwa im frühen klassischen Altertum, in der griechischen Polis alten Schlages, in der ein übersichtlicher, einheitlicher Kreis kultureller und politischer Interessen alle Bürger einte. Wenn die Volksschule heute das Wissen vermitteln will, das erforderlich ist, damit man im Staatsganzen sich zurechtfinden könne, so steckt sie sich damit immerhin schon eine Art Allgemeinbildung als Ziel. Auch heute anerkennt die öffentliche Meinung noch das Gegebensein eines bestimmten Umkreises von Wissensgegenständen, ohne den niemand auf den Namen eines Gebildeten Anspruch erheben könne. Es gibt darunter natürlich eine gute Zahl vertretbarer Einsichten. Der Ausfall nach der einen Seite kann durch ein Mehr nach einer andern Richtung ohne Schwierigkeit ausgeglichen werden. Die Tatsache allein, daß die größten Geister des Altertums mit dem Begriff der Allgemeinbildung gerungen haben, noch mehr aber der das Altertum schließlich beherrschende Erfolg, den die in der Rhetorik gegebene Allgemeinbildung sich erobert hat, sollte davor warnen, diesen Begriff leicht zu nehmen und in apodiktischer Verurteilung vorschnell abzutun.

Karl Prümm S. J.