

Universitätsbibliothek Wuppertal

Platonische Studien

Bonitz, Hermann

Berlin, 1875

Gorgias

Nutzungsrichtlinien Das dem PDF-Dokument zugrunde liegende Digitalisat kann unter Beachtung des Lizenz-/Rechtehinweises genutzt werden. Informationen zum Lizenz-/Rechtehinweis finden Sie in der Titelaufnahme unter dem untenstehenden URN.

Bei Nutzung des Digitalisats bitten wir um eine vollständige Quellenangabe, inklusive Nennung der Universitätsbibliothek Wuppertal als Quelle sowie einer Angabe des URN.

[urn:nbn:de:hbz:468-1-5229](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:468-1-5229)

G O R G I A S.

Gedankengang und Gliederung des Gespräches.

248 Einleitung. Ohne dass der Scenerie des Gespräches eine
 1) eingehendere Darstellung gewidmet oder der Kreis von Zuhörern
 näher bezeichnet würde, der die Unterredner umgibt¹⁾, wird der
 Leser nur unter die Personen eingeführt, welche hernach einen
 249 thätigen Antheil am Gespräche nehmen. Sokrates kommt mit
 seinem Schüler Chärephon an den nicht näher bestimmten
 Ort — es liegt nahe an einen öffentlichen Ort, z. B. das Lykeion
 zu denken²⁾ —, an welchem so eben Gorgias unter dem Bei-

¹⁾ Sitzungsberichte der kaiserl. Akad. d. Wissensch. Phil. hist. Classe. 1858. Bd. 27.
 S. 248—279. (Separatabdruck S. 10—41.)

¹⁾ Die Voraussetzung, dass ein Kreis von stummen Zuhörern die Träger
 des Gespräches umgibt, folgt besonders aus 458 C, sowohl aus Gorgias' Wor-
 ten: σκοπεῖν οὖν χρὴ καὶ τὸ τοῦτων, μή τινας αὐτῶν κατέχομεν βουλομένους
 τι καὶ ἄλλο πράττειν, als aus der Erwiderung des Chärephon: Τοῦ μὲν
 θορόβου, ὃ Γοργία τε καὶ Σώκρατες, αὐτοὶ ἀκούετε τοῦτων τῶν ἀνδρῶν,
 βουλομένων ἀκούειν, ἐάν τι λέγητε. Dazu kann die Erwähnung der ἔνδον
 ὄντες, denen Gorgias so eben einen Vortrag gehalten hat 447 C: ἐκέλευε γοῦν
 νῦν δὴ ἐρωτᾶν ὃ τι τις βούλοιο τῶν ἔνδον ὄντων, καὶ πρὸς ἅπαντα ἔφη ἀποκρι-
 νεῖσθαι, insofern hinzugenommen werden, als das Fortgehen dieser Zuhörer-
 schaft wenigstens nicht bezeichnet ist. Ferner vgl. 455 C: ἴσως γὰρ καὶ τυγχά-
 νει τις τῶν ἔνδον ὄντων μαθητῆς σου βουλόμενος γενέσθαι. 473 E: — ὃ
 οὐδεὶς ἂν φήσειεν ἀνθρώπων, ἐπεὶ ἐροῦ τινὰ τουτωνί, 490 B: ἐάν ἐν τῷ αὐτῷ
 ὡμεν, ὥσπερ νῦν, πολλοὶ ἀνθρώποι κτλ.

²⁾ In der ersten Auflage hatte ich, der verbreiteten Erklärung folgend,
 das Zusammentreffen des Sokrates und Chärephon mit Kallikles vor oder in
 das Haus des Kallikles gesetzt, worin dann zugleich die Annahme enthalten
 ist, dass das eigentliche Gespräch selbst jedenfalls in dem Hause des Kalli-
 kles stattfindet. Von dieser Auffassung hätte schon die Bemerkung Schleier-
 makers zu 447 B Οὐκοῦν ὅταν βούλησθε παρ' ἐμὲ ἔχειν οἴκαδε abhalten sollen,
 da sie die Unvereinbarkeit einer solchen Auffassung mit den Worten des

fall der versammelten Zuhörer einen Vortrag beendigt hat. Dem ihn begleitenden Kallikles erklärt Sokrates, unter dem Ausdruck des Bedauerns über seine Verspätung, dass es ihm weniger darum zu thun sei einen Vortrag des Gorgias zu hören, sondern dass er wünsche ein Gespräch mit ihm zu führen, und zwar über das Wesen der von ihm geübten Kunst. Kallikles glaubt die Bereitwilligkeit des Gorgias zur Erfüllung dieses Begehrens um so sicherer zusagen zu können, als Gorgias so eben die Aufforderung, ihm Fragen zu stellen, an die Versammlung gerichtet und darauf Rede stehen zu wollen erklärt hat (c. 1).

I. Gespräch zwischen Sokrates und Gorgias. Was ist die Rhetorik?
(c. 2—15).

1. Begriffsbestimmung der Rhetorik. — Polos drängt sich zunächst vor, statt des durch den so eben gehaltenen Vortrag angeblich ermüdeten Gorgias Rede zu stehen; aber da er, ohne auf die Frage nach dem Wesen und Begriff der Rhetorik einzugehen, sogleich zu ihrem Lobe, also zur Frage nach ihrem Werthe überspringt (c. 2), tritt auf des Sokrates Wunsch Gorgias in die Unterredung ein und verspricht dem Sokrates in möglichster Präcision auf seine Fragen zu antworten; denn auch darein setzt er einen Ruhm, dass ihn an Kürze niemand überbieten könne (c. 3). Indem nun von der allgemeinsten Bezeichnung des Gegenstandes, mit dem die Rhetorik sich beschäftigt, durch dessen Angabe Gorgias schon eine ausreichende Definition gegeben zu haben glaubt, ausgegangen wird, und Sokrates hier wie im weiteren Verlauf dieses Abschnittes mit dem Erweise, dass die angebliche Definition noch zu weit sei, jedesmal für die weitere Eintheilung und Eingrenzung des Umfanges einen Gesichtspunct bezeichnet, den Gorgias annimmt, wird endlich zu der Definition gelangt, dass die Rhetorik eine auf bloßem Glauben, nicht auf Wissen beruhende Überzeugung in

Textes klar nachweist. Die Auslegung Schleiermachers, der die obigen Worte des Textes entsprechen, ist neuerdings von Chr. Cron in seiner erklärenden Ausgabe des Gorgias (1867. S. 18 f.) und in seinen »Beiträgen zur Erklärung des Platonischen Gorgias, 1870« S. 25—35 durch umsichtige Prüfung der entgegengesetzten Ansichten zu voller Sicherheit gebracht.

Versammlungen hervorrufe, namentlich wo es sich um Fragen über Recht oder Unrecht handle. Es lässt sich, erklärt nach dem Abschlusse dieser Definition Gorgias, von der Rhetorik möglicherweise auch ein unrechter Gebrauch machen; wo Fälle dieser Art vorkommen, hat man, eben so wie auf dem Gebiete anderer Künste, nicht gegen den Lehrer, sondern gegen den Schüler, der die unrechte Anwendung macht, die Vorwürfe zu richten (c. 3—11).

250 2. Zwischen dieser den möglichen Missbrauch der Rhetorik anerkennenden Bemerkung des Gorgias und der im Gespräche mit ihm gewonnenen Definition der Rhetorik findet Sokrates einen Widerspruch; ehe er diesen nachzuweisen unternimmt, schickt er die Bemerkung voraus, dass es ihm nicht um Rechtbehalten, sondern ausschließlich um die Wahrheit zu thun sei. Indem hiedurch veranlasst Gorgias über seine Gesinnung die gleiche Erklärung abgibt, gewinnt die nachfolgende Nachweisung des Widerspruchs den Charakter einer gemeinsamen Untersuchung und Verständigung (c. 12).

3. Aufzeigung des Widerspruchs. Der Redner, dies ist eine von Gorgias selbst anerkannte unmittelbare Folgerung aus der Definition, gewinnt vor Nichtwissenden den Schein des Wissens, ohne dass er ein Wissen zu besitzen braucht. Es fragt sich, ob auch für das der Rhetorik wichtigste Gebiet, die Frage über Recht und Unrecht, das Gleiche stattfindet, dass der Redner ein Wissen nicht bedürfe. Gorgias erklärt, in diesem Bereiche müsse der Redner allerdings Wissen besitzen. Ist dies der Fall, folgert hieraus Sokrates, besitzt der Redner ein Wissen über Recht und Unrecht, so ist es, da das Wissen des Guten nothwendig das Wollen und Thun desselben mit sich bringt, unmöglich, dass er von seiner Kunst einen ungerechten Gebrauch mache. Also die Definition, die Gorgias selbst über Wesen und Bedingungen der Rhetorik gegeben hat, steht mit seiner Erklärung über einen möglichen Missbrauch der Rhetorik in einem Widerspruche, dessen Erörterung und Lösung sehr weit führen würde (c. 13—15).

II. Gespräch zwischen Sokrates und Polos. Welchen Werth und welche wirkliche Macht besitzt die Rhetorik? (c. 16—36.)

1. In den vorgeworfenen Widerspruch, erklärt Polos das Gespräch aufnehmend, ist Gorgias nur dadurch verfallen, dass er sich scheute, auf die ungebührliche Frage des Sokrates, ob über Recht und Unrecht der Redner ein Wissen bedürfe, verneinend zu antworten. Sokrates sieht in diesem Einwand des jüngeren Mannes eine glückliche Förderung für sie die älteren Männer, wenn sie in etwas gefehlt haben, und überlässt, nach dringender Mahnung zur Entfernung alles unnützen Geredes, dem Polos die Gesprächsführung, so dass dieser, in der Stellung des Fragenden und Gesprächsleiters, ihn eines Besseren belehren solle. Aber von der Frage nach dem Wesen der Rhetorik, ²⁵¹ mit welcher Polos die beabsichtigte Widerlegung des Sokrates beginnt, springt derselbe, ehe sie genügend beantwortet ist, schon zu der nach dem Werthe und der Macht der Rhetorik über, so dass Sokrates sich bestimmt findet in zusammenhängender Rede darzulegen, worin er das Wesen der thatsächlich geübten Rhetorik finde. Er unterscheidet zu diesem Zwecke in den Beschäftigungen, welche den Leib oder die Seele des Menschen betreffen, sei es ihre urprüngliche Bildung, sei es die Wiederherstellung des Verbildeten und Entstellten, zwei Classen: die eine erstrebt das Beste des Leibes oder der Seele, die andere hat nur das Angenehme und die Lust (*ἡδονή*) zum Zwecke, nimmt aber die Maske der auf das wirkliche Beste gerichteten Bestrebungen an. Jener ersteren Kategorie gehört auf dem Gebiete des Seelenlebens Gesetzgebung und Rechtspflege an, der letzteren Sophistik und Rhetorik. Diese sind also bloße Fertigkeiten des Schmeicheln, nicht Künste, welche das wahrhaft Gute zu erreichen suchen (c. 17—20).

2. Statt diese principielle Unterscheidung zu bestreiten, wozu Sokrates auffordert, eilt Polos sogleich zu der Frage, ob denn nicht anzuerkennen sei, dass die Redner eine große Macht besitzen. Die Unbestimmtheit in den Fragen des Polos, von Sokrates in jedem einzelnen Falle gerügt, führt, damit die Untersuchung überhaupt nur einen Fortgang gewinnen könne, bald dazu, dass Polos selbst dem Sokrates die Stellung des Fragenden überlässt und antworten zu wollen verspricht (c. 21, 22).

a) Polos hatte als Beweis für die Macht des Redners ausgesprochen, dass derselbe in jedem einzelnen Falle zu bewerkstelligen vermöge was ihm beliebe. Dass hierin ein Zeichen der Macht liege, bestreitet Sokrates durch die Unterscheidung von Mittel und Zweck. Gegenstand unseres Wollens ist der Zweck, jedes Mittel wird nur um des Zweckes willen gewählt; Zweck ist einzig das Gute, während das Gegentheil davon, das Übel, und das zwischen beiden liegende Indifferenten nur gewählt wird als Mittel zum Guten. Diese Unterscheidungen zugestanden, ergibt sich, dass wenn die Einsicht mangelhaft ist, häufig Jemand thut, was ihm im einzelnen Falle beliebt, ohne dadurch das zu thun, was er wirklich will. Wenn also Macht darin besteht, das zu erreichen, was man will, so kann man sie dem Redner deshalb noch nicht zuschreiben, weil er im einzelnen Falle bewerkstelligt, was ihm eben beliebt (c. 23, 24, p. 468 E).

252 Polos versteckt das unumgängliche Zugeständnis seiner Niederlage in die Frage, ob Sokrates nicht dennoch diese äußerliche Macht des Redners, zur Verurtheilung oder Freisprechung zu bringen wen ihm beliebe u. s. w., gern annehmen würde; die Entgegnung des Sokrates, dass er nur die gerechte Ausübung solcher Macht annehmen möchte, führt zu der Frage:

b) ob die Ausübung solcher Macht unter jeder Bedingung ein Gut sei?

a. Der wirklichen Discussion dieser Frage geht ein Vor-gefecht methodologischen Inhalts voraus, durch welches der eigentliche Fragepunct zu strengerer Formulirung gelangt und die Anwendung bloß rhetorischer Mittel der Bestreitung (z. B. der Berufung auf Zeugen, des Hinüberziehens der Sache in das Lächerliche u. a. m.) statt wissenschaftlich überzeugender Beweise abgelehnt wird. Von Sokrates selbst erst darauf geführt, gibt Polos seiner Behauptung die bestimmtere Fassung³⁾, dass

3) Eine andere Bedeutung geben den Stellen, um die es sich hier handelt, nämlich 469 C ὃ μακάριον — 470 C καίτοι, und 472 D ἀδικῶν δὲ ὁ γὰρ — 472 E φημί Steinhart und Susemihl. Steinhart S. 368: „Aber merkwürdig ist es, wie sich Sokrates hier noch zu der Fassungskraft des Polos und seiner übrigen Zuhörer herablässt. Der so rein sittliche, dem Alterthume noch ziemlich fremde Gedanke, den wir schon im Kriton aus Sokrates' Munde hörten, dass Unrecht leiden besser und beglückender sei als Un-

Unrecht thun zu können nur dann ein Gut sei, wenn man es ungestraft thun dürfe; Sokrates dagegen erklärt Unrechtthun schlechthin für ein Übel, größer als Unrechtleiden; und ein noch größeres Übel als das Unrechtthun an sich sei es, wenn jemand für Unrecht, das er thut, ungestraft bleibe (c. 24—29²⁵³ med.).

β. Polos gibt von dem Unrechtthun zwar nicht zu, dass es ein größeres Übel (χάκιον), wohl aber, dass es hässlicher (αἴσχυιον) sei als Unrechtleiden; er gibt ferner zu, dass etwas schön sei entweder um der Annehmlichkeit oder um des Nutzens, umgekehrt hässlich um des damit verbundenen Schmerzes oder Übels willen. Indem nun die von Polos dem Unrechtthun zugeschriebene Hässlichkeit sich nicht auf einen damit verbundenen Schmerz zurückführen lässt, so muss sie auf dem darin enthaltenen Übel beruhen. Also Unrechtthun, muss Polos selbst zugeben, ist ein größeres Übel als Unrechtleiden. — Da nun ferner die Wirkung der Ursache entspricht, die Strafe also, welche das Recht wieder herstellt, die Ungerechtigkeit dessen, der Unrecht gethan hat, aufhebt, so ist gestraft zu werden eine Wohlthat und ein Gut für den, der Unrecht gethan hat, und ungestraft zu bleiben ist für ihn ein größeres Übel (c. 29 med. — 35).

rechtthun, wird hier ganz äußerlich und sinnlich dadurch begründet, dass der Ungerechte immer die Rache des Gesetzes fürchten müsse, vor welcher der Gerechte sicher sei.⁴ — Susemihl S. 94: „Mit großer Kunst steigt nun die Beweisführung für diesen Satz vom Niederen zum Höheren auf. Anfangs wird ganz vom Standpunkte des Polos aus gezeigt, dass nicht immer der Unrechthandelnde glücklicher ist, sofern er nämlich die Strafe des Gesetzes fürchten muss.“ Beide Ausleger betrachten also die fraglichen Abschnitte als einen Theil des gegen Polos geführten Beweises. Die im Texte von mir bezeichnete Auffassung ist durch die Worte selbst wie durch den Zusammenhang des Nächstfolgenden sicher gestellt. Polos selbst nimmt diese Worte nicht als eine Widerlegung seines Satzes auf, sondern bezeichnet durch seine schnelle Beistimmung (472 D ἡμιστά γε, 472 E ζημι), dass er von Sokrates nur ausdrücklich ausgesprochen findet, was er selbst stillschweigend immer bei seinem Preise der Macht zum Unrechtthun vorausgesetzt hatte (469 E οὐδὲν ὅτι οὐτὼ γε.); und vor allem, die scharfe Formulierung der beiderseitigen Ansichten, also des eigentlichen Fragepunctes, von welchem aus erst der Beginn des Beweises gerechnet werden kann, tritt erst ein 472 E ff., nachdem diese nähere Bestimmung zu dem Satze des Polos hinzugefügt ist.

3. Hieraus wird nun die Summe gezogen, dass in dem von Polos gepriesenen, als Macht bezeichneten thatsächlichen Vermögen der Redner, ungestraft Unrecht zu thun, eine wirkliche Macht nicht liegt, sondern eine solche vielmehr in der entgegengesetzten Handlungsweise liegen würde, nämlich in der Enthaltung vom Unrechtthun und in der Herbeiführung der Strafe für Unrecht, das wir selbst oder das unsere Freunde gethan haben (c. 36).

III. Gespräch zwischen Sokrates und Kallikles. Worin besteht die Lebensaufgabe? ist politische Rhetorik oder ist Philosophie ein würdiges Lebensziel? (c. 37—83.)

Kallikles bezeichnet richtig, durch welches Zugeständnis jeder der beiden bisherigen Unterredner dahin gedrängt sei, mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen. Sokrates benütze zu solchen Widerlegungen die Zweideutigkeit des Begriffes Recht, unter welchem man bald das natürliche, bald das gesetzlich festgestellte verstehe; jenes gebe dem Stärkeren den Vorrang der Macht, dieses verlange Gleichheit der Vertheilung im Interesse der Schwächeren. Die kleinliche, auf Wortverdrehungen beruhende Methode, welche Sokrates in der Discussion anwende, sei nur ein Ergebnis der Beschäftigung mit Philosophie, welche als ein Jugendunterricht in mäßigem Umfange betrieben Empfehlung verdiene, aber zum Berufe des Lebens gemacht den Mann, der sich ihr hingebe, entwürdice, ihn unerfahren in dem öffentlichen Staatsleben und rechtlich schutzlos mache. Er solle diese aufgeben und sich der bedeutenderen Beschäftigung, nämlich der Rhetorik und Politik, widmen. Für die Frage, die hiedurch gestellt ist, ob in der Philosophie oder in der Politik und Rhetorik die wahre Lebensaufgabe des Mannes liege, erwartet Sokrates aus dem Gespräch mit Kallikles eine unbedingt gültige Entscheidung, da Kallikles ausser der Schärfe der Einsicht zugleich den vollen Freimuth besitze, seine Überzeugung ohne jede Scheu unverhohlen auszusprechen (c. 37—42).

1. Die sittliche Lebensanschauung des Kallikles wird auf ihren principiellen Ausdruck, die Identification der Lust mit dem Guten, zurückgeführt.

Kallikles soll zunächst den von ihm aufgestellten Grundsatz des Naturrechtes, das Recht des Stärkeren (τὸν κρείττον ὄρ-

χειν καὶ πλεόν ἔχειν τῶν ἡττόνων), bestimmter erklären, da κρείττων mannigfache Auffassungen zulässt. Die zuerst gegebene Auslegung der κρείττονες als der physisch Stärkeren bringt den Kallikles in Widerspruch mit sich selbst; die nächste Erklärung der Stärkeren als der Besseren, κρείττονες als βελτίονες, setzt aber nur ein Wort für das andere, ohne dadurch zur Verständigung etwas beizutragen. Auf die Erklärung, die Kallikles hierauf, durch Sokrates' Frage geleitet, gibt, dass unter den Stärkeren die Einsichtigeren zu verstehen seien und es den Einsichtigeren zukomme, über die an Einsicht ihnen nachstehenden zu herrschen und im Vortheil zu sein (490 A), reicht noch nicht aus, da weder das Gebiet der Einsicht noch das des Vortheils bezeichnet ist; denn wollte man den Satz so deuten, dass derjenige, der über bestimmte Gegenstände, z. B. über Nahrungsmittel, höhere Einsicht habe, mehr derselben besitzen solle, als der minder Einsichtige, so verfielen man in offenbare Ungeheimheiten. Dadurch gelangt Kallikles zu der bestimmten Fassung seines Satzes: denjenigen, welche in den Angelegenheiten des Staates die gröfsere Einsicht und Energie besitzen (φρονιμώτεροι καὶ ἀνδρείότεροι), kommt es zu, über die andern im Vortheil zu sein und zu herrschen (c. 43—46). Die Frage, welche Sokrates hieran knüpft, ob es für diese Einsichtigen sich gehöre, nicht nur andere, sondern auch sich selbst zu beherrschen, gibt dem Kallikles den Anlass, mit Hohn über die Einfalt der Selbstbeherrschung zu erklären: nicht Einschränkung und Beherrschung der Begierden, sondern unbeschränkte Hingebung an dieselben mit der Fähigkeit, sie im vollen Mafse zu befriedigen, sei Tugend und Glückseligkeit (492 C). In diesem Satze findet Sokrates die Überzeugung ausgesprochen, welche die meisten zwar hegen, aber auszusprechen sich scheuen. Die eindringende Prüfung dieses Satzes wird endgiltige Entscheidung darüber bringen, auf welche Weise man zu leben hat (ὅνα τῶ ὄντι κατάδηλον γένηται πῶς βιωτέον 492 D). c. 43—47. 492 D.

2. Widerlegung der behaupteten Identität der Lust und des Guten.

Sokrates bezeichnet zunächst in allegorischen Darstellungen die Werthlosigkeit der Lust; aber er thut dies mit der ausdrücklich ausgesprochenen Überzeugung, dass solche Allegorien keine be-

weisende Kraft haben ⁴⁾. Kallikles weist ihnen ebenso treffende
 255 und eben so wenig beweisende Bilder für seine Ansicht entgegen

⁴⁾ Auch in diesem Falle glaube ich die im Texte bezeichnete einfachere Auffassung gegen Steinhart und Susemihl, die anderes und mehr in der betreffenden Stelle 492 E — 494 B finden, aus Platons eigenen Worten rechtfertigen zu können. Steinhart S. 378: „Die heillose Lebensansicht und die auf sie gegründete durch und durch unsittliche Lebenskunst des Kallikles wird nun im vierten Abschnitte durch die hier zuerst von Platon gründlich erörterte Unterscheidung des Guten und Angenehmen bis auf ihre letzten Gründe zurückgeführt und ihre Nichtigkeit vollständig nachgewiesen. Aber erst durch einen allmählichen Übergang bricht Sokrates sich Bahn zu dieser ernsten Betrachtung. Er erinnert in einer höchst anmuthig aus feierlichem Ernst und spielendem Scherz gemischten einleitenden Rede den Kallikles an tief sinnige und erhabene Dichterworte, worin das leibliche Leben mit einer Art geistigen Todes und die den Lüsten und Leidenschaften hingegebene Seele mit einem durchlöcherten Fasse, in welches man mit einem Siebe Wasser schöpft, verglichen wird, und knüpft daran die liebliche Parabel von den beiden Fässern. Unverkennbar tritt in diesen Übergängen eine feine künstlerische Absicht unseres Platon hervor. Der leidenschaftlichen und stürmischen Rede des Kallikles, durch welche das Gemüth des Lesers nothwendig aufgeregt und mit sittlichem Unwillen erfüllt werden musste, durfte nicht sofort eine ruhige dialektische Erörterung folgen; da tritt nun jene in Bildern und Symbolen an das Höchste und Tiefste erinnernde Rede als ein bedeutsames Vorspiel zu den folgenden ernsten und wichtigen Betrachtungen ein, und übt, indem sie der verletzenden Disharmonie der Rede des Kallikles die lieblichste Harmonie entgegensetzt, auf die Seele eine durchaus beruhigende und versöhnende Wirkung. Denn das dichterische Gewand lässt die großen Gedanken durchschimmern, dass die Herrschaft der Lust nicht das wahre Leben, sondern der Tod des Geistes sei, dass sie die Seele zur Aufnahme reinerer und höherer Ideen unfähig mache und zu einem eiteln, nichtigen, unseligen Leben führe. Dem Kallikles freilich will der hinter der Hülle der Dichtung verborgene Ernst nicht einleuchten; scheinbar im Sinne der Anhänger des Herakleitos und der Theorie von dem ewigen Flusse der Dinge, in der That aber im Geiste der Schüler Aristipps, welche das wahre Leben in eine beständige leichte Bewegung der Seele setzten, bleibt er dabei, dass ein Leben ohne den immer neuen Wechsel von Lust und Befriedigung kein frisches und reges Leben, sondern der starren Ruhe des Steines zu vergleichen sei.“ — Nicht Kallikles allein ist es, dem der Ernst nicht einleuchten will, Sokrates selbst bezeichnet, dass er diesen Allegorien Beweiskraft abspricht, 493 D: ἀλλὰ πότερον πείθω τί σε καὶ μετατίθεσθαι — ἢ οὐδ' ἂν ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα μυθολογῶ, οὐδέν τι μᾶλλον μεταθήσει; 494 A: πείθω τί σε ταῦτα λέγων — ἢ οὐ πείθω; So spricht niemand, der in seinen Darlegungen, welcher Form sie auch seien, eine beweisende Kraft voraussetzt; so lässt am wenigsten Platon den Sokrates da sprechen, wo er Überzeugung schaffen will. Man kann daher nicht Susemihl bestimmen, der S. 96 vom folgenden Abschnitt (494 A — 498 D) sagt, dass darin

zu stellen. Aber diese bildlichen Auffassungen dienen dazu, dass das Angenehme oder die Lust (*ἡδονή*, *ἡδύ*) als Befriedigung eines ²⁵⁶ Begehrens an sich bezeichnet wird. Welches der Gegenstand des Begehrens sei, diese Consequenz seiner Ansicht wird Kallikles getrieben selbst anzuerkennen, ist vollkommen gleichgiltig; die Befriedigung jedes beliebigen Begehrens ist das Angenehme oder die Lust⁵⁾, und diese allein ist ein Gut. Gegen den zu solcher Bestimmtheit formulirten Satz, Lust oder Angenehmes und Gut sei identisch, richtet nun Sokrates seine beiden Beweise⁶⁾. Der erste ist aus der Natur der Begriffe selbst entlehnt, wie diese im vorausgehenden festgesetzt wurden. Das Gute schließt sein eigenes Gegentheil, das Übel oder das Böse, aus, so dass nicht demselben Subjecte beides zugleich zukommen kann. Dagegen die Lust oder das Angenehme besteht in der Befriedigung eines

„strenger wissenschaftlich gezeigt“ werde, also schon in diesem einen nur minder strengen Beweis findet; vielmehr bezeichnen die angeführten Worte des Sokrates in aller Deutlichkeit, dass Platon in solchen Bildern nicht eine beweisende Kraft anerkennt, sondern nur den bildlich anschaulichen Ausdruck für eine Überzeugung, welche bereits auf anderem Wege sicher gestellt sein muss. Aufser dieser methodologischen Bedeutung des fraglichen Abschnittes ist aber allerdings die andere anzuerkennen, dass dadurch Kallikles veranlasst wird, das *ἡδύ* geradezu und unbedingt in Befriedigung des Begehrens zu setzen. Damit ist noch nicht ein Beweis für die sittliche Werthlosigkeit des *ἡδύ* gegeben, sondern nur die Grundlage, auf welcher erst der Beweis erbaut werden kann.

⁵⁾ Diese beiden an sich sehr bestimmt zu unterscheidenden Begriffe habe ich absichtlich ununterschieden als Übersetzung für *ἡδύ* oder *ἡδονή* gesetzt; denn gerade darauf, dass unter *ἡδύ* und *ἡδονή* ausschliesslich die Befriedigung eines Begehrens verstanden wird, das als Begehren Schmerz, *λύπη*, ist, dass also von *ἡδοναὶ καθαραί* Phileb. 52 C, d. h. *ὅσα τὰς ἐνδεΐας ἀνασθητήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπου τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδέας, καθαρὰς λυπῶν, παραδίδωσιν* Phil. 51 B, die Rede nicht ist, hierauf allein ruht die Giltigkeit des ersten der zwei für den Unterschied von *ἡδύ* und *ἀγαθόν* geführten Beweise.

⁶⁾ Der Beginn der Beweisführung, nachdem die Formulirung des Satzes vollständig hergestellt und anerkannt ist, wird deutlich durch die Worte bezeichnet 495 C *ἐπεχειρῶμεν ἅρα τῷ λόγῳ ὥς σοῦ σπουδάζοντος*; — Anders sucht H. Anton („die Dialoge Gorgias und Phädrus“ in Fichte's Zeitschrift für Philosophie 1859, Bd. 35, S. 81—113, vgl. insbesondere S. 85) die Platonischen Beweise für den Unterschied des Guten und der Lust zu gliedern; dieser Versuch ist von Cron, „Beiträge zur Erklärung des Gorgias etc.“ S. 66, Anm. 2, widerlegt.

Begehrens; das Begehren als solches ist ein Gefühl des Schmerzes; mit dem Aufhören des Begehrens, also des Schmerzgefühles, hört auch die Befriedigung, also das Lustgefühl auf. Das Gefühl der Lust schließt also sein eigenes Gegentheil, den Schmerz des Begehrens, als nothwendige Bedingung ein. Also sind Lust oder Angenehmes und Gut nicht identisch. — Der zweite⁷⁾ Beweis ruht auf inconsequenten Erklärungen des Kallikles selbst. Indem dieser vorher der Einsicht und der Tapferkeit einen Werth an sich zuerkannt hat, so dass durch ihren Besitz Männer tüchtig, gut, tugendhaft (*ἀγαθοί*) sein sollen, und indem er doch nachher die Lust als das einzige Gut bezeichnet hat, so bedarf es nur der Hinweisung auf nahe liegende Beispiele der Erfahrung, um nachzuweisen, dass diese zweierlei Werthbestimmungen mit einander im Widerspruche stehen. Das durch jeden dieser beiden Beweise nothwendig gewordene Aufgeben der behaupteten Identität von Lust und Gut kleidet Kallikles in die Form ein⁸⁾, als habe er nur scherzend, um den Sokrates zu versuchen, die Identität von Lust und Gut behauptet und als verstehe es sich von selbst, dass unter den Lüsten ein Unterschied bestehe, einige gut, andere schlecht und ein Übel seien (c. 47—54).

7) Dass in dem vorhergehenden Abschnitte 495 E—497 E nur ein Beweis für den Unterschied von *ἀγαθόν* und *ἡδύ* enthalten ist und man nicht mit Steinhart S. 379 die Deduction in zwei verschiedene Beweise auseinanderlegen darf, wird durch die obige Darlegung erwiesen sein. Sie ist im Einklang mit den ausdrücklichen Worten des Sokrates, der die letzten Antworten des Kallikles in dieser Deduction als Abschluss des bereits zugegebenen erfordert 497 C: *ὅθεν οὖν ἀπέλιπες, ἀποκρίνου*, während der neue Beweis deutlich eben als ein neuer angeführt wird durch die Worte 497 D: *εἰάν δὲ βούλη, καὶ τῇ δ' ἐπίσχεψαι· οἶμαι γάρ σοι οὐδὲ ταύτῃ ὁμολογεῖσθαι*.

8) 499 B: *Καλλ. Πάσαι τοί σου ἀκροῶμαι, ὦ Σώκρατες, καθομολογῶν, ἐνθυμούμενος ὅτι, καὶ παίζων τίς σοι ἐνδὼ ὄτιον, τούτου ἄσμενος ἔχει ὥσπερ τὰ μειράκια. ὥς δὲ σὺ οἶεῖ ἐμὲ ἢ καὶ ἄλλον ὁντινοῦν ἀνθρώπων οὐχ ἡγεῖσθαι τὰς μὲν βελτίους ἡδονάς, τὰς δὲ χείρους*. Diese Worte Platons werden die im Texte gegebene Auffassung erweisen; anders Steinhart S. 380: „Nun erst dämmert dem Kallikles die Ahnung auf, dass man zwischen guten und schlechten Genüssen unterscheiden müsse“ u. s. w. Man wird in Platons Worten zu dieser Darstellung schwerlich einen Anlass finden.

3. Auf Grund des erwiesenen Unterschiedes zwischen der Lust und dem Guten werden die in den Gesprächen mit Gorgias und Polos gewonnenen Sätze endgiltig festgestellt.

Ist einmal unter den Lüsten ein Unterschied anerkannt, dass einige derselben ein Gut, andere ein Übel sind, so folgt unmittelbar, dass nicht die Lust absolutes Ziel unseres Strebens sein kann, sondern das Gute das Ziel alles unseres Handelns und um seinetwillen erst die Lust erstrebenswerth ist, nicht umgekehrt. Die Unterscheidung der Künste, welche Sokrates erwiesen, aber von Polos nicht bestritten, aufgestellt hat, dass einige die Lust, andere das Gute⁹⁾ bezwecken, ist also hiemit gerechtfertigt und der ausschließliche Werth der letztern zugestanden. Die Anwendung dieser Unterscheidung auf die Künste der Musik und Poesie, dass dieselben nämlich, unbekümmert um das Gute, nur die Lust der Zuhörer sich zur Aufgabe machen, gibt Kallikles unbedenklich zu; nicht zu dem gleichen Zugeständnisse ist er bereit bei der Beredsamkeit, von welcher er vielmehr erklärt, dass sie in manchen Fällen das Beste, in andern allerdings nur die Lust erstrebe. Auch mit diesem Zugeständnisse zufrieden entwickelt Sokrates die Eigenschaften und Bedingungen einer auf das Beste der Seele gerichteten Beredsamkeit. Sie muss, da das Gute in der Ordnung und dem Mafse besteht, dieses in der Seele herzustellen suchen, muss die Mafslosigkeit (*ἀκολασία*) zurückweisen, also züchtigen (*κολά-²⁵⁸* *ζειν*) und zur Selbstbeherrschung und durch sie zugleich zu allen Tugenden, zur Gerechtigkeit, Tapferkeit, Frömmigkeit führen. Es bestehen also die früheren Ergebnisse, welche, angeblich nur durch die Scheu des Gorgias und dann des Polos gewonnen, das Unrechtthun als ein größeres Übel als das Unrechtleiden, die Straflosigkeit nach gethanem Unrecht als das größte Übel, die Nothwendigkeit der Einsicht über Recht und Unrecht vor Aneignung der Rhetorik feststellten, und es ist kein Grund vorhanden, dem Sokrates seine Beschäftigung mit Philosophie darum zum Vorwurf zu machen, weil er sich durch sie dem Erleiden

⁹⁾ Durch die wechselnde Übersetzung von τὸ ἀγαθόν, bald als „das Gut“ bald als „das Gute“, suchte ich der im Gebrauche des griechischen Wortes liegenden und für den Beweisgang nothwendigen Amphibolie gerecht zu werden.

von Unrecht schutzlos preisgebe. Der Werth des Schutzes vor Unrechtthun und vor Unrechtleiden bestimmt sich ja nunmehr darnach, dass Unrechtthun unzweifelhaft das grössere Übel ist als Unrechtleiden. Vor eigenem Unrechtthun schützt, da niemand wissentlich und absichtlich Unrecht thut, nur die Einsicht in Recht und Unrecht; vor Unrechtleiden schützt nur Einstimmigkeit, ja innere Gleichheit mit der herrschenden Gewalt, also Schlechtigkeit bei ihrer Schlechtigkeit. Wollte man dagegen einwenden, dass der sein Leben in Gefahr setze, der eine solche Einstimmung mit der Herrschergewalt nicht suche, so müsste man consequent jenen Beschäftigungen, welche auf Erhaltung des Lebens an sich hinarbeiten, also der Kunst des Schwimmens, des Schiffsens, der Befestigung u. ä. den höchsten Werth zuerkennen, was doch niemandem beikommt. Nicht das Leben an sich, sondern das sittlich edle Leben ist ein Gut. — Kallikles, der von dem Punkte an, wo seine allgemeinen Zugeständnisse über Lust und Gut speciell auf die Werthschätzung der Rhetorik Anwendung erhielten, immer unwilliger wurde zu antworten und trotz der Bitten der Mitunterredner den Sokrates allein die Folgerungen aus der bereits festgestellten Grundlage ziehen liess, nur bereit Einwendungen zu machen, wo er nicht beistimmen könne, ist allmählich wieder williger in die Theilnahme am Gespräche eingegangen und kann sich bei den zuletzt gewonnenen Ergebnissen der charakteristischen Erklärung nicht enthalten, dass er die Richtigkeit von Sokrates' Sätzen anerkenne, aber, wie es auch den meisten ergehe, sie nicht zu seiner eigenen Überzeugung machen könne¹⁰⁾ (c. 54—69).

259 4. Entscheidung über die Frage, ob der thatsächlich geübten Rhetorik und Politik oder der ethischen Philosophie im Platonischen Sinne der Vorzug gebühre.

Aus der festgestellten Unterscheidung von Lust und Gut, die als von Kallikles selbst anerkannt von neuem¹¹⁾ den Ausgangspunct bildet, ergibt sich, dass nur diejenige Betheiligung

¹⁰⁾ 513 C: οὐκ οἶδ' ὅτινά μοι τρόπον δοκεῖς εὖ λέγειν, ὃ Σώκρατες· πέπονθα δὲ τὸ τῶν πολλῶν πάθος· οὐδὲ πᾶν σοι πείθομαι.

¹¹⁾ 513 C: ἀλλ' ἔάν πολλαῖς ἴσως καὶ βέλτιον ταῦτά ταῦτα διασκοπόμεθα, πεισθήσει. ἀναμνήσθητι δ' οὖν κτλ.

an der Verwaltung des Staates Billigung verdient, welche auf der Einsicht in das Beste und auf der eigenen Fähigkeit die Bürger zu bessern beruht. An diesem Mafsstabe gemessen kann keiner der athenischen Staatsmänner, auch nicht aus der ruhmvollen Vergangenheit des Staates, bestehen; diejenigen unter ihnen, welche im höchsten Ansehen und Nachruhm stehen, haben nur die Fähigkeit bewiesen, den Bürgern die an sich gleichgiltigen, sittlich werthlosen Dinge in reichlichem Mafse zu verschaffen, aber nicht die Bürger zu bessern. Das Verfahren des Staates gegen die Staatsmänner, die längere Zeit an seiner Spitze standen, ist selbst ein Erfahrungsbeweis für diesen Satz. Über Undank des Staates darf sich ein Staatsmann ebensowenig beklagen, als ein Sophist, der den Einzelnen zur Tugend zu erziehen verspricht und für den Einzelnen genau dasselbe ist, was der Politiker für den Staat, sich über den Undank seines Zöglings zu beschweren ein Recht hat. Denn da Bildung zur Tugend ihre Aufgabe ist, so beweist der angebliche Undank nur, dass die Aufgabe nicht erfüllt wurde. Sokrates, der in all seinem Reden und Thun, um alles andere unbekümmert, ausschließlich das an sich Gute erstrebt, darf sich rühmen, allein oder mit äußerst wenigen Politik im wahren Sinne des Wortes zu treiben, mögen auch für sein Leben und seine Person gegenüber dem Unverstand der Menge die schlimmsten Folgen zu besorgen sein; selbst dem Tode sieht derjenige furchtlos entgegen, der seine Seele vor Unrecht bewahrt hat (c. 69 — 78).

5. Mythos über den Zustand der Seele nach dem Tode.

Nachdem der ausschließliche und unbedingte Werth des sittlich Guten gegenüber den Reizen der Lust und dem Schein der äußern Macht so erwiesen ist, dass einzelne Einwendungen nicht mehr Gegengründe bringen, sondern nur zeigen, wie das als erwiesen Anerkannte noch nicht zur Überzeugung und Gesinnung des Mitunterredners geworden ist, knüpft Sokrates in ²⁶⁰ einer Lehrdichtung diese Überzeugungen an den Glauben des Volkes an; denn die Dichtung von dem Todtengerichte, bei welchem die Seele in ihrer eigenen Gestalt, entkleidet alles dem Leibe und dem irdischen Leben angehörigen Schimmers, gerichtet und je nach der Reinheit und Schönheit ihres irdischen Le-

bens oder deren Gegentheil zur Seligkeit oder zur Verdammnis bestimmt wird, diese Dichtung lehnt sich an die im Mythos enthaltenen Elemente, so dass sie dieselben nur zu größerer Klarheit erhebt. Was vorher begrifflich erwiesen ist, dasselbe wird hierdurch als Ahnung von ältester Zeit her im Glauben des Volkes nachgewiesen (c. 79—82).

Schluss. Es besteht also über die wahre Lebensaufgabe unerschüttert die Entscheidung, die Gorgias und Polos unwillkürlich anerkannten und die Kallikles durch seinen unverhohlenen Widerspruch nur fester hat begründen helfen (c. 83).

Zur Rechtfertigung der bezeichneten Gliederung des Gespräches.

1. Dass mit den im obigen bezeichneten drei Hauptabschnitten wirklich diejenige Gliederung getroffen ist, welche der Schriftsteller selbst seinem Werke gegeben hat, ist schon zunächst aus der Anwendung zu ersehen, welche Platon von dem Kunstmittel des Gespräches macht. Sokrates wird eingeführt sich unterredend mit drei Personen, mit Gorgias, Polos, Kallikles. Das Gespräch ist nicht in der Weise angelegt, dass fortwährend alle drei Mitunterredner einen auch nur nahezu gleichmäßigen Theil an der Unterredung mit Sokrates hätten, sondern nach einander ist jeder derselben eine Zeit lang der eigentliche Träger des Gesprächs mit Sokrates, erst Gorgias, dann Polos, zuletzt Kallikles. Diese successive Betheiligung der drei Unterredner ist freilich nicht in der kleinlich pedantischen Weise ausgeführt, dass in dem Abschnitte, in welchem Sokrates mit Gorgias die Unterredung führt, die beiden andern nicht ein einziges Wort hinzugäben, das ihre geistige Theilnahme an dem Inhalte und dem Gange des Gespräches bezeugte, und gleicherweise in den Abschnitten, in denen Sokrates mit Polos, dann mit Kallikles sich unterredet; eine so ausschließende Durchführung der Succession in der Betheiligung der einzelnen Unterredner würde ja auch die Gefahr bringen, dass das Gespräch, als Kunstwerk betrachtet, in ganz gesonderte Theile auseinander
 261 fiel. Aber es ist doch jede dieser drei Personen durch einen erheblichen Theil des Werkes in solchem Maße Hauptträger des

Gespräches mit Sokrates, dass Äußerungen der beiden anderen nur hinzu kommen, bald um die rege Theilnahme am Gespräche zu bezeugen, um eine drohende Unterbrechung zu beseitigen und den Unterredner zur Fortsetzung zu bestimmen, bald um eine Unbestimmtheit, in welche das Gespräch schien sich verlaufen zu wollen, entfernen zu helfen. Läge das bloße Factum vor, dass Platon in diesem Werke die drei dem Sokrates gegenüber gestellten Unterredner nach einander auftreten lässt, selbst ohne dass das successive Auftreten noch besonders markirt wäre, drei Unterredner übrigens, die man nicht als bloße Wiederholungen etwa der Personification desselben Gedankens, sondern als drei von einander wesentlich verschiedene Personen anerkennen muss: so müsste man schon hiedurch allein zu der Annahme sich bestimmt finden, dass durch die Verschiedenheit der successiven Hauptträger des Gespräches die Hauptabschnitte des Gespräches bezeichnet sind; man würde sonst, so scheint es, dem Philosophen, dessen künstlerische Vollendung man immer bewundert, verständige Überlegung in der Anwendung der Kunstmittel des Gespräches absprechen.

2. Es kommt aber noch hinzu, dass das Auftreten eines neuen Hauptträgers des Gespräches jedesmal besonders markirt ist, sowohl durch Bezeichnung des neuen Anfanges mit Verwerfung dessen, was unmittelbar vorher gewonnen war oder gewonnen zu sein schien, als auch dadurch, dass zunächst vorher ein Abschluss des Gedankenganges kenntlich gemacht ist. Man hat dies Verhältnis nie verkannt beim Anfange von Cap. 37. Das Gespräch mit Polos ist, da dieser den Gedanken des Sokrates nichts mehr entgegenzusetzen weifs, bis zu einem Ziele geführt, über das hinaus sich eine Steigerung nicht recht denken lässt; denn die Behauptung des Polos über die unglaublich hohe Bedeutung der Rhetorik ist in ihr volles Gegentheil umgekehrt und Polos kann dagegen nichts einwenden. Wie hierin ein Abschluss für die mit Polos verhandelte Frage über den Werth der Rhetorik liegt, so tritt der neue Unterredner nicht in der Absicht auf, um die bisherige Discussion fortzusetzen, sondern um mit Aufhebung aller bisher gewonnenen Resultate ganz von neuem anzufangen. Denn wer das ganze bisherige Gespräch für einen bloßen Scherz erklärt, für ein

leichtfertiges Spiel mit der Amphibolie von Worten, der bezeichnet damit deutlich genug, dass er in dem bisherigen nicht
 262 eine Grundlage findet, auf der er fortbauen könnte, sondern eine andere Basis gesucht werden muss. Aber nicht minder deutlich, ja genau mit denselben Mitteln ist bei Cap. 16 der Abschnitt kenntlich gemacht. Sokrates hat unmittelbar vorher diejenigen Erklärungen des Gorgias kurz wiederholt und schlagend zusammengestellt, die einen innern Widerspruch enthalten. „Wie sich das eigentlich verhalten mag, o Gorgias,“ setzt Sokrates hinzu, „das erfordert eine gar nicht kurze Unterredung um es befriedigend zu untersuchen¹²⁾.“ So lässt Platon seinen Sokrates als Leiter des Gespräches nicht sprechen, wo eine Gedankenreihe fortgeführt werden soll, sondern wo sie auf einem Punkte angelangt ist, über den hinaus der Schriftsteller sie zunächst nicht weiter zu verfolgen beabsichtigt. Und Polos tritt dem bisher Gefundenen in derselben Weise entgegen, wie an jener Stelle Kallikles; denn sein Zweifel, ob Sokrates über die Rhetorik wirklich so denke, wie er sich eben ausgesprochen, ist unzweideutig eine Aufhebung der vorigen Resultate und die Forderung einer neu begründeten Untersuchung. Noch in anderen charakteristischen Momenten ist die Stelle zu Anfang des 16. Cap. mit dem 37. Cap., welches allgemein als ein Hauptabschnitt anerkannt wird, in Übereinstimmung. Dem neuen Unterredner wird es jedesmal leicht, diejenige unnöthige Concession des vorhergehenden Unterredners aufzuweisen, durch welche dem Sokrates sein Beweis ermöglicht wurde¹³⁾, zum deutlichen Zeichen, dass die Voraussetzungen, von welchen im vorhergehenden Theile die Beweisführung ausging, im folgenden aufgegeben werden sollen. Ferner, Sokrates knüpft jedesmal an das Auftreten des neuen Unterredners, einmal offenbar ironisch, das andere mal

¹²⁾ 461 A: ταῦτα οὖν ὅπῃ ποτὲ ἔχει, μὰ τὸν κόνα, ὦ Γοργία, οὐκ ὀλίγης συνουσίας ἐστὶν ὥστε ἱκανῶς διασκέψασθαι.

¹³⁾ 461 B: ὅτι Γοργίας ἡσχύνθη σοὶ μὴ προσομολογῆσαι τὸν ῥητορικὸν ἄνδρα μὴ οὐκ καὶ τὰ δίκαια εἰδέναι καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ — ἔπειτα ἐκ ταύτης ἴσως τῆς ὁμολογίας ἐναντίον τι συνέβη ἐν τοῖς λόγοις κτλ. 482 D: οὐκ ἄρα μαι Πῶλον, ὅτι σοὶ συνεχώρησε τὸ ἀδικεῖν ἀσχιον εἶναι τοῦ ἀδικεῖσθαι· ἐκ ταύτης γὰρ αὐτῆς ὁμολογίας αὐτὸς ὑπὸ σοῦ συμποδισθεὶς ἐν τοῖς λόγοις ἐπεστομίσθη, αἰσχυνθεὶς δ' ἐνόει εἰπεῖν.

im Ernste, die Erwartung einer gründlicheren Führung der Untersuchung. Des Polos jugendliche Rüstigkeit wird die Fehler beseitigen, in welche sie, Sokrates und Gorgias, vielleicht die Schwäche des Alters geführt hat; der glückliche Verein von Freundschaft, Einsicht und Freimüthigkeit, der sich in Kallikles ²⁶³ findet, gibt die sichere Bürgschaft, dass alles, was mit ihm festgesetzt wird, volle Giltigkeit hat und behält ¹⁴⁾.

3. Sind auf diese Weise die Gelenke, welche die einzelnen Hauptglieder zugleich verbinden und unterscheiden, auf das deutlichste bezeichnet, so zeigt wiederum jedes dieser Hauptglieder eine in sich gleichartige und von den beiden anderen verschiedene Gestaltung. Die drei Hauptabschnitte unterscheiden sich durch den Charakter der in jedem von ihnen der Kritik unterworfenen sittlichen Lebensanschauung, durch die Tiefe der gegen dieselbe vorgebrachten Gründe, endlich durch den ganzen Ton und die Form der Gesprächsführung.

In der Person des Gorgias stellt uns Platon noch die principieller Anerkennung von Recht und Sittlichkeit dar; der Platonische Gorgias scheut sich, für den Redner auch auf dem Gebiete von Recht und Unrecht den bloßen Schein des Wissens zu erfordern, auf diesem Gebiete soll der Redner Einsicht erworben haben. In dieser Scheu selbst liegt jene principieller Anerkennung. Aber mittelbar in den Consequenzen kommt Gorgias (wenigstens nach den Grundsätzen Platonischer Ethik) mit jener Anerkennung selbst in Widerspruch, weil er auf eine bloß formelle, der sittlichen Einsicht entbehrende Gewandtheit überhaupt einen Werth legt. — In Polos zeichnet Platon das haltungslose Schwanken zwischen einer Bewunderung des äußeren Glanzes und der äußeren Macht ohne Rücksicht auf Sittlichkeit, und doch anderseits einer Scheu, das Edle des Rechtes zu verleugnen. Platon macht ihn so recht zum Typus der gewöhnlichen sittlich-unsittlichen Halbheit. Der glänzende

¹⁴⁾ 461 C: ὃ καλλίστε Πῶλε, ἀλλὰ τοι ἐξεπίτηδες κτώμεθα ἐταίρους καὶ υἱεῖς, ἵνα ἐπειδὴν αὐτοὶ πρεσβύτεροι γινόμενοι σφαλλώμεθα, παρόντες ὑμεῖς οἱ νεώτεροι ἐπανορθώτε ἡμῶν τὸν βίον καὶ ἐν ἔργοις καὶ ἐν λόγοις. 486 E: εἰ οἶδ' ὅτι, ἂν μοι σὺ ὁμολογήσῃς περὶ ὧν ἡ ἐμὴ ψυχὴ δοξάζει, ταῦτ' ἤδη ἐστὶν αὐτὰ τἀληθές. ἐννοῶ γάρ, ὅτι τὸν μέλλοντα βασανεῖν ἱκανῶς ψυχῆς περὶ ὁρθῶς τε ζώσης καὶ μὴ τρία ἄρα δεῖ ἔχειν, ἃ σὺ πάντα ἔχεις, ἐπιστήμην τε καὶ εὐνοίαν καὶ παρρησίαν. κτλ.

Hof des Usurpators Archelaos, der seinen Weg zum Thron mit dem Blute der nächsten Anverwandten gefärbt, fesselt des Polos Bewunderung; ungestraft nach Belieben Unrecht thun können, ist ihm eine hohe, beneidenswerthe Macht; aber dass bei dem
 364 allen dem Unrechtthun doch ein gewisser Makel anhaftet, dass es hässlicher ist als Unrechtleiden, wagt er nicht in Abrede zu stellen. — Der Platonische Kallikles¹⁵⁾ endlich tritt mit der principiellen Verleugnung der Sittlichkeit unverhohlen hervor. Gerechtigkeit, Mäßigung der Begierden sind Erfindungen der Schwachen, denen der Starke sich nicht zu unterwerfen braucht; es gibt nur eins, das Werth an sich hat und ein Gut ist, nämlich den Genuss. Eine oberflächliche Aufklärung hat die Unbefangenheit sittlicher Überzeugung und Gesinnung aufgehoben, aber nicht vermocht an deren Stelle wissenschaftliche Begründung zu setzen. Die Consequenzen dieser Aufklärung

¹⁵⁾ Kallikles ist uns nur aus der Darstellung Platons im Gorgias bekannt. Dieser Umstand hat Cron (Beiträge zur Erklärung des Platonischen Gorgias, 1870, S. 1—25) veranlasst, die Ansicht aufzustellen und ausführlich zu begründen, Kallikles sei ein Pseudonym und unter seiner Maske habe Platon den Kritias darstellen wollen. Es würden sich gewiss von den sophistischen gebildeten Staatsmännern jener Zeit und von den Rhetoren (man denke z. B. an Thrasymachus im ersten Buche des Platonischen Staates) zahlreiche Parallelen zu den von Kallikles vertretenen Überzeugungen beibringen lassen; sie würden aber doch nur Bestätigungen der Worte Platons selbst sein, dass diese Ueberzeugungen eine weite Verbreitung haben, *σαφῶς γὰρ οὐδὲν λέγει, ὅτι οἱ ἄλλοι διανοοῦνται μὲν, λέγειν δὲ οὐκ ἐθέλουσιν* 492 D. Aber ein Pseudonym als Unterredner mit andern bekannten, bei ihren wirklichen Namen genannten Personen, überdies noch in Beziehung gebracht zu andern, unzuverlässig historischen Personen (vgl. 519 A, 487 C) ist etwas so Fremdartiges, dass eine solche Annahme, auf bloßer Conjectur beruhend, unzulässig erscheint. Ist es denn bei unserer höchst fragmentarischen Kenntnis der Personen jener Zeit etwas so auffallendes, wenn uns eine Persönlichkeit, statt uns ganz unbekannt zu bleiben, aus einem einzigen Zeugnisse zur Kenntnis kommt? — Gotschlich „Über die Veranlassung des Platonischen Dialogs Gorgias und die Polemik in demselben.“ Schulprogramm von Beuthen o/s. 1871) bringt zu den Äußerungen des Kallikles zahlreiche Vergleichen mit Stellen aus Reden des Isokrates; der Schluss, den derselbe hieraus zieht, dass im Kallikles „ein aus der Isokratischen Schule hervorgegangener politischer Redner gezeichnet“ (S. 4) und die Kritik der Rhetorik im Dialoge Gorgias ausdrücklich gegen die Isokratische Schule gerichtet sei, scheint mir durch die beigebrachten, sonst dankenswerthen Vergleichen nicht ausreichend begründet.

verkündet Kallikles in der stolzen Freude des Sieges der Geistesfreiheit über altväterische Vorurtheile. Darum soll Kallikles keineswegs als seiner persönlichen Handlungsweise nach unsittlich dargestellt werden, und Gewandtheit des Denkens zeichnet ihn vor den andern Unterrednern so sichtlich aus, dass auch in dieser Hinsicht der letzte, ausführlichste, entscheidende Theil des Gespräches mit Recht ihm übertragen ist. Man würde leicht zu dem treffend gezeichneten Bilde des feinen Weltmannes Kallikles Parallelen aus anderen Zeiten aufstellen, man würde die drei in diesem Dialoge nach einander auftretenden Personen leicht mit Stufen des allgemeinen Ganges der sittlichen und geistigen Cultur Griechenlands, namentlich Athens in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, zusammenstellen können, wenn dies nicht von dem hier vorliegenden Zwecke zu weit abführte; denn es kommt uns nur darauf an, den verschiedenen Charakter der drei unterschiedenen Hauptabschnitte aufzuzeigen in der Verschiedenheit der sittlichen Lebensanschauung, welche in jedem derselben Platon darstellt und bekämpft.

Die Steigerung in der Unsittlichkeit der Grundsätze zeigte sich schon deutlich in der stolzen Überlegenheit, mit der jeder folgende Unterredner den vorhergehenden übersieht und den Punct richtig bezeichnet, durch den jener mit sich selbst in Widerspruch gerieth. Dem verschiedenen Standpuncte der drei Unterredner entspricht genau die Art der Gründe, welche gegen sie angewendet werden. Gegenüber der Überzeugung, welche Gorgias vertritt, braucht der Werth der Gerechtigkeit und überhaupt der Sittlichkeit nicht mit einem Worte erhärtet zu werden, er ist ja von Gorgias selbst auf das vollständigste anerkannt; es genügt darauf hinzuweisen, dass mit einer solchen Anerkennung der Werth, der auf eine Fertigkeit des bloßen Scheines gelegt wird, nicht bestehen kann. Die Halbheit des Polos wird in ihren eigenen Schlingen gefangen: es zeigt sich, dass er sich selbst nicht klar gemacht hat, was er unter der Macht versteht, die er rühmend der Rhetorik zuschreibt, anderseits was er dadurch zugesteht, dass er dem Unrechtthun Schönheit abspricht. War dies eine Beweisführung nur in Folge der inconsequenten Zugeständnisse des Unterredners und durch Benützung des ungenauen Gebrauches von

Worten, deren Begriff im allgemeinen Sprachgebrauche etwas Schwankendes hat¹⁶⁾, so wird dagegen der principiellen Verwerfung alles Sittlichen gegenüber der Unterschied der Sittlichkeit von der bloßen Befriedigung des Begehrens und somit das Princip der Ethik selbst festgestellt, nicht auf Grund benützter zufälliger Concessionen des Gegners, sondern aus den Begriffen selbst, — natürlich in deren Platonischer Auffassung, aber so, dass der Beweis in Platons Sinne unbedingte Giltigkeit hat.

Nicht geringer als in der Gründlichkeit der Beweisführung ist der Unterschied der drei Hauptabschnitte in der Form der Unterredung. Das Gespräch mit Gorgias nimmt einen durchaus geraden Weg, einfach den logischen Forderungen der Definition durch immer engere Begrenzung des Umfanges und dann der Nachweisung des Widerspruches in den gewonnenen Aussagen nachgehend. Wo Sokrates Bemerkungen ausspricht zur Methodik der Forschung, was zwar nicht häufig geschieht, aber

¹⁶⁾ Nur diese Bedeutung nämlich kann ich darin finden, dass Platon den Begriff des Schönen zur Vermittlung nimmt, um dadurch die Unsittlichkeit des *δίκαιον* dem Polos nachzuweisen. Etwas Hässliches im *δίκαιον* anzuerkennen, wird der Platonische Polos durch eine gewisse sittliche Scheu bestimmt. Der Begriff *καλόν* aber ist im gewöhnlichen Gebrauch noch ein so schwankender, dass Platon, auf diese Unsicherheit gestützt, die Beistimmung des Polos erwarten darf, wenn er ihn auf *ἡδὺ* und *ωφέλιμον* oder *ἀγαθόν* (vergl. 474 E: *ἡ ωφέλιμα εἶναι ἢ ἡδέα*. — 475 A: *ἡδὺν ἢ τε καὶ ἀγαθὸν ὁρίζεσθαι τὸ καλόν*) zurückführt. Anders Steinhart S. 368: „Zwar scheint es schon auf einen höheren Standpunkt hinzuweisen, wenn Sokrates den Polos zuzugeben nöthigt, dass Unrecht leiden schöner sei, als Unrecht thun“ (aber dies nöthigt ja Platon den Polos gar nicht zuzugeben, sondern dies ist vielmehr die Form, unter der Polos seine eigene Ansicht ausspricht und dadurch die Handhabe für weitere Folgerungen darbietet): „aber auch an dem Schönen wird hier noch allein das Moment des Nützlichen hervorgehoben, so dass dieser scheinbar so schön und erhaben klingende Satz fast zu einer trivialen Erfahrungsmaxime wird. Aber gerade hierin lässt uns Platon die Lehrweisheit seines Sokrates erblicken, der, indem er sich zu den beschränkten Ansichten seines Zuhörerkreises scheinbar herabstimmt, sie nach und nach zu seinen freieren und höheren Standpunkten zu erheben weifs.“ Ebenso wenig kann ich in dem von Platon eingeschlagenen Gedankengange eine Berechtigung zu der Auslegung Susemihl's erkennen. S. 98. „Klar ist es, warum das Gute zunächst durch den Mittelbegriff des Schönen von dem Angenehmen geschieden wird, eben weil die Tugend auf Mafs, Ordnung und somit Schönheit beruht.“

doch nicht ganz fehlt, gibt er ihnen nicht die Form einer Belehrung oder gar einer Zurechtweisung seines Mitunterredners, sondern einer Rechtfertigung seines eigenen Verfahrens¹⁷⁾. Sokrates macht die ehrende Voraussetzung, dass es dem Gorgias ebenso wie ihm selbst auf Erforschung der Wahrheit, nicht auf Rechthaben ankomme, und selbst des Gorgias indirecter Versuch, der Nachweisung des Widerspruches auszuweichen, wird in einer die Achtung vor ihm nicht beeinträchtigenden Weise als eine Höflichkeitsrücksicht für die Versammlung dargestellt¹⁸⁾. — Der zweite Abschnitt ist überaus reich an Weisungen über die Methode wissenschaftlich strenger Untersuchung der Sache gegenüber rhetorischer Prunksucht und Rechthaberei, und zwar werden dieselben durchweg nicht nur als Belehrung des Mitunterredners, sondern noch überdies in dem Tone überlegener Zurechtweisung gegeben. Der Platonische Polos ist nicht im Stande den eigentlichen Fragepunct festzuhalten, sondern springt, ohne ihn nur scharf aufgefasst zu haben, von dessen flüchtiger Berücksichtigung sogleich auf einen Gegenstand über, den er in langer Rede hofft ausführen zu können; statt der Gründe hören wir von ihm Declamationen mit den mancherlei Mitteln des rhetorischen Effectes¹⁹⁾. Von der Halbheit der sittlichen Haltung ist für Platon die Halbheit des Scheinwissens untrennbar, ebenso wie umgekehrt Einsicht und Sittlichkeit des Wollens

¹⁷⁾ 453 CD: τοῦ οὖν ἕνεκα αὐτὸς ὑποπτεύων σὲ ἐρήσομαι, ἀλλ' οὐκ αὐτὸς λέγω; οὐ σοῦ ἕνεκα, ἀλλὰ τοῦ λόγου κτλ. 454 C: ὅπερ γὰρ λέγω, τοῦ ἑξῆς ἕνεκα περαινέσθαι τὸν λόγον ἐρωτῶ, οὐ σοῦ ἕνεκα κτλ.

¹⁸⁾ 458 B: ἀλλὰ φημί μὲν ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, καὶ αὐτὸς τοιοῦτος εἶναι, οἷον σὺ ὑφηγεῖ· ἴσως μέντοι χρῆν' ἐννοεῖν καὶ τὸ τῶν παρόντων.

¹⁹⁾ Ablehnung der μακρολογία 461 D: τὴν μακρολογίαν, ὦ Πῶλε, ἣν καθέρξῃς —. 461 E: σοῦ μακρὰ λέγοντος καὶ μὴ ἐθέλοντος τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι. — Des Polos Abspringen vom eigentlichen Gegenstande der Frage 462 C: ἥδη πέπυσαι παρ' ἐμοῦ, ὅ τι φημί αὐτὴν εἶναι; — 463 C: ἐγὼ δὲ αὐτῷ οὐκ ἀποκρινούμαι πρότερον, εἴτε καλὸν εἴτε αἰσχρὸν ἡγοῦμαι εἶναι τὴν ῥητορικὴν, πρὶν ἂν πρῶτον ἀποκρίνωμαι ὅ τι ἐστίν. Vermischung zweier Fragen 466 C: ἔπειτα δύο ἅμα με ἐρωτᾷς. — Anwendung rhetorischer Mittel 471 D: δοκεῖς εὖ πρὸς τὴν ῥητορικὴν πεπαιδευθῆναι, τοῦ δὲ διαλέγεσθαι ἡμεληθέναι —, und zwar speciell, Zeugenanführung 471 E: ἐπειδὴν — μάρτυρας πολλοὺς παρέχονται καὶ εὐδοκίμους, vgl. 474 A: ἕνα μὲν παρασχέσθαι μάρτυρα ἐπίσταμαι κτλ. Schreckmittel 473 D: μορμολύττει αὐτὸν, ὦ γενναῖε Πῶλε, καὶ οὐκ ἐλέγχεις. Hohn 473 E: γελᾷς; ἄλλο αὐτοῦ τοῦτο εἶδος ἐλέγχου ἐστίν, ἐπειδὴν τις τι εἴπῃ, καταγελᾷ, ἐλέγχειν δὲ μὴ

ihm nothwendig verbunden erscheinen. Die Stellung, welche Polos auf ethischem Gebiete einnimmt, ist daher in Platons Sinne die geeignete, die Forderungen wissenschaftlicher Methodik an einzelnen Beispielen geltend zu machen. — Kallikles erfährt derlei Zurechtweisungen methodologischer Art nicht; wo²⁶⁷ auf das Unzureichende symbolischer Darstellung vor der Durchführung des Beweises aus den Begriffen hingewiesen werden soll, ist es Sokrates selbst, der beispielsweise diesen Weg einschlägt²⁰⁾. Vielmehr wird des Kallikles unverhohlene Consequenz wiederholt durch die Erklärung anerkannt, dass, was im Gespräche mit ihm werde festgestellt werden, unbedingte Giltigkeit habe²¹⁾. Aber charakteristisch und von den vorigen Theilen unterscheidend ist die Weise, wie Kallikles sich der Beschämung des Eingestehens eines von ihm begangenen Widerspruches zu entwinden sucht; er klagt über die sophistischen Winkelzüge und die Rechthaberei des Sokrates (σοφίζεσθαι, ἄνω κάτω στρέφειν, φιλονεικεῖν)²²⁾: was er zurücknehmen muss, hat er ja schon früher so gemeint oder nur zum Scherze aufgestellt, um zu sehen, wie Sokrates sich eine Freude daraus machen werde es zu bestreiten²³⁾; was er den Gründen nachgeben muss, das gibt er vor nur aus Gefälligkeit gegen Sokrates oder gegen Gorgias zuzugeben²⁴⁾; als nur noch die ihm schon im voraus wohl ersichtliche Summe zu ziehen ist aus den Posten, die er im einzelnen

²⁰⁾ Vgl. oben Anm. 4.

²¹⁾ 486 E: εὖ οἶδ' ὅτι, ἂν μοι σὺ ὁμολογήσῃς περὶ ὧν ἡ ἐμὴ ψυχὴ δοξάζει, ταῦτ' ἤδη ἐστὶν αὐτὰ πάληθ' ἢ. 487 E: ἐάν τι σὺ ἐν τοῖς λόγοις ὁμολογήσῃς μοι, βεβασανισμένον τοῦτ' ἤδη ἔσται ἱκανῶς ὑπ' ἐμοῦ τε καὶ σοῦ, καὶ οὐκέτι αὐτὸ δεήσει ἐπ' ἄλλην βάσανον ἀναφέρειν.

²²⁾ 497 A: οὐκ οἶδ' ἅπτα σοφίζει, ὦ Σώκρατες. 511 A: οὐκ οἶδ' ὅπῃ στρέφεις ἐκάστοτε τοὺς λόγους ἄνω καὶ κάτω, ὦ Σώκρατες. 515 B: φιλονεικος εἰ, ὦ Σώκρατες.

²³⁾ 489 C: εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, οὐκ αἰσχύνει, τηλικούτος ὧν, ὀνόματα θηρέων, καὶ ἐάν τις ῥήματι ἀμάρτη, ἔρμαιον τοῦτο ποιούμενος; ἐμὲ γὰρ οἶει ἄλλο τι λέγειν τὸ κρεῖττον εἶναι ἢ τὸ βελτίον; οὐ πάλαι σοι λέγω, ὅτι ταῦτόν φημι εἶναι τὸ βέλτιον καὶ τὸ κρεῖττον; 491 A: ἀλλ' ἔγωγε καὶ πάλαι λέγω. 499 B vgl. in Anm. 8.

²⁴⁾ 501 C: — ἀλλὰ συγχωρῶ, ἵνα σοι καὶ περανθῇ ὁ λόγος καὶ Γοργία τῷδε χαρίσωμαι. — 510 A: ἔστω σοι τοῦτο, ὦ Σώκρατες, οὕτως ἵνα διαπεράνῃς τὸν λόγον. — 513 E: ἔστω, εἰ βούλει, σοὶ οὕτως. — 514 A: πάνυ γε, εἰ σοι ἤδιον. — 516 B: πάνυ γε, ἵνα σοι χαρίσωμαι. — 516 C: βούλει σοι ὁμολογήσω;

schon alle zugestanden hat, da will er nicht mehr antworten und macht dadurch an dieser Stelle, wo ein Zugestehen seinerseits gar nicht erst noch erforderlich ist, eben sein Schweigen zum beredtesten Eingeständnisse der Niederlage²⁵⁾; und bei allem dem fehlt doch die Anerkennung nicht, dass Sokrates' Gründe un-²⁶⁾ widerleglich sind und nur die bei ihm einmal festgewurzelten Ansichten und Neigungen der Aneignung der Überzeugung entgegenstehen²⁶⁾.

4. Die bisher entwickelten Gründe für die behauptete Gliederung des Platonischen Gorgias waren von äußerlichen und formalen Gesichtspunkten entlehnt; denn es fragte sich nur, inwiefern in der Darstellung Zeichen der Trennung und charakteristische Unterschiede der angenommenen drei Hauptabschnitte liegen. Das auf diese Weise gewonnene Resultat kann als richtig und erwiesen erst dann gelten, wenn es sich durch den Gedankeninhalt jener Hauptabschnitte bewährt, nämlich dadurch, dass jeder dieser Hauptabschnitte eine Frage in ununterbrochenem Zusammenhange behandelt und zu einem vollständigen oder relativen Abschlusse bringt, eine Frage, die von der im vorausgehenden behandelten bestimmt unterschieden und mit ihr nicht in unmittelbaren Gedankenzusammenhang gebracht ist.

Die Frage, welche im ersten Abschnitte die Unterredner beschäftigt, wird sogleich mit dem Beginne des Dialogs ausgesprochen: Sokrates sucht bei Gorgias Aufklärung über den Begriff derjenigen Kunst, für deren Lehrer er sich erklärt, also über den Begriff der Rhetorik. Die allmähliche Feststellung dieser Definition und zwar im Sinne des Gorgias, den Sokrates nur veranlasst seine Gedanken zur begrifflichen Schärfe zu bringen, beschäftigt diese beiden Unterredner während des größten Theiles ihres Gespräches. Aus dem von Gorgias selbst aufgestellten Begriffe und den dadurch bezeichneten Bedingungen der Rhetorik im Vergleiche mit der von ihm unveranlasst, zur eigenen Rechtferti-

²⁵⁾ 497 A: οὐκ οἶδ' ἅττα σοφίῃ, ὦ Σώκρατες, und das Folgende bis 497 C. — 505 C: οὐκ οἶδ' ἅττα λέγεις, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ἄλλον τινὰ ἐρώτα und das Folgende bis 506 C.

²⁶⁾ 513 C s. in Anm. 10.

gung gethanen Äußerung über die Möglichkeit ungerechter Anwendung dieser Kunst, ergibt sich sodann der Widerspruch, in welchem sich Gorgias in Betreff der ethischen und wissenschaftlichen Grundlage seiner Kunst befinde.

Im zweiten Hauptabschnitte zeigt der zusammenfassende Schluss (cap. 36. τίς ἡ μεγάλη χρεία ἐστὶ τῆς ῥητορικῆς; δεῖ γὰρ ἐκ τῶν νῦν ὁμολογημένων κτλ.), dass alle Theile der mannigfach verschlungenen Erörterung auf das eine Ziel hinstreben, den Werth und die Macht der thatsächlich geübten Rhetorik aufzuzeigen, während der erste Hauptabschnitt seinen Höhepunct da erreicht hat, wo der Begriff der Rhetorik vollständig hergestellt ist. Demnach könnte es scheinen, dass der Theil des Dialogs, den ich als zweiten Hauptabschnitt bezeichnet habe, nur als eine Fortsetzung, als die ergänzende zweite Hälfte des ersten Hauptabschnittes zu betrachten sei und dass diese Zusammengehörigkeit vom Verfasser selbst deutlich genug bezeichnet werde. Das Urtheil über Werth und Macht der Rhetorik kann ja nur aus ihrem durch den Begriff zu bestimmenden Wesen gefolgert werden, wie dies auch thatsächlich in diesem Abschnitte der Fall ist. Und der Schriftsteller selbst hat, so scheint es, diese ununterbrochene Zusammengehörigkeit durch bemerkliche Zeichen angedeutet. Schon im ersten Hauptabschnitte versucht Polos, so lange er an dem Gespräche Theil nimmt, fortwährend von dem zu bestimmenden Wesen der Rhetorik auf das Lob ihrer Macht überzugehen, und Sokrates selbst spricht sein Staunen aus über die wunderbare Macht der Rhetorik (ἥτις ποτὲ ἡ δύναμις ἐστὶ τῆς ῥητορικῆς· δαιμονία γάρ τις ἔμοιγε καταφαίνεται τὸ μέγεθος οὕτω σκοποῦντι p. 456 A); und anderseits beginnt Polos den zweiten Hauptabschnitt mit der an Sokrates gerichteten Frage nach dem Wesen der Rhetorik (σὺ αὐτὴν τίνα φῆς εἶναι; p. 462 B), sucht von der unvollständigen Beantwortung dieser Frage sofort zu einem Lobe der Rhetorik zu eilen (οὐχ οὖν καλὸν σοι δοκεῖ ἡ ῥητορικὴ εἶναι p. 462 C), und muss es sich dann gefallen lassen, dass Sokrates wiederum eine Definition der Rhetorik aufstellt. Aber gerade das Verhältniss dieser Sokratischen Definition zu der vorher von Gorgias unter Sokrates' Anleitung hergestellten zeigt, dass zwischen dem ersten und zweiten Hauptabschnitt keine Continuität besteht, sondern das Eingreifen des

Polos in das Gespräch im Sinne Platons einen wesentlichen Wendepunct bezeichnet. Nicht mit der von Gorgias hergestellten Definition stehen die dem Polos abgenöthigten Zugeständnisse in unmittelbarer Verbindung, sondern mit der Sokratischen, und zwischen diesen beiden Definitionen der Rhetorik und Erklärungen über den von ihr verfolgten Zweck besteht eine wesentliche Verschiedenheit²⁷⁾. Gorgias' Erklärung der Rhetorik, dass sie die Kunst sei, welche in den Fragen über Recht und Unrecht Überzeugung bei den Zuhörern schafft, nicht Belehrung und Wissen (ἡ ῥητορικὴ πειθοῦς δημιουργός ἐστι πιστευτικῆς, ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιον καὶ ἀδίκον p. 455 A), würde, abgesehen

²⁷⁾ Auf diese Verschiedenheit seiner eigenen Erklärung der Rhetorik von der Definition des Gorgias weist, scheint mir, der Platonische Sokrates deutlich genug hin, 462 E: ὁκνῶ γὰρ Γοργίου ἐνεκα λέγειν, μὴ οἴηται με διακωμωδεῖν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιτήδευμα· ἐγὼ δέ, εἰ μὲν τοῦτό ἐστιν ἡ ῥητορικὴ ἣν Γοργίας ἐπιτηδεύει, οὐκ οἶδα· καὶ γὰρ ἄρτι ἐκ τοῦ λόγου οὐδὲν ἡμῖν καταφανὲς ἐγένετο, τί ποτε οὗτος ἡγεῖται· ὃ δ' ἐγὼ καλῶ τὴν ῥητορικὴν, πράγματός τινός ἐστι μόνον οὐδενός τῶν καλῶν. Die erklärenden Ausgaben schweigen über diese Stelle, als sei ihre Auffassung zweifellos; die Übersetzungen Schleiermachers und Müllers führen zu der Voraussetzung, dass die Übersetzer τοῦτο zum Subjecte machten, und in den damit im Zusammenhang zu betrachtenden Worten ὃ δ' ἐγὼ καλῶ τὴν ῥητορικὴν ist in Müllers Übersetzung „Was ich aber Redekunst nenne“ gewiss, in Schleiermachers Übersetzung „Was ich aber die Redekunst nenne“ wenigstens möglich, dass ὃ als Object, τὴν ῥητορικὴν als Prädicat verstanden ist. Mir scheint es durch den sprachlichen Ausdruck und durch den Gedankenzusammenhang nothwendig, τοῦτο und ὃ als Prädicat aufzufassen. Der Platonische Sokrates hat auf die Frage des Polos nach dem Wesen der Rhetorik geantwortet, sie sei eine Fertigkeit, ein gewisses Wohlgefühl und eine Lust zu bewirken (χαρίτος τινος καὶ ἡδονῆς ἐργασία 462 C), und dieselbe nach diesem ihrem Charakter mit der Kochkunst auf gleiche Linie gestellt. Genauere Erklärung hierüber zu geben, sagt Sokrates, scheue er sich um des Gorgias willen, dass es nicht scheine, er wolle die Kunst desselben spottend herabsetzen. Ob nun die Rhetorik, welche Gorgias betreibt, eine unsittliche Fertigkeit der Schmeichelei (τοῦτο) sei, das wisse er nicht zu sagen; denn aus den Aussagen des Gorgias sei dessen Ansicht nicht klar geworden, nämlich ob die Rhetorik ein ἀδίκον πρᾶγμα (460 E) sei oder nicht; denn die Forderung des Wissens über Recht und Unrecht einerseits und die anerkannte Möglichkeit einer ungerechten Anwendung der Rhetorik anderseits führten in ihrem widersprechenden Verhältnisse unter einander zu keinem klar abgeschlossenen Urtheil über den sittlichen Werth der Rhetorik. Das aber, fährt Sokrates fort, wofür ich die Rhetorik erkläre, nämlich für πολιτικῆς μορίου εἶδωλον 463 D, das ist ein Theil einer Beschäftigung, nämlich der Schmeichelei, die nicht zu den edeln gehört.

von der im folgenden verwendeten, nicht durch die Sache an sich gegebenen Begrenzung des Gebietes, die Beistimmung Platons haben und ihm keinen Anlass zu einem Tadel oder Vorwurfe gegen diese Kunst geben. Einen Angriffspunct bietet diese Definition dem Platon erst dadurch, dass Gorgias die Wahrscheinlichkeit herstellbar erachtet, ohne dass der Redner Einsicht in die Wahrheit der Sache habe, was er nachdrücklichst als einen besondern Vorzug der Redekunst rühmt. Seine Missbilligung dieses Punctes, der im Phädrus eingehend behandelt ist, bezeichnet der Platonische Sokrates zwar deutlich genug (*εἰ μὲν ἐλαττοῦται ἢ μὴ ἐλαττοῦται ὁ ῥήτωρ τῶν ἄλλων διὰ τὸ οὕτως ἔχειν, αὐτίκα ἐπισχεψόμεθα, εἰάν τι ἡμῖν πρὸς λόγον ᾗ* p. 459 C, vgl. 465 A); aber nicht von diesem Puncte aus verwickelt Sokrates den Gorgias in Widersprüche, sondern vielmehr dadurch, dass Gorgias von dem Redner auf dem Gebiete des Rechtes Wissen zu beanspruchen erklärt und dabei dennoch einen ungerechten Gebrauch der Redekunst für möglich hält. Gorgias hatte die Forderung aufgestellt, dass man von der Rhetorik einen sittlichen, gerechten Gebrauch machen soll (*δικαίως καὶ τῇ ῥητορικῇ χρῆσθαι* p. 457 B), eine Forderung, mit welcher Polos' Preis der erfolgreichen Ungerechtigkeit nicht vereinbar wäre; Sokrates nimmt in seine Erklärung der thatsächlichen Rhetorik, die Polos ohne Widerrede sich gefallen lässt, sogleich einen unsittlichen Zweck auf, dass die Rhetorik die Lust, nicht das Gute erstrebe. Auf dieser Bestimmung ruht, wie noch später im Gespräch mit Kallikles erinnert wird p. 500 A ff., die Widerlegung des Polos und ist in keine Beziehung zu der im ersten Hauptabschnitte mit Gorgias verhandelten Definition gebracht. Der Gedankeninhalt zeigt also an derselben Stelle ein Anheben von einem neuen Ausgangspunct ohne Verwerthung des vorher erreichten Ergebnisses, wo die äussere Form des Gespräches, das Eintreten des Polos in die Stellung des Hauptträgers des Gespräches sammt den damit zusammenhängenden Umständen uns veranlasst einen neuen Hauptabschnitt beginnen zu lassen.

270 Am unverkennbarsten bezieht sich der gesammte dritte Abschnitt, das Gespräch mit Kallikles, auf die Frage: welches ist der wahre Lebensberuf? wird derselbe durch das Studium der Philosophie im Platonischen Sinne, oder wird er durch die Be-

schäftigung mit Politik und Rhetorik nach deren thatsächlichem Charakter erfüllt? Zu dieser Frage formulirt Sokrates sogleich die allgemeinen Vorwürfe, die Kallikles gegen ihn erhoben hat, und bezeichnet sie als den hochwichtigen Gegenstand der Untersuchung, die man zu führen habe²⁸⁾; diese Frage ist es, welche durch den Schluss als gelöst und in unbedingter Giltigkeit entschieden bezeichnet wird²⁹⁾; nur durch die Beziehung auf diese Frage erhält die Kritik der athenischen Staatsmänner und²⁷¹ erhalten die mannigfachen Erwägungen der praktischen Verhältnisse ihre Bedeutung; diese Frage tritt bedeutungsvoll an jeder Stelle wieder hervor, an welcher der Dialog irgend eine wesentliche Wendung nimmt³⁰⁾.

Für die einzelnen Abschnitte des umfangreichen Gespräches mit Kallikles ist in der obigen Inhaltsübersicht das Thema durch eine Überschrift kurz bezeichnet. Dass in der Unterscheidung gerade dieser Abschnitte die Weisungen des Dialogs selbst befolgt sind, wird sich, hoffe ich, nachweisen lassen. Nach den längeren Reden des Kallikles und Sokrates, durch welche der Gegenstand der Frage bezeichnet ist, wird der Anfang der Untersuchung deutlich markirt durch die Worte 488 B ἐξ ἀρχῆς δέ μοι ἐπανάλαβε πῶς φῆς τὸ δίκαιον ἔχειν κτλ. Diese Aufforderung, die ausgesprochene Lebensansicht zu vollkommen klarer und bestimmter Fassung zu bringen, ist erfüllt durch die Erklärung des Kallikles τρυφή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία 492 C, welche Sokrates als die un-

²⁸⁾ 487 E: πάντων δὲ καλλίστη ἐστὶν ἡ ἀκέψις, ὃ Κἀλλικλείης, περὶ τούτων ὧν σὺ δὴ μοι ἐπετίμησας, ποῖόν τινα χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ τί ἐπιτηδεύειν καὶ μέχρι τοῦ, καὶ πρεσβύτερον καὶ νεώτερον ὄντα.

²⁹⁾ 527 B: οὐκ ἔχετε ἀποδείξαι, ὥς δεῖ ἄλλον τινὰ βίον ζῆν ἢ τοῦτον κτλ. — 527 E: ὥσπερ οὖν ἡγεμόνι τῷ λόγῳ χρησάμεθα τῷ νῦν παραφανέντι, ὅτι αὐτός ὁ τρόπος ἀριστος τοῦ βίου κτλ.

³⁰⁾ 492 D: θέομαι οὖν ἐγὼ σου μηδενὶ τρόπῳ ἀνείναι, ἵνα τῷ ὄντι κατὰδῆλον γένηται πῶς βιωτέον. — 500 C: ὁρᾷς γάρ ὅτι περὶ τούτου εἰσὶν ἡμῖν οἱ λόγοι, οὗ τί ἂν μᾶλλον σπουδάσειε τις καὶ σμικρὸν νοῦν ἔχων ἄνθρωπος, ἢ τοῦτο, ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν, πότερον ἐπὶ ὃν σὺ παρακαλεῖς ἐμέ κτλ. (vgl. 505 E, 508 C). — 512 E: — τὸ ἐπὶ τούτῳ σκεπτέον, τίς ἂν τρόπον τοῦτον ὃν μέλλοι χρόνον βίω- ναι ὥς ἀριστα βιώῃ, ἀρα ἐξομοιωὺν αὐτὸν τῇ πολιτείᾳ ταύτῃ ἐν ᾗ ἂν οἰκῇ κτλ. — 515 A: — ἐπειδὴ σὺ μὲν αὐτὸς ἀρτί ἀρχεῖ πράττειν τὰ τῆς πόλεως πράγματα, ἐμέ δὲ παρακαλεῖς καὶ δειδίζεις ὅτι οὐ πράττω, οὐκ ἐπισκεψάμεθα ἀλλήλους κτλ. vgl. 521 A, D.

verhohlene Aussage einer verbreiteten, aber gewöhnlich sich verhüllenden Gesinnung anerkennt. Die daran sich anschließende Aufforderung des Sokrates an Kallikles, nicht nachzulassen, damit offenbar werde, wie man leben solle (ἵνα τῷ ὄντι κατάδηλον γένηται, πῶς βιωτέον 492 D), macht kenntlich, dass jetzt, nach Formulirung des Satzes, die Prüfung desselben beginnt. Abgeschlossen ist die Prüfung desselben an der Stelle 499 B, wo Kallikles den Unterschied der Lust und des Guten anzuerkennen sich gezwungen sieht; die Worte, mit denen Sokrates dies Zugeständnis aufnimmt, heben den Unterschied der jetzigen Erklärung des Kallikles gegen die frühere scharf hervor³¹⁾. Von der Untersuchung der Begriffe ἀγαθόν und ἡδύ, deren Ergebnis Sokrates ausführlich anerkennen lässt, hebt sich bestimmt ab die Anwendung des gewonnenen Ergebnisses, um dadurch die von Gorgias und Polos zugegebenen Sätze³²⁾ gegen den Widerspruch des Kallikles festzustellen. Innerhalb des hierauf bezüglichen Abschnittes tritt zwar ein Unterschied in der Gesprächsform ein, indem nach Kallikles' Weigerung weiter zu antworten 505 C ff., Sokrates allein die Untersuchung fortführt 506 C; aber ein Abschnitt und Ruhepunkt im Gedankengange ist durch diese formale Änderung nicht bezeichnet, denn nach kurzer Recapitulation setzt Sokrates die weitere Entwicklung von dem bereits erreichten Punkte aus fort. Die Weigerung des Kallikles bringt nur zur Anschauung, dass er den Gründen des Sokrates zu widersprechen nicht vermag, aber auch ihre Ergebnisse sich nicht als Überzeugung aneignen kann, kurz dasselbe, was Kallikles am Schlusse ausdrücklich sagt 513 C οὐκ οἶδ' ὄντινά μοι τρόπον δοκεῖς εὖ λέγειν, ὃ Σώκρατες· πέπονθα δὲ τὸ τῶν πολλῶν πάθος· οὐ πάνυ σοι πείθομαι. Die auf diese Zustimmung folgende Erörterung wird durch die Worte des Sokrates ἀλλ' ἐὰν πολλάκις καὶ βέλτιον ἴσως ταῦτα ταῦτα σκοπώμεθα, πεισθήσει. ἀναμνήσθητι οὖν κτλ.

31) 499 C: ἔστι δὲ δῆ, ὡς ἔοικεν, ὃ νῦν λέγεις, ὅτι ἡδοναὶ τινὲς εἰσιν αἱ μὲν ἀγαθαί, αἱ δὲ κακαί, vgl. mit den früheren Worten 495 A: πότερον ψῆς εἶναι τὸ αὐτὸ ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, ἢ εἶναι τι τῶν ἡδέων ὃ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν; und des Kallikles Antwort darauf.

32) 499 E: ἕνεκα γάρ που τῶν ἀγαθῶν ἅπαντα ἡμῖν ἔδοξε πρακτέον εἶναι, εἰ μνημονεύεις, ἐμοὶ τε καὶ Πόλῳ. — 500 A: ἀναμνησθῶμεν δὴ ὅν αὖ ἐγὼ πρὸς Πόλῳ καὶ Γοργίαν ἐτόγγανον λέγων.

als eine neu anhebende Gedankenreihe von der vorherigen unterschieden; sie dient zugleich dazu, die früher 503 C nur allgemein gehaltene Kritik der großen attischen Staatsmänner aus der Vergangenheit im einzelnen genauer auszuführen. Dass endlich von der beweisenden Erörterung der Mythos 523 A ff. sich bestimmt abhebt, bedarf nicht noch besonderer Erwähnung.

5. Wenn es im vorhergehenden gelungen ist, zur Bestimmung der Gliederung des Dialogs und des Gegenstandes der Verhandlung in jedem der Hauptabschnitte streng und ausschließlich den Andeutungen Platons zu folgen, so muss dadurch zugleich Sicherheit in Aufstellung des einheitlichen Zweckes erreicht sein.

Dass jeder der drei Hauptabschnitte eine eigenthümliche Frage behandelt, gibt dem Werke den Charakter eines wirklichen Dialoges, nicht einer in dialogische Form umgeschriebenen systematischen Abhandlung; dass nach der Niederlage jedes einzelnen der Unterredner ein neuer Kämpfer in noch größerer Entschiedenheit auftritt, gibt dem Dialoge neben der steigenden Gründlichkeit der Beweisführung zugleich dramatische Lebendigkeit; aber die Einheit des Werkes kann nur darin liegen, dass die in den einzelnen Abschnitten durchgeführten Gedankenreihen nach demselben Punkte hinzielen, die in den einzelnen Abschnitten enthaltenen Discussionen zur Beantwortung einer und derselben Frage dienen. Schwerlich kann dann noch ein Zweifel sein, dass die mit Kallikles verhandelte Frage: „Ist Philosophie im Platonischen Sinne, oder ist politische Rhetorik in ihrem damaligen thatsächlichen Zustande eine würdige Lebensaufgabe?“ den Kern und Zweck des ganzen Dialogs bezeichnet; denn ihrer Beantwortung dienen mittelbar auch die beiden ersten Abschnitte. Im ersten stellt Platon die Rhetorik durch den Mund ihres geachteten Repräsentanten als eine Gewandtheit des Scheines dar, im zweiten erklärt er ebenfalls durch einen ihrer Vertreter den Genuss, die Erfüllung des jedesmaligen augenblick-²⁷²lichen Beliebens für das Ziel, in dessen Erreichung sie ihre Macht sucht. Ist hierdurch der thatsächliche Hintergrund des leeren Scheines und des Unsittlichen gezeichnet, so stellt dann der dritte Abschnitt dem Dünkel des Meinens die Sicherheit des Wissens, dem bloßen Genusse das an sich Gute gegenüber, und

sichert namentlich diese letztere Unterscheidung gegen den Versuch sie in Abrede zu stellen. An den begrifflichen Beweis derselben schließt sich die Anwendung auf verschiedene Kreise des Lebens und die Anknüpfung der wissenschaftlich begründeten Sätze an die Ahnungen des Volksglaubens. — Es handelt sich in diesem Dialoge nicht darum, die Philosophie nach ihrem ganzen Umfange in ihrer hohen Bedeutung darzulegen, sondern, so untrennbar verbunden für Platon übrigens die theoretische und die praktische Seite der Philosophie ist, Gegenstand dieses Dialogs ist nur die Ethik, die Philosophie als sittliche Lebensaufgabe oder Lebenskunst; daher bildet die Nachweisung des Unterschiedes, nicht von Sein und Schein oder von Wissen und Meinen, sondern von Gut und Lust den Kern des Dialogs, so dass nach seiner Feststellung die Folgerungen ungehindert fortschreiten können. Die Bedeutung der Ethik und die Vertiefung in sie ist nicht an sich dargelegt, sondern im Gegensatze zu der in voller Blüthe stehenden Rhetorik und der Beschäftigung mit ihr³³⁾; daher erklärt sich, dass von der Darstellung der Rhetorik ausgegangen und jedes begrifflich gewon-

³³⁾ Die hier gegebene Bestimmung des einheitlichen Zweckes, den Platon im Dialoge Gorgias verfolgt, stimmt mit dem überein, was Schleiermacher in seiner Ausdrucksweise und zugleich im Zusammenhange mit seiner Anordnung der gesammten Dialoge darüber erklärt, Einleitung zum Gorgias S. 7 (3. Aufl.): „Und an der Lösung dieser Aufgabe wird natürlich auf einem zweifachen Wege gearbeitet, indem, ohne jedoch beides in verschiedenen Schriften gänzlich zu trennen, theils das bisher für Wissenschaft und Kunst gehaltene in seinem Unwerth aufgedeckt wird, theils Versuche gemacht werden, eben vom Erkennen jenes Gegensatzes aus das Wesen der Wissenschaft und Kunst und ihre Grundlage richtig darzustellen. Der Gorgias nun steht eben deshalb an der Spitze dieses Theils, weil er vorbereitend mehr bei jenem stehen bleibt als auf dieses sich einlässt, und ganz von der ethischen Seite ausgehend die hier stattfindende Verwirrung bei beiden Enden anfasst, bei der innersten Gesinnung, als der Wurzel, und bei der zu Tage ausgehenden Anmaßung, als den Früchten.“ S. 11: „Nämlich in der Hauptsache, in der Art wie das Einzelne, die Rhetorik als Beispiel des leeren Scheines in der Kunst mit dem allgemeinen Zwecke der ganzen Darstellung, dem Bestreben, den Gegensatz zwischen dem Ewigen und Fließenden auf der praktischen Seite aufzusuchen, zusammenhängt“ u. s. w. Anders Steinhart S. 341: „Am sichersten dürften wir wohl das von Platon schon im Euthydemus aufgestellte Ideal einer höchsten, vollkommensten, jedes wahrhafte Wissen und jede echte Kunst in sich fassenden, ethisch-politischen Lebenskunst als den Grundgedanken des Gespräches ansehen, in welchem

nene Resultat zu ihrer Kritik angewendet wird. Es handelt sich um die Rhetorik als Organ der politischen Thätigkeit³⁴⁾, nicht um die Rhetorik in ihrer nach Platonischen Grundsätzen unwissenschaftlichen Haltlosigkeit; dass dieser letztere Gesichtspunkt eine ganz andere Art der Kritik ergeben würde, kann am augenfälligsten der Platonische Phädrus erweisen. Mit der Rhetorik werden andere Lebensberufe, welche den Genuss, nicht das Gute erstreben und auf einem Takte der Erfahrung, nicht auf fester Einsicht beruhen, in ihrem Charakter gleichgesetzt; die Grundlagen zur Kritik der thatsächlichen Rhetorik in ihrem unsittlichen Wesen sind so gelegt, dass sie zugleich zur Kritik dieser gesammten unsittlichen, gehaltsleeren Lebensrichtungen ausreichen; aber ausgeführt ist die Kritik nur gegenüber der Rhetorik. Für das Verständniss des Gedankeninhaltes des Werkes im einzelnen wie in seiner Richtung auf einen einheitlichen Zweck macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob man annimmt, Platon denke bei der in diesem Dialoge enthaltenen Vertheidigung des Sokrates an den historischen Sokrates oder an sich selbst, also ob man annimmt, er rechtfertige den Sokrates oder er rechtfertige sich selbst darüber, dass er sich einzig der Philosophie widmete, während die allgemeine Überzeugung von ihm eine thätige Betheiligung an der Verwaltung des Staates erwartete und nur diese achten würde; doch dürfte die Ansicht Schleiermachers, der im Gorgias „eine Apologie des Platon“ sieht, sich zu hoher Wahrscheinlichkeit erheben lassen³⁵⁾.

alle Theile und Beziehungen desselben ihren Mittelpunkt haben, und auf welchen sich ohne Zwang auch die scheinbar abschweifenden Betrachtungen zurückführen lassen.“ Die Darstellung der „falschen sophistischen Rhetorik“ wird a. a. O. nur als der „Ausgangspunct“ bezeichnet, den Platon treffend zur Erreichung jenes Zweckes gewählt habe, wiewohl es später S. 344, 346 gelegentlich scheint, als werde dieser negativen Seite doch ein etwas gröfseres Gewicht beigelegt; aber dass es sich im Dialoge eben um diesen Gegensatz handle, wird nicht anerkannt. Noch unbedingter erklärt Susemihl S. 99 „die Darstellung der Philosophie als der ethisch-politischen Lebenskunst für den Mittelpunkt des Werkes“.

³⁴⁾ Vergl. Schleiermacher a. a. O. S. 8: „Die Rhetorik nämlich wird hier, wohl zu merken, für die gesammte scheinbare Politik, aber auch nur für sie gebraucht.“

³⁵⁾ Es genüge, hierüber auf Schleiermacher selbst a. a. O. S. 15 f. und auf Steinharts Bestreitung desselben S. 387 f. zu verweisen; mit der

274 6. Steinhart, dem in diesem Puncte Susemihl vollkommen beistimmt, gliedert (S. 358—360) den Dialog Gorgias, nach Ausscheidung des kurzen einleitenden Abschnittes (Cap. 1, 2) in fünf Haupttheile: Cap. 3—20, 21—36, 37—46, 47—61, 62—83, und zwar mit der Bemerkung, dass der hiedurch bezeichneten „künstlerischen Composition des Dialogs die philosophische Gliederung und Folge der vielfach in einander verschlungenen und doch zu demselben Ziele führenden Gedankenreihen entspreche.“ (S. 360.)

„In dem ersten Theile (Cap. 3—20), wo abwechselnd Gorgias und Polos gegen Sokrates auftreten, beginnt die Handlung mit einem heitern Wortgefechte, in welchem es sich blofs noch um die Bedeutung und den Nutzen der Rhetorik zu handeln scheint; erst gegen das Ende tritt, in der Gegeneinanderstellung der falschen und echten Künste, der Gegensatz, der durch den ganzen Dialog hindurchgeht, deutlicher hervor. Ganz symmetrisch entspricht hier einer längern Erörterung des Gorgias, welche den Dialog auf einige Zeit unterbricht, eine längere Rede des Sokrates am Schlusse des Abschnittes. Der zweite Theil (Cap. 21—36), in welchem Gorgias ganz zurücktritt und Polos allein mit Sokrates im Kampfe bleibt, stellt den Gegensatz schon in gröfserer Schärfe heraus. Der Willkür, welche man im gemeinen Leben Freiheit nennt, tritt die wahre Freiheit des sittlichen Willens, der willkürlichen Macht, die im Grunde die gröfste Ohnmacht ist, die sittliche Macht des Rechtes und des Gesetzes, der Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit gegenüber, bis zuletzt, im Gegensatz zu dem verkehrten, auf Willkür und Unrecht beruhenden Weltlaufe, die etwas an das Wunderbare streifende Schilderung eines idealen Zustandes der Menschheit hervortritt, in welchem jeder, der sich eines Unrechts schuldig wisse, für sich selbst, jeder auch für seine schuldigen Freunde mit aller Kraft der Beredsamkeit die Strafe begehren, nicht sich oder diese derselben zu entziehen, die Feinde dagegen von ihr auf alle Weise zu befreien suchen werde, weil der Zweck der Strafe Besserung, mithin das straflose Verharren in der Ungerechtigkeit das gröfste aller Übel sei, da es den natürlichsten Weg der Besserung abschneide. Auch hier wechselt bei jedem der beiden Unterredner das raschere Wechselgespräch zuweilen mit längeren Erörterungen. In Inhalt und Form bilden so die beiden ersten Theile, in welchen im ganzen die kurze Wechselrede vorherrscht, ein gröfseres Ganzes. Ebenso sind auch die drei folgenden Abschnitte, in welchen Kallikles allein sich mit Sokrates unterredet und auf beiden Seiten

letzteren ist überdies zu vergleichen die davon merklich verschiedene Beziehung, welche Steinhart III, S. 25 und 62 der als Episode im Theätetos vorkommenden Vertheidigung der Philosophie zuschreibt.

immer mehr die Neigung zu längern Reden überwiegt, ein eng verbundenes Ganzes. In dem dritten Theile (Cap. 37—46) erscheint der Gegensatz der menschlichen Willkür gegen das göttliche Gesetz auf seiner höchsten Spitze, die Willkür tritt in ihren beiden Hauptformen gegen das Recht in den Kampf; zuerst objectiv als Aufhebung aller gesetzlichen und rechtlichen Staatsordnung, als Anarchie, als unbedingte Herrschaft des Stärkern, dann subjectiv als bewusster Widerspruch der Lust gegen das Sittengesetz, als völlige Ungebundenheit, als unbedingte Herrschaft des blinden Triebes und seines Strebens nach Befriedigung. Je höher nun hier der sündhafte Stolz und Trotz des Eigenwillens sein Haupt erhob, desto glänzender tritt in den beiden folgenden Theilen der Sieg des guten Principis hervor. Schon im Anfange des vierten Abschnitts (Cap. 47—61) schlagen die tief ernstesten, ahnungsvollen Aussprüche von Dichtern und Philosophen über ein dem gewöhnlichen Blicke verborgenes, höheres Leben einen die nachfolgenden erhabenen Gedanken würdig einleitenden, feierlichen Grundton an. In dem sich sogleich anschließenden dialektischen Kampfe wird dann die Lust in ihrer ganzen Nichtigkeit dargestellt und das Gute als die einzig wahre Richtschnur im Leben anerkannt. Nachdem so die unsittliche Lebenspraxis in ihrem Mittelpuncte überwunden ist, erscheint der Gegensatz eines doppelten Lebens und einer doppelten Kunst in seiner ganzen Klarheit und führt zu der höchsten Idee des Dialogs, zu der Idee der die Welt beherrschenden Harmonie und maßvollen Ordnung. Endlich enthüllt sich, als Frucht der heißen und ersten Kämpfe, mit seiner ebenso erschütternden als erhebenden Macht gleichsam das Schicksal unserer Gesprächshandlung im fünften Theil (Cap. 62—83), in welchem das Sittengesetz zuerst an die Gesetze des Universums, sodann an die ewige, von Gott bestimmte sittliche Weltordnung angeknüpft wird. Hier laufen, gerade wie am Schlusse einer Tragödie, alle Fäden der reichen Handlung zusammen und jeder Missklang wird zur reinsten Harmonie. Die sittliche Reinigung der Gefühle und Leidenschaften, welche Aristoteles als den Zweck der Tragödie ansieht, ist auch hier vollbracht. Die Lehrdichtung von der ewigen Vergeltung können wir als den Epilog des philosophischen Drama bezeichnen und mit den am Ausgang der Tragödien so gewöhnlichen Göttererscheinungen vergleichen. Die nochmalige Zusammenfassung der Hauptgedanken des Dialogs im letzten Capitel erinnert an die Anapästien, welche am Schlusse die Grundidee der Tragödien in kurzen Worten auszusprechen pflegen. Mit dem großen Ernst der ganzen Darstellung hängt übrigens auch das zusammen, dass die Zuhörer hier nicht als mithandelnd, wie im Protagoras und im Euthydemus, sondern nur als ruhige Zeugen des Gespräches aufgeführt werden.“

Sehen wir ganz ab von der durch diese Darlegung der angeblichen Gliederung des Dialogs sich hindurchziehenden und vorher ausführlich durchgeführten Vergleichung mit der Tragö-

die: die dramatische Natur eines wissenschaftlichen Dialogs mit der eines Drama selbst, und speciell einer Tragödie, in solcher Weise gleichzusetzen, fördert unmöglich die Einsicht in das eine oder das andere, dazu liegen beide zu weit auseinander; die Fünftheiligkeit ist bekanntlich nicht Gesetz, ja nicht einmal überwiegender Brauch der antiken griechischen Tragödie. Am verfehltesten ist offenbar die Vergleichung des Mythos, der am Schlusse des Dialogs eintritt, nachdem über die den Dialog durchziehenden Gegensätze die Entscheidung auf wissenschaftlichem Wege bereits erreicht ist, mit den Göttererscheinungen in der Exodos mancher Tragödien, durch welche ein sonst nicht lösbarer Conflict erst durchschnitten werden soll. Es handelt sich, das ist hier wie in allen ähnlichen Fällen die Hauptsache, nicht um eine Gliederung, durch welche wir uns nach irgend welchem subjectiven Belieben die Gedanken Platons zurechtlegen und uns in denselben orientiren, sondern um diejenige Gliederung, welche Platon selbst mit hinlänglicher Deutlichkeit bezeichnet haben muss, wenn er es uns soll möglich gemacht haben, uns in seinen Gedankengang zu finden und den Zweck des Ganzen daraus in seinem Sinne wieder zu construiren. Das Ende eines Abschnittes muss als Abschluss einer Gedankenreihe, der Anfang als das Anheben einer andern Gedankenreihe deutlich bezeichnet sein. Unmöglich kann man diese Kriterien am Schlusse des 20. oder des 46. Cap., unmöglich also an diesen Stellen ein Gelenk der Hauptgliederung bezeichnet finden. Am Schlusse von Cap. 20 ist der Platonische Sokrates so eben mit der Auseinandersetzung des Gegensatzes jener Künste oder vielmehr kunstlosen Verrichtungen, welche nur das Angenehme und die Lust zu ihrem Zwecke haben, gegen die Künste, welche das Gute und Beste zu erreichen suchen, zu Ende gelangt, und fordert nun den Polos auf, von dieser seiner Antwort den gehörigen Gebrauch zu machen. Da kann doch nicht mit dem Schlusse der Erörterung des Sokrates, an welche sich die nächsten Fragen des Polos auf das untrennbarste anschließen, ein Abschnitt gesetzt werden, sondern derselbe könnte immer noch eher am Anfange der längeren Erörterung des Sokrates angenommen werden, um zwei Capitel früher, wenn nicht schon ein flüchtiger Blick auf diese letztere Stelle dies mindestens ebenso unmöglich machte. *

Eben so wenig ist zu sehen, wie mit dem Schlusse von Cap. 46 ein Hauptabschnitt erreicht sei. Durch des Sokrates Fragen gedrängt ist hier Kallikles bis zu der unumwundenen Erklärung fortgeschritten, dass in der unbegrenzten Erfüllung der Begierden, wenn ihr nur die nöthigen Mittel überall zu Gebote stehen, die Tugend und Glückseligkeit bestehe. Mag man dies immerhin mit Recht als den Höhepunct der offen erklärten Feindschaft gegen die Forderungen der Sittlichkeit bezeichnen: die eigentliche Wendung zur entscheidenden Widerlegung solcher Gedanken tritt noch nicht einmal hier ein, sondern erst nachdem jener Satz auf die noch strengere Formel zurückgebracht ist, dass die Lust und das Gute identisch seien, Cap. 49; denn erst nach dieser Formulirung beginnt Sokrates die Entgegnung²⁷⁷ mit der deutlichen Bezeichnung, dass es sich nun um ernstlichen Beweis handle.

Und eben so wenig lässt sich zugeben, dass mit Cap. 62 ein neuer Abschnitt, oder gar ein neuer Hauptabschnitt des Dialoges beginne. Dem entscheidenden Beweise, dass angenehm und gut, Genuss und Tugend nicht identisch sind, ist Kallikles ohne Weigerung antwortend gefolgt; die vollkommene Niederlage, welche dieser Beweis ihm bringt, sucht er noch dadurch zu verbergen, dass er sich stellt, als habe er ja schon vorher gar nicht anders darüber gedacht, als begriffe er nicht, wie Sokrates eine scherzende Äußerung so ernst nehmen könne. Auch bei den Folgerungen, welche Sokrates aus der gesicherten Grundlage zieht, ist Kallikles noch längere Zeit zu antworten bereit; denn Sokrates stürzt nicht in eiliger Hast auf sein Ziel zu, sondern nähert sich demselben nur in allmählich immer enger dasselbe umschließenden Kreisen. In dem Maße, als Kallikles sieht, dass seine liebsten Überzeugungen und Neigungen bedroht sind und sich nicht mehr vertheidigen lassen, wird er einsylbiger und unwilliger zum Antworten, und lässt sich endlich selbst durch Gorgias' Zureden nicht dazu bestimmen weiter regelmäfsig Rede zu stehen. Es bedarf ja nunmehr der Zustimmung des Kallikles nicht weiter, da er bereits zu allem Einzelnen seine Beistimmung erklärt hat, aus dem nun unwidersprechlich das letzte Ergebnis folgt. Sokrates beginnt daher mit den folgenden Worten nicht eine neue Gedankenreihe, er vergegenwärtigt viel-

mehr blofs, was Kallikles bereits als richtig anerkannt hat, und kann, ohne dass eine ausdrückliche Einstimmung erst noch erforderlich scheine, daran leicht die letzten Folgerungen anschliessen. Ja selbst der Unterschied in der äufseren Gesprächsform, dass Sokrates eine Zeit lang fast ausschliesslich spricht, ist kein fester, sondern ein fliefsender. Schon vorher sucht sich allmählich Kallikles dem Antworten zu entziehen, und ebenso wird er bald, wo ihm keine Gefahr zu drohen scheint (c. 65), wieder allmählich in dasselbe hineingezogen; ja nach dem vollkommen abschliessenden Beweise für den Werth des Lebens in der Philosophie und den Unwerth der politischen Rhetorik erklärt Kallikles, dass er die Gründe des Sokrates anerkennen müsse, wenn sie auch in ihm noch keine Überzeugung erwirkt hätten (c. 69, 513 C). Wir sehen hier Wogen des Gespräches, die uns in
 278 dessen frische Beweglichkeit versetzen und den Charakter des Unterredners lebendig zeichnen, aber wir sehen nicht ein festes Ufer, das diese Wogen begrenzte. Dagegen beginnt innerhalb des dritten Haupttheiles mit Cap. 69 ein untergeordneter Abschnitt; mit dem Schlusse des vorausgehenden Capitels ist auf die Entscheidung unter den beiden in Frage gestellten Lebensberufen zurückgelenkt und ihr auf Kallikles Anwendung gegeben. Kallikles und Sokrates bezeichnen, jeder in seiner Weise, dass hier ein Ruhepunct gewonnen ist, Kallikles durch die Anerkennung der Gründe, obgleich er noch nicht überzeugt sei, Sokrates durch die Bemerkung, dass zur Aneignung dieser Überzeugung eine wiederholte Erwägung derselben Gedanken erforderlich sei; und eben eine neue, etwas anders gestaltete Anwendung derselben vorher festgestellten Grundsätze beginnt nun Sokrates, also eine neue Unterabtheilung des dritten Haupttheiles.

Es kann vielleicht gleichgiltig oder doch unerheblich scheinen, ob man an dieser oder jener Stelle einen gröfseren oder einen untergeordneten Einschnitt in dem Dialoge glaubt erkennen zu sollen, und kleinlich, diesen Gegenstand in besondere Discussion zu ziehen. Sollte ein solcher Einwurf gemacht werden, so dürften die Consequenzen, die sich unzertrennlich daran knüpfen, ob die Gliederung im Sinne des Schriftstellers getroffen ist oder nicht, den Einwurf schon an sich entkräften. Es ist

unmöglich, den Gang der Gedanken in voller Klarheit und Durchsichtigkeit zu erkennen, wenn man nicht die Marksteine, welche ihn abgrenzen und von denen aus eine theilweis neue Richtung beginnt, richtig erkannt hat. Man vergleiche die Charakteristik, welche in der oben angeführten Stelle Steinhart über die einzelnen von ihm unterschiedenen Abschnitte gibt (die darauf folgende ausführliche Erörterung S. 361—387 geht weiter in das Einzelne und gibt darüber viel interessante und geistreiche Bemerkungen, aber sie erhöht nicht die Bestimmtheit der Unterscheidungen oder des Zusammenhanges), oder man lese den Auszug, den Susemihl nach derselben Gliederung von dem Inhalte des Dialoges gibt S. 91—98, und frage sich, ob dadurch eine Vorstellung von einem streng zusammenhängenden Gedankengange und eine Einsicht in denselben gewonnen, ob damit das Lob, das man dem Platon als philosophischem Künstler mit fast verschwenderischer Hand spendet, gerechtfertigt oder in Zweifel gestellt wird. Die an die Spitze dieser Erörterungen gestellte Übersicht über den Gedankengang des Werkes mag zu- 279 gleich versuchen, die in jenen Schriften enthaltenen Darlegungen zu kritisiren. Ein Eingehen in das Einzelne ist, wenn jene Übersicht überzeugend war, nicht weiter nöthig, und wenn sie es noch nicht war, durch die bloß negative Weise, die unvermeidlich wäre, erfolglos. Sind aber die einzelnen Glieder nicht richtig geschieden und die Fragen nicht erkannt, welche in jedem der Hauptabschnitte discutirt und entschieden werden, so kann auch in der Bestimmung des einheitlichen Zweckes nicht Evidenz erreicht werden, sondern nach subjectivem Belieben wird ein Gesichtspunct ausschließlich hervortreten oder zurückgeschoben werden. Die Differenzen in der Bestimmung der Aufgabe des ganzen Dialogs, auf welche oben (S. 31, Anmerk. 33) hingewiesen wurde, rühren vornehmlich daher, dass nicht zuerst die Scheidung der Haupttheile und die Aufgabe eines jeden derselben zur vollen Sicherheit gebracht ist.

7. Nach der Veröffentlichung der vorstehenden Abhandlung haben Deuschle und Cron³⁶⁾ die Gliederung des Dialogs

³⁶⁾ Deuschle, Dispositionen Platonischer Dialoge, Zeitschrift für das Gymnasialwesen XIV, 5. XV, 1, wieder abgedruckt als Anhang zur zweiten

dargelegt und mit der Entwicklung ihrer eigenen Überzeugungen eine Kritik der von mir ausgesprochenen verbunden. Deuschle zerlegt das kunstvolle Gewebe des Dialogs bis in seine einzelnsten Fäden und findet durchweg, von der obersten Gliederung bis zu den letzten und speciellsten herab, die Zweitheilung gleichmäÙig durchgeführt, eine Symmetrie, welche, trotz des bekanntlich von Platon auf die Dichotomie für die Begriffstheilungen gelegten Werthes, eher Zweifel als Zutrauen zu erwecken geeignet scheint. In dieses Kleinste hinein Deuschle zu folgen, muss ich mir, nach der ursprünglichen Anlage dieser Abhandlung, versagen und halte es auch nicht für förderlich. Cron beschränkt sich darauf, die hauptsächliche Gliederung des Dialoges aufzuzeigen³⁷⁾, in ähnlicher Weise, wie dies von mir im

Auflage (1867) der erklärenden Ausgabe des Gorgias. — Cron, Beiträge zur Erklärung des Platonischen Gorgias im Ganzen und Einzelnen. 1870. S. 47—75.

³⁷⁾ Cron gibt a. a. O. S. 72 folgende Disposition des Dialogs.

Einleitung. Erklärung des Sokrates über den Zweck seines Kommens (c. 1). Ausführung (c. 2—82).

I. *Gespräch des Sokrates mit Gorgias und Polos.* Was ist und was vermag die Rhetorik? (c. 2—36.)

1. Gespräch des Sokrates mit Gorgias: Die Rhetorik ist die Kunst, durch Reden ohne Belehrung Überzeugung hervorzubringen, besonders auf dem Gebiete des Rechtes (c. 2—15).

2. Gespräch des Sokrates mit Polos: Die Rhetorik ist keine wirkliche Kunst, sondern nur Schmeichel- und Scheinkunst, und ihre Macht keine wirkliche, sondern nur eine vermeintliche (c. 16—36).

II. *Gespräch des Sokrates mit Kallikles:* Was ist der wahre Lebensberuf? (c. 37—78.)

1. Nicht Philosophie, die nur zur Jugendbildung gehört, sondern Rhetorik, die Sicherheit gewährt und Macht verleiht, erklärt Kallikles als den Beruf des Mannes, der auf dem Recht des Stärkeren beruht. (Rede des Zethos.) (c. 37—41.)

2. Prüfung dieser Ansicht, die zur Aufstellung einer Theorie der Lust führt, welche Sokrates durch die Theorie des Guten widerlegt und dadurch seine frühere Behauptung über den Werth der Rhetorik rechtfertigt (c. 42—68).

3. Nicht das Streben nach Herrschaft und Macht im Dienst der Menge nach dem Beispiel der bisherigen Staatsmänner, sondern Verwirklichung des Guten ohne Rücksicht auf die Gefahr des Lebens ist die wahre Aufgabe des Mannes, insbesondere des rechten Staatsmannes. (Antwort des Amphion.) (c. 69—78.)

obigen versucht ist; die Gewissenhaftigkeit und Genauigkeit von Cron's Beiträgen zur Erklärung Platons machen es mir zur Pflicht, auf die wesentlichen Differenzpunkte einzugehen; mittelbar werden dadurch auch Deuschle's Gründe mit berücksichtigt.

Cron betrachtet, hierin mit Deuschle im Einklang, die beiden Abschnitte, das Gespräch mit Gorgias und mit Polos, nicht als zwei Hauptabschnitte des Dialogs, sondern erklärt, „dass es seinem Inhalte nach nur ein Gespräch ist, das durch die gemeinsame Thätigkeit des Gorgias und Polos mit Sokrates zu Stande kommt.“ (S. 57.) Auf die Gründe, welche Cron hierzu bestimmt haben, ist indirect schon oben S. 25 ff. durch genaue Darlegung der sachlichen Scheidung zwischen den beiden von mir als Hauptabschnitte betrachteten Theilen Rücksicht genommen; doch wird es zweckmässig sein, auf das Einzelne noch einzugehen.

Den Umstand, dass von den drei Mitunterrednern des Sokrates „nach einander jeder eine Zeit lang der eigentliche Träger des Gesprächs mit Sokrates ist, erst Gorgias, dann Polos, zuletzt Kallikles“ (s. oben S. 15), habe ich in der obigen Darstellung als ein äusseres Zeichen der beabsichtigten Gliederung des Dialogs betrachtet. Cron mindert das Gewicht dieses Grundes, so weit er sich auf Gorgias und Polos bezieht, durch Hinweisung darauf, „dass die Gespräche, die Sokrates mit Gorgias und Polos führt, mannigfach in und mit einander verschlungen sind“ (a. a. O. S. 52), und schliesst aus dieser Mittelstellung zwischen Trennung und Verbindung, dass diese beiden Gespräche als Unterabtheilungen eines gemeinsamen Hauptabschnittes zu betrachten seien. Das verschiedene Maass, in welchem an dem Gespräche des einen Hauptunterredners ein anderer seine Theilnahme bezeigt, ist mir nicht entgangen und oben S. 15 f. so bezeichnet, dass ich auch jetzt nichts daran glaube ändern zu

III. Religiöse Bekräftigung dieser Ansicht (c. 79—82).

1. Sage von dem Gericht über die Seelen nach dem Tode (c. 79).
2. Folgerungen daraus für den Zustand der Seelen nach dem Tode (c. 80—82).

Schluss. Rückblick auf die vorhergehenden Gespräche und Ermahnung (c. 83).

sollen. Wenn man aber unbefangen die Worte, welche Gorgias zu dem von Sokrates mit Polos geführten Gespräche hinzugibt (p. 463 A — 464 A, denn hierauf beschränkt sich das Ganze), nach Umfang und Inhalt betrachtet, so wird dadurch die Tatsache, dass Cap. 16—36 Polos der Träger des Gesprächs mit Sokrates ist, gewiss nicht als beeinträchtigt erscheinen können.

Den Übergang der Gesprächsführung von Gorgias auf Polos bezeichnet Cron (a. a. O. S. 57) in der Weise: „Da Gorgias sich in die Schlingen seiner eigenen Aussagen verwickelt hat, da überlässt er ohne Widerstreben das Wort dem Polos, der mit Beiseitsetzung jener Bedenklichkeit, an der Gorgias gestrauchelt war, den ursprünglichen Gegenstand des Gesprächs wieder aufnimmt etc.“ Aber schwerlich dürfte doch die Art, wie Polos eintritt, als ein Überlassen der Gesprächsführung seitens des Gorgias treffend bezeichnet sein. Die letzten Worte des Sokrates an Gorgias (ταῦτα οὖν ὅπη ποτὲ ἔχει, μὰ τὸν κύνα, ὦ Γόργια, οὐκ ὀλίγησιν συνουσίαις ἐστὶν ὥστε ἱκανῶς διασκέψασθαι p. 461 A) tragen nach bekanntem Sprachgebrauche (vgl. z. B. Euthyphr. p. 9 B. 14 B) vielmehr den Charakter des Abschliefens und der Ablehnung eines weiteren Eingehens, als der Ankündigung einer zu beginnenden Untersuchung. Und Polos tritt dem Gorgias gegenüber, ebenso wie später Kallikles gegen die beiden vorherigen Unterredner, mit verwerfendem Tadel ein, nicht als Fortsetzer einer ihm „überlassenen“ Gesprächsführung. So weit aus der Form und den Formeln des Gesprächs ein Schluss auf die vom Verfasser beabsichtigte Gliederung des Gedankengangs berechtigt ist, wird sich die Übereinstimmung der Anfänge von Cap. 16 und Cap. 37 nicht verkennen lassen.

Wenn ich ferner die drei Hauptabschnitte des Gesprächs als „durch den Charakter der in jedem von ihnen der Kritik unterworfenen sittlichen Lebensanschauung“ unterschieden bezeichnete, so sucht Cron auch diesen Unterschied theils zu mindern, theils zu beseitigen. „Glaube man ja nicht“, schreibt Cron S. 56, „dass dem Gorgias bessere sittliche Grundsätze als dem Polos zugeschrieben werden sollen, weil jener noch von dem Rechte etwas wissen will, dieser sich einer solchen Forderung ohne Bedenken entschlägt; es ist nur wissenschaftliche Halbheit, welche den Gorgias, als er von den Fragen des Sokrates be-

drängt wird, zu diesem Geständnis treibt, und Polos, der im Grunde des Herzens ganz dieselbe Ansicht hegt wie Gorgias, aber den Fehler erkennt, durch den sich Gorgias eben eine Blöfse gegeben hat, trägt kein Bedenken, seinen Meister ob dieser Halbheit zurechtzuweisen, um bald darauf dem gleichen Tadel zu unterliegen.“ „Der ältere Lehrmeister und sein jüngerer Geselle sind solidarisch verbunden und betrachten sich auch als solche.“ S. 54. 55. „Auch jetzt, als Polos bereits seinem Schicksal entgegengeht, nachdem er in dem Gespräch mit Sokrates seine Unfähigkeit im Fragen und Antworten mehrfach zur Schau getragen hat, gibt Gorgias noch sein Einverständnis mit Polos zu erkennen.“ S. 56. Man mag über die Konsequenzen der sittlichen Überzeugungen des Gorgias denken wie man will: dass zwischen der von Gorgias ausgesprochenen Verwerfung eines ungerechten Gebrauches der Rhetorik und dem Preise der Ungerechtigkeit, sofern sie sich Strafflosigkeit zu erwerben weiß, der dem Polos in den Mund gelegt wird, ein Unterschied besteht und von Platon zu kenntlichem Ausdruck gebracht wird, lässt sich nicht in Abrede stellen; ich bin daher nicht in der Lage, von der oben S. 18 ff. versuchten Unterscheidung der sittlichen Lebensanschauung der drei Hauptunterredner etwas aufzugeben. Zwar versichert Cron, dass Gorgias sein Einverständnis mit Polos zu erkennen gebe; aber er hat unterlassen, die Worte des Dialogs zu bezeichnen, aus denen er dies schließt, und mir ist es nicht gelungen sie ausfindig zu machen. Gorgias veranlasst den Sokrates, seine Ansicht über das Wesen der Rhetorik auszusprechen, und folgt ihm beistimmend in der Vorbereitung dieser Darlegung, so weit es sich um Feststellung des allgemeinen Unterschiedes von Schein und Sein auf körperlichem und geistigem Gebiete handelt p. 464 A; dagegen bei der Anwendung dieser allgemeinen Kategorien auf die Rhetorik, also wo es sich eigentlich um Charakterisirung der Rhetorik handelt, da unterlässt Sokrates den Gorgias weiter in das Gespräch zu ziehen, und vermeidet es Gorgias' Zustimmung oder Widerspruch mit einem Worte anzudeuten. Es ist daher nicht möglich, Crons Behauptung, dass Gorgias seine Zustimmung zu Polos „zu erkennen gebe“, in ihrer Bedeutung zu würdigen, ehe sie ausdrücklich belegt ist.

Den entscheidenden Beweis für die von ihm aufgestellte Gliederung findet Cron darin, dass dem Inhalte nach das mit Gorgias und das mit Polos geführte Gespräch „in der That nur ein Gespräch ist, das durch die gemeinsame Thätigkeit des Gorgias und Polos mit Sokrates zu Stande kommt.“ S. 57. „Polos nimmt den Gegenstand des zwischen Sokrates und Gorgias geführten Gespräches an der Stelle, wo sein Vorgänger stehen blieb, wieder auf.“ S. 58. Die Widerlegung dieser den Inhalt der fraglichen beiden Abschnitte treffenden Auffassung habe ich schon oben S. 25 ff. mit der Entwicklung des Gedankenganges zu verbinden gesucht, und darf es daher unterlassen aufs neue darauf einzugehen.

In der speciellen Gliederung des dritten Haupttheiles, des Gespräches mit Kallikles, hatte mich wiederholte Erwägung des Dialogs schon vor dem Erscheinen der Cronschen Abhandlung zu Modificationen der in der ersten Auflage gegebenen Darstellung geführt, weniger in der Feststellung der Haltpuncte, als in der Bezeichnung der Über- und Unterordnung; die oben S. 7 ff. versuchte und S. 28 ff. begründete Gliederung ist im wesentlichen mit Crons Darstellung S. 73 in Übereinstimmung, trotz der äußerlichen Unterschiede in der Zählung von Abschnitten. Wenn aber Cron a. a. O. den Mythos nicht als einen Unterabschnitt des mit Kallikles geführten Gesprächs, sondern als einen coordinirten Haupttheil des ganzen Werkes ansieht, so kann ich diese Auffassung in den Worten des Dialogs selbst, die allein hiefür maßgebend sein müssen, nicht begründet finden. Die Erzählung des Mythos ist mit den letzten Worten des mit Kallikles geführten Gesprächs in unmittelbare Verbindung gebracht, 522 E: πολλῶν γὰρ ἀδικημάτων γέμοντα τὴν ψυχὴν εἰς Ἄϊδου ἀφικέσθαι πάντων ἔσχατον κακῶν ἐστίν. εἰ δὲ βούλει, σοὶ ἐγώ, ὡς τοῦτο οὕτως ἔχει, ἐθέλω λόγον λέξαι, und dieser Ankündigung, σοὶ ἐθέλω λέξαι, entsprechend wird sie durch gehäufte, an Kallikles allein gerichtete Anrede (524 A, 525 E, 526 A C D) als dem mit diesem geführten Gespräche angehörig bezeichnet.