

# Universitätsbibliothek Wuppertal

## Platonische Studien

**Bonitz, Hermann**

**Berlin, 1875**

III. Gespräch zwischen Sokrates und Kallikles. Worin besteht die Lebensaufgabe? ist politische Rhetorik oder ist Philosophie ein würdiges Lebensziel?

---

**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](http://urn:nbn:de:hbz:468-1-5229)

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 (e. 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 mäfsigem Umfange betrieben Empfehlung verdiente, aber zum Berufe des Lebens gemacht den Mann, der sich ihr hingabe, entwürdige, 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 gütige 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 κρείττων ἔρ-*

χειν καὶ πλέον ἔχειν τῶν ἡττόνων), bestimmter erklären, da *χρείτων* mannigfache Auffassungen zulässt. Die zuerst gegebene Auslegung der *χρείττονες* als der physisch Stärkeren bringt den Kallikles in Widerspruch mit sich selbst; die nächste Erklärung der Stärkeren als der Besseren, *χρείττονες* 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 verfiele man in offensbare Ungeheimtheiten. Dadurch gelangt Kallikles zu der bestimmten Fassung seines Satzes: denjenigen, welche in den Angelegenheiten des Staates die grösere Einsicht und Energie besitzen (*φρονιμώτεροι καὶ ἀνδρείτεροι*), 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 (*ἴνα τῷ οὐτι 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<sup>4)</sup>. Kallikles weifs ihnen ebenso treffende  
255 und eben so wenig beweisende Bilder für seine Ansicht entgegen

<sup>4)</sup> Auch in diesem Falle glaube ich die im Texte bezeichnete einfacheren 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 hingeggebene 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 entgegensezt, 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 reiner und höherer Ideen unfähig mache und zu einem eitlen, 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 τι σε καὶ μετατίθεσαι — η ὡδὸς ἀν ἀλλὰ πολλὰ τοιάντα μυθολογῶ, ὡδέν τι μᾶλλον μεταθήσεται; 494 A: πείθω τι σε ταῦτα λέγων — η 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*, *ἡδό*) als Befriedigung eines Begehrrens an sich bezeichnet wird. Welches der Gegenstand des Begehrrens sei, diese Consequenz seiner Ansicht wird Kallikles getrieben selbst anzuerkennen, ist vollkommen gleichgültig; die Befriedigung jedes beliebigen Begehrrens ist das Angenehme oder die Lust<sup>5)</sup>), 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 Beweise<sup>6)</sup>. 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 Subiecte 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 *ἡδό* geradezu und unbedingt in Befriedigung des Begehrrens zu setzen. Damit ist noch nicht ein Beweis für die sittliche Werthlosigkeit des *ἡδό* gegeben, sondern nur die Grundlage, auf welcher erst der Beweis erbaut werden kann.

<sup>5)</sup> Diese beiden an sich sehr bestimmt zu unterscheidenden Begriffe habe ich absichtlich ununterschieden als Übersetzung für *ἡδό* oder *ἡδονή* gesetzt; denn gerade darauf, dass unter *ἡδό* und *ἡδονή* ausschliesslich die Befriedigung eines Begehrrens verstanden wird, das als Begehrten Schmerz, *λύπη*, ist, dass also von *ἡδοναι καθαραι* Phileb. 52 C, d. h. *ὅτι τὰς ἐνδειτικὰς ἀνατθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσας αἰσθητὰς καὶ ἡδείας, καθαρὰς λυπάν*, παραδίδωσιν Phil. 51 B, die Rede nicht ist, hierauf allein ruht die Giltigkeit des ersten der zwei für den Unterschied von *ἡδό* und *ἀγαθόν* geführten Beweise.

<sup>6)</sup> Der Beginn der Beweisführung, nachdem die Formulirung des Satzes vollständig hergestellt und anerkannt ist, wird deutlich durch die Worte bezeichnet 495 C *ἐπιχειρῶμεν ἄρα τῷ λόγῳ ὃς εοῦ 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 Begehr als solches ist ein Gefühl des Schmerzes; mit dem Aufhören des Begehrens, also des Schmerzgefühls, 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 zweite<sup>7)</sup> Beweis ruht auf inconsequenter Erklärungen des Kalilikles selbst. Indem dieser vorher der Einsicht und der Tapferkeit einen Werth an sich zuerkannt hat, so dass durch ihren Besitz Männer tüchtig, gut, tugendhaft (ἀγθού) sein sollen, und indem er doch nachher die Lust als das einzige Gut bezeichnet hat, so bedarf es nur der Hinweisung auf nahe liegende Bei-

8) 499 B: Καλλ. Πάλι τοι σου ἀρκοῦμεν, ὃ Σωκρατες, καθομοιογῶν, ἐνθυμούμενος ὅτι, κανὸν παίζων τις σοι ἐνδῆ ὅτιον, τούτου ἀσμενος ἔχει ὡσπερ τὰ μειράκια. ὡς δὴ σὺ οἵτινες ἐμὲ η̄ καὶ ἄλλον ὄντεινον ἀνθρώπων οὐγήγετοσθαι 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 endgültig 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 unerwiesen, aber von Polos nicht bestritten, aufgestellt hat, dass einige die Lust, andere das Gute<sup>9)</sup> bezeichnen, 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 Masslosigkeit (*ἀκολασία*) zurückweisen, also züchtigen (*χολά- 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 Unrechthun als ein gröfseres Übel als das Unrechtleiden, die Straflosigkeit nach gethanem Unrecht als das gröfste 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

<sup>9)</sup> 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 Schiffens, 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 Puncte 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 könne<sup>10)</sup> (c. 54—69).

259 4. Entscheidung über die Frage, ob der thatssächlich 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 neuem<sup>11)</sup> den Ausgangspunct bildet, ergibt sich, dass nur diejenige Beteiligung

<sup>10)</sup> 513 C: οὐκ οὐδὲ ὄντινά μοι τρόπον δοκεῖς εὖ λέγειν, οὐ Σωκρατεῖς· πέπονθα δὲ τὸ τῶν πολλῶν πάθος· οὐ πάνυ σοι πείθομαι.

<sup>11)</sup> 513 C: δλλ' ἔαν πολλάκις ίσως καὶ βέλτιον ταῦτα ταῦτα διασκοπήσωμεθα, πεισθῆσαι. 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 Maßstabe 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 gleichgültigen, sittlich werthlosen Dinge in reichlichem Maße 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. Mythus 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 Gessinnung 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 Mythus enthaltenen Elemente, so dass sie dieselben nur zu gröfserer 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 gleichmäfsigen 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 Beteiligung 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 Beteiligung der einzelnen Unterredner würde ja auch die Gefahr bringen, dass das Gespräch, als Kunstwerk betrachtet, in ganz gesonderte Theile auseinander <sup>261</sup> fiele. Aber es ist doch jede dieser drei Personen durch einen erheblichen Theil des Werkes in solchem Masse Hauptträger des