

Zeitschrift:	Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica
Herausgeber:	Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft
Band:	69 (2012)
Heft:	2
Artikel:	Zur Funktion des Personenwechsels im Gorgias
Autor:	Sonderegger, Erwin
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-325291

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Zur Funktion des Personenwechsels im *Gorgias*

Von Erwin Sonderegger, Wädenswil

Abstract: Discussions about the content of Plato's *Gorgias* mostly follow the structure of this dialogue given by the change of the interlocutors. As plain as this change is, as little does it correspond with the development of the subject. This becomes obvious if we compare the division of the dialogue by the interlocutors with the division of the leading questions. New themes do not start with a new person, but only in the course of the conversation with Gorgias, Polos, and Callicles respectively Socrates gets a more fundamental niveau for an old question or introduces a new subject.

1. Fragestellung, Methodisches

Für das Verständnis platonischer Dialoge ist eine Gliederung sehr hilfreich, wenn nicht überhaupt unerlässlich. In ihr kann der Gedankengang so nachgezeichnet werden, dass die wichtigsten Fragen und Thesen deutlich hervortreten. Dass dies nicht nutzlos ist, zeigt sich daran, dass in nicht wenigen Dialogen Einheit und Aufbau kontrovers diskutiert werden.¹ Entsprechend sind in sehr vielen Kommentaren zu den Dialogen solche Gliederungen als Verständnishilfen zu finden. Offensichtlich führt aber eine unterschiedliche Gliederung zu einem unterschiedlichen inhaltlichen Verständnis oder ist Ausdruck eines solchen, da sich beides gegenseitig bedingt. Deshalb soll die Gliederung des *Gorgias* hier nochmals zur Debatte stehen.

1 Man denke beispielsweise an die Diskussion um die thematische und literarische Einheit des *Phaidros*. Bereits Hermeias weist in seinem Kommentar zu diesem Dialog auf dessen Themenfülle hin, woraus die einen dies, die anderen jenes als dessen eigentliches Ziel herausgreifen, der eigentliche Skopos jedoch sei «das Schöne in jedem Sinne», vgl. H. Bernard, *Hermeias von Alexandrien, Kommentar zu Platons Phaidros* (Tübingen 1997) 86–91. L. Robin exponiert das unter dem Titel 1 «Le problème» in der Einleitung zur Budé-Ausgabe des *Phaidros* (XXXVI). In nahezu allen Kommentaren ist dessen Einheit ein Thema, vgl. C.J. Rowe (Warminster 1986), G.R.F. Ferrari (Cambridge 1987), E. Heitsch (Göttingen 1993). – H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology* (Helsinki 1982) 86.118.125 unterscheidet eine erste Berichtsversion des *Gorgias* und die zweite Version, die wir heute haben; die Begründung liegt in der inhaltlichen und stilistischen Nähe bzw. Ferne zu früheren und späteren Dialogen. Die ausführlichste Erörterung der Frage und Begründung zweier Fassungen gibt H. Tarrant, «The Composition of Plato's *Gorgias*», *Pru-dentia* 14 (1982) 3–22, auch er findet Spuren einer späteren Überarbeitung. D. Bostock, *Plato's Theaitetus* (Oxford 1988) 271 Anm. 4 hält eine solche für möglich. D. Stauffer, *The Unity of Plato's Gorgias* (Cambridge 2006) hat die Einheit des *Gorgias* zu Titel und Programm gemacht. Auch M. Erler, Th. Kobusch, *Platon, Gorgias* (Stuttgart 2011) betonen die Einheit des Dialogs, die in der ethischen Frage, wie wir leben sollen, liege.

Der Gliederung können sehr unterschiedliche Mittel dienen. Sie kann sich eher am Formalen oder am Inhaltlichen, aber auch eher am Methodischen oder am Szenischen orientieren. Hinsichtlich der Textart ist der *Gorgias* reich, es lassen sich Gespräch, Rede in Vertretung eines anderen, fiktiver Dialog, Dichterzitate, Zusammenfassungen, Berichte, der Mythos unterscheiden. Im Weiteren sind Exkurse und Intermezzi gerade im *Gorgias* häufig. Besonders auffällig sind jene Stellen, an denen über den Ablauf und die Form des Gesprächs gesprochen wird und an denen versucht wird, eine Gesprächsverweigerung zu beheben. Literarische Form und darstellerische Mittel werden seit längerem in die inhaltliche Interpretation der platonischen Dialoge einbezogen und für die Gliederung mit verwendet. Bemerkungen zur Gesprächsführung haben oft eine gliedernde Funktion. Ebenso können Personenwechsel Hinweise auf die Gliederung geben. Beim *Symposion* würde sich eine Gliederung eigenartig ausnehmen, die nicht die verschiedenen Reden und die Redenden in Betracht ziehen würde. Im Falle des *Gorgias* ist das so weit gegangen, dass es kaum eine Darstellung des Dialogs gibt, die den Dialog nicht in die drei Gespräche des Sokrates mit Gorgias (448–461), mit Polos (461–481) und mit Kallikles (481–522) gliedert, umrahmt von der Einleitung (447–448) und dem Schlussmythos (523–527).² So stellt sich die Frage, ob tatsächlich im *Gorgias* mit dem Personenwechsel strikt ein Themenwechsel verbunden sei, wie Olympiodor gemäss F. Renaud meint: «La structure globale du *Gorgias* est claire et facile à dégager. Le dialogue se divise très nettement en trois entretiens successifs (mis à part le prologue et le mythe final).»³ Kurz darauf bemerkt er zur inhaltlichen Kongruenz: «La structure dramatique et le contenu doctrinal sont donc, selon Olympiodore, rigoureusement inséparables.»⁴ Aber auch in der modernen Interpretation werden die Themen eng mit dem Wechsel der Personen verknüpft: «L'ensemble du *Gorgias* est scandé par les changements d'interlocuteurs.»⁵

Unter den Interpreten herrscht grosse Übereinstimmung über die im *Gorgias* berührten Themenkreise, wenn sie genügend allgemein gefasst sind, deren Einheit und Zusammenhang hingegen sind kontrovers. Dass zuerst die Frage nach der Rhetorik gestellt wird, dass daraus Fragen der Macht entwickelt werden und dass diese schliesslich in die Frage nach Lebensformen übergehen, scheint vielen klar. Dabei fällt auf, dass diese Themen in der Regel den drei Gesprächen

- 2 Nur wenige Beispiele aus der umfangreichen Literatur: E.R. Dodds, *Plato Gorgias, A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford 1959); M. Canto, *Plato, Gorgias* (Paris 1987); Th. Kobusch, «Wie man leben soll: *Gorgias*», in Th. Kobusch, B. Mojsisch (Hrsg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuerer Forschungen* (Darmstadt 1996) 47–63; J. Dalfen, *Platon, Gorgias, Übersetzung und Kommentar* (Göttingen 2004), M. Erler, Th. Kobusch a.O. (Anm. 1).
- 3 F. Renaud, «Rhétorique, Dialectique, Maïeutique: Le commentaire du *Gorgias* par Olympiodore», in M. Erler, L. Brisson (Hrsg.), *Gorgias – Menon, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum* (Sankt Augustin 2007) 309–316, spez. 311.
- 4 F. Renaud, a.O. (Anm. 3) 312.
- 5 Monique Canto, a.O. (Anm. 2) 11. Zum Personenwechsel bemerkt M.-P. Noël, «L'art de Gorgias dans le *Gorgias*», in G. Samama, *Platon, Gorgias* (Paris 2003) 59–71 «Le changement semble aussi correspondre à un changement de sujet» – das genaue Gegenteil ist der Fall.

zugeordnet werden, d.h., dass das Gespräch des Sokrates mit Gorgias der Rhetorik, das Gespräch mit Polos der Macht und das Gespräch mit Kallikles irgendwie der Diskussion alternativer Lebensformen gewidmet sind. Wer aber daraus die Folgerung ziehen wollte, dass der Personenwechsel Anlass zum Themenwechsel sein sollte, könnte sich täuschen, wie die folgenden Ausführungen zeigen.

Zwar gliedert auch E.R. Dodds im Kommentar den Dialog in drei Hauptteile nach den Personen, doch bemerkt er im Vorwort einschränkend: «The three interlocutors do not represent three distinct forces confronting Socrates but three successive developments of the same force ...».⁶ Der je folgende Gesprächsteilnehmer nehme zwar das Thema des Vorigen auf, führe es aber auf eine tiefere, grundlegendere Ebene. So sieht Dodds im *Gorgias* einen «spiralförmigen» Aufbau. Es lohnt sich, dies genauer zu betrachten. Sollte sich tatsächlich herausstellen, dass im *Gorgias* die thematische Gliederung nicht strikt der szenischen folgt, wird sich im Gegenzug dazu die Frage stellen, was der Sinn des Personenwechsels im *Gorgias* sei, wenn nicht die Einführung neuer Themen. Was E.R. Dodds schon angedeutet hat, wird sehr deutlich werden, der Personenwechsel hat primär mit einer Verlagerung des Gesprächsniveaus oder der Ausweitung des Gesprächshorizontes zu tun, allerdings geschieht dies erst im Verlauf des Gesprächs, nicht schon mit dessen Einsatz. Um die Korrespondenz zwischen inhaltlicher und szenischer Gliederung zu überprüfen, wird im Folgenden eine Gliederung nach den leitenden Fragen vorgestellt.

2. Gliederung nach vier leitenden Fragen

2.1. Was ist Rhetorik?

Sie, Sokrates und Chairephon, kämen gleichsam zu spät zur Schlacht, begrüßt Kallikles im Dialog die Neuankömmlinge. Sokrates deutet das richtig so, dass sie soeben eine Rede des Gorgias verpasst haben.⁷ Chairephon traut sich jedoch zu, Gorgias als seinen Freund trotzdem nochmals zum Sprechen zu bewegen. – Innerhalb einer einzigen Seite führt Platon uns in die Situation ein, alle Personen sind vorgestellt und die Ausgangsfrage des Dialogs ist formuliert, allerdings erst in persönlicher Form, «Wer ist Gorgias?» oder «Wie können wir Gorgias nennen?»⁸ Gorgias ist tatsächlich sofort bereit, auf ihre Fragen einzugehen, «denn schon seit vielen Jahren hat mich niemand mehr etwas Neues gefragt» (448a), doch Polos

⁶ E.R. Dodds, a.O. (Anm. 2) 5, mit Hinweis auf den Kommentar von H. Gauss, *Handkommentar zu den Dialogen Platons II 1* (Bern 1956).

⁷ Zu dem zugrundeliegenden Sprichwort vgl. J. Doyle, «On the First Eight Lines of Plato's *Gorgias*», *Classical Quarterly* 56 (2006) 599–602; und id., «The Fundamental Opposition in Plato's *Gorgias*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30 (2006) 87–100.

⁸ N. Pedrique, *LOGOS DYNASTES* (Bern 2011) 165–169 benutzt das darauf folgende Homerzitat aus dem Zusammenhang des Waffentauschs zwischen Glaukos und Diomedes als Beleg für das freundschaftliche Verhältnis zwischen Gorgias und Sokrates.

mischt sich ein und sagt, er könne wohl ebenso gut an der Stelle des Gorgias auf die Fragen des Sokrates und Chairephon antworten. Dieser erste Kontakt mit Polos endet allerdings schnell, denn er hat den Fragesinn nicht begriffen und, da Gorgias anwesend ist, wendet sich Sokrates nun lieber an diesen selbst und fragt ihn nach dem Gegenstandsbereich seiner Kunst. Auch Gorgias fällt die Antwort nicht leicht. Fünf Antworten (448–454) bringen keine hinreichende Klärung, was Rhetorik ist und wovon sie handelt. In einer sechsten fasst Sokrates Bisheriges zusammen, sie bewirkt plausible Überzeugung im Bereich des Gerechten und Ungerechten, sie belehrt aber nicht darüber. Daraus entwickelt sich eine Diskussion darüber, ob die Rhetorik als Kunst des Überzeugens ein Sachwissen darüber braucht, worüber sie Überzeugung bewirken wolle. Abermals wiederholt Sokrates seine Frage, mit leichter Verschiebung des Sinns und unter Bezug auf seine erste Formulierung im Einleitungsgespräch.⁹ Eine definitive Antwort bleibt zwar aus, doch hat das Gespräch mit Gorgias jedenfalls das Resultat, dass aus der persönlichen Frage eine Sachfrage geworden ist.

Da Sokrates Gorgias auf den Widerspruch hinweist (457de), einerseits die Macht der Rhetorik darin zu sehen, dass sie auch ohne Sachwissen besser als ein professioneller Vertreter (etwa ein Arzt) einen anderen überzeugen könne, andererseits, dass Gorgias für sich beanspruche, mit seiner Rhetorik auch das Wissen über das Gerechte und Ungerechte zu vermitteln, will Polos wiederum Gorgias zu Hilfe kommen. Er dreht den Spiess um und fragt Sokrates, was er selbst denn unter Rhetorik verstehe (462b). Dies ist ein geschickter Zug in der Regieführung, denn so bekommt Sokrates Gelegenheit, seine eigene Sicht zu entwickeln. Zunächst hält er fest, Rhetorik sei gar keine *téχνη*, sondern nur eine *ἐμπειρία*, blosses Erfahrungswissen. Ihr Wissen verhalte sich zum eigentlichen Wissen über das Reden wie beispielsweise das Wissen eines Kochs über die Gesundheit zu dem eines Arztes. In der Folge bestimmt Sokrates die Rhetorik, indem er sie in ein System der *κολακεία* als empirisch ausgerichtete schmeichelrische Verführung einordnet (464a–466a). Mit dieser Einordnung scheint Platon nicht allein zu stehen. In den *Kolakes* des Eupolis (aufgeführt 421 a. Chr. n.) bilden schmeichelrische Parasiten den Chor. Dessen schmarotzerisches und geldgieriges Verhalten im Hause des Kallias, die Anwesenheit des Protagoras, das Prahlen mit ihrer Schmeichelei, Parallelen mit Platons *Protagoras*, der sich wohl von dieser Komödie für Szenisches hat anregen lassen, machen es plausibel, dass die Schmarotzer Sophisten waren.¹⁰

9 447c1 ... τίς ή δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός ..., 456a5 ... πάλαι ἐρωτῶ τίς ποτε ή δύναμις ἔστιν τῆς ρήτορικῆς.

10 Die Fragmente der *Kolakes* finden sich in CAF I, frg. 145–178, in PCG V, frg. 156–189, sowie in Jan. C. Storey, *Fragments of Old Comedy*, Vol. II, London 2011, frg. 156–181. Die eben erst erschienene Monographie zu dieser Komödie von M. Napolitano, *I Kolakes di Eupoli, Introduzione, traduzione, commentario* (Berlin 2012) konnte ich noch nicht einsehen. – Sollte Platon auch hier an die *Kolakes* des Eupolis denken, hätte die *κολακεία*, der die Rhetorik zugeordnet wird, einen Beigeschmack des Parasitären.

Somit ergibt sich, dass die Frage nach Wesen und Macht der Rhetorik vom Anfang des Dialogs bis 466 das Gespräch bestimmt. Acht unterschiedliche Antworten sind bisher gegeben worden, eine erste völlig unzureichende von Polos, sechs im Gespräch mit Gorgias und die letzte von Sokrates, als Antwort auf die Frage des Polos, weitere Antworten folgen nicht.¹¹ Die Frage nach der Rhetorik wird im Folgenden zwar nie ganz vergessen, sie tritt aber gegenüber den anderen Fragen in den Hintergrund. Für D. Stauffer a.O. (Anm. 1) bleibt die Rhetorik das zentrale Thema. Sokrates wolle eine neue Art der Rhetorik einführen, die «Noble Rhetoric». Da aber die Rhetorik nur die Funktion hat, die Bürger im Sinne der ethischen Hauptthese besser zu machen, ist doch wohl die ethische Frage der Rhetorik übergeordnet.

Im Hinblick auf die letzte und sehr abschätzige Bestimmung der Rhetorik durch Sokrates fragt Polos mehr oder weniger erstaunt, ob er, Sokrates, nicht glaube, dass die Rhetorik grosse Macht besitze, was dieser selbstverständlich verneint (466b). Polos dagegen vergleicht deren Macht mit der eines Tyrannen, der seine Macht ohne jede Einschränkung durch Vorgaben der Gerechtigkeit, der Rücksicht auf andere oder Ähnliches ausüben könne. Hier kommt ein zweiter Machtbegriff ins Spiel. Bestand die Macht der Rhetorik bei Gorgias noch im Überzeugen (457a), so schreibt ihr Polos jetzt eine Macht zu, wie sie Tyrannen haben, die töten, des Eigentums berauben und aus der Stadt vertreiben können (466c). Hier findet also ein entscheidender Übergang statt. Ein Blick in die Literatur zeigt aber, dass zwar oft bei 466a ein neuer Unterabschnitt bezeichnet wird, der wesentliche Übergang aber durch die vorausgesetzte Gesprächseinheit «Gespräch mit Polos» ganz verdeckt wird. Bei J. Dalfen beispielsweise heisst es lediglich (a.O., Anm. 2) 144: «[Polos] ... schneidet ein neues Thema an», und doch wird an dieser Stelle das neue Thema der Macht aus dem Gesprächsverlauf heraus entwickelt, und zwar so, dass Sokrates kurz darauf seine zentrale ethische These anbringen kann.

2.2. Muss Ausübung der Macht gerecht sein?

Dieser Begriff des Einfluss Habens, des viel Vermögens, des grosse Macht Habens ($\muέγιστον δύναμις$, 466b4), was Polos für das Gute hält (466e6–7), führt zur zweiten Leitfrage. Sokrates konfrontiert die These des Polos vorerst mit drei Unterscheidungen. Dadurch wird aus der unbedingten These eine bedingte. Es komme doch wohl auch für Polos und die Tyrannen darauf an, ob das Handeln vernünftig oder unvernünftig sei. Weiter unterscheiden auch alle das Handeln vom Worum-Willen des Handelns, also von seinem Zweck und Ziel, und Letzteres sei das Gute und das, wovon man sagen könne, es sei das, was man eigentlich wolle. Dem stimmt Polos zu. Schliesslich will Sokrates einen grossen Unterschied darin sehen, ob das Handeln gerecht oder ungerecht sei. Das will Polos nicht mehr gelten lassen (469a1).

11 Hingegen gibt Sokrates ganz am Ende des Dialogs (527cd) eine Zweckbestimmung der Rhetorik. Sie sei dazu da, die Bürger zur Gerechtigkeit anzuhalten.

Der Vorstellung des *summum bonum*, das nach Polos darin besteht, zu tun, was einem beliebt, auch ungerechterweise, stellt Sokrates seine Vorstellung des *summum malum* entgegen (469b8): ὃς μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὁ τὸ ἀδικεῖν, «das grösste Übel ist das Unrecht Tun.» Diese paradoxe These will Polos so wenig einleuchten, dass er nicht mehr antworten will, Sokrates muss in einem fiktiven Dialog für Polos sprechen. Es geht dabei um die Frage, in welcher Form denn die Machtausübung geschehen soll, die Polos für das Beste hält. In diesem Zusammenhang führt Sokrates die vierte Unterscheidung im Handeln ein, es komme darauf an, ob das Handeln nützlich oder schädlich sei (470).

Polos nimmt wieder am Gespräch teil. Archelaos, der Sohn des Perdikkos, Herrscher von Makedonien, sei ein Beispiel für das, was er meint. Polos kann nicht verstehen, dass es Sokrates nicht einleuchtet, dass Perdikkos glücklich ist (εὐδαιμονεῖ, 470e2). Hier meldet sich erstmals die Frage nach dem Glück und dem guten Leben an, die Sokrates noch zweimal als das eigentliche Thema all dieser Gespräche bezeichnet.¹² Dem «tun können, was einem beliebt» als Kriterium des Glücks hält Sokrates Bildung und Gerechtigkeit entgegen. Demgegenüber ist die Aussage, dass der Nutzen der Rhetorik für den gerecht lebenden Menschen höchst gering sei, nur noch ein Korollarium. Damit schliesst das Gespräch mit Polos (481b).

Kallikles ärgert sich unterdessen dermassen, dass er eingreift: «Wenn das alles wahr wäre, was du sagst, dann würden wir alle sehr verkehrt leben» (481c), wobei klar ist, dass es unsinnig wäre, dies zu behaupten. Das Argument setzt voraus, dass die allgemein verbreitete Lebensweise nicht falsch sein kann. Dies ist die ethische Parallel zum epistemologischen Postulat, wonach nicht nahezu alles, was die meisten zu erfahren meinen, falsch sein kann.¹³ Für Sokrates ist klar, dass das vorausgesetzte Prinzip weder im Bereich der Ethik noch im Bereich des Erkennens Gültigkeit hat. Er hält Kallikles entgegen, dass die Philosophie eben immer dasselbe sage und er mit sich selbst übereinstimmen müsse. Unberührt davon hält Kallikles Sokrates vor, er habe Polos hinterlistig zu falschen Zugeständnissen verführt und keineswegs seine These über die Macht widerlegt. Er habe ganz einfach den auch ihm wohlbekannten Unterschied zwischen dem von Natur aus Guten und Gerechten und dem konventionellen Guten und Gerechten unterschlagen. So lautet die Gegenthese des Kallikles: «Die Natur selbst zeigt, dass es gerecht ist, dass der Bessere mehr hat als der Schlechtere und der Mächtigere mehr als der Schwächere» (483d).¹⁴ Kallikles will damit keineswegs eine neue These aufstellen, er gibt der Ansicht über die Macht, die

12 487e: Was für einer muss der Mensch sein? 500c: Auf welche Weise sollen wir leben? – *scil.* um gerecht, gut und glücklich zu sein.

13 D. Davidson, «A Coherence Theory of Truth and Knowledge» in D. Henrich (Hrsg.), *Kant oder Hegel?* (Stuttgart 1983) 423–438, jetzt dt. in M. Sandbothe (Hrsg.), *Donald Davidson und Richard Rorty, Wozu Wahrheit?* (Frankfurt am Main 2005) 46–75, weitere Nachweise 352.

14 Weiter unten, 491e, bestärkt er die These: «Das natürlicherweise Schöne und Gerechte ... besteht darin, seine Begierden in Höchstform auflaufen zu lassen und sie ja nicht einzuschränken.»

Polos schon vertrat, lediglich eine bessere Fassung. Macht zu haben, um mehr zu haben und die Begierden ausleben zu können, das sei das natürlicherweise Gute und Gerechte. Zur Erklärung seines Verhaltens bezog sich Sokrates soeben auf die Philosophie. Das greift Kallikles auf, wenn er erklärt, das sei etwas für die Jungen und nur mit Mass zu betreiben. Wer das nicht beachte, bleibe unerfahren und mache sich lächerlich (484cd). Diese Sicht des Alltags auf die Philosophie stimmt mit der Darstellung der Philosophie im *Theaitet* 173–4 überein, wo auch die bekannte Geschichte über Thales, der in den Brunnen fällt, steht.

Sokrates versucht, Kallikles mit Abklärungen dessen, was unter «mehr haben» zu verstehen sei, wovon denn die «Besseren» mehr haben sollen und wer eigentlich die Besseren seien, unsicher zu machen, doch das gelingt ihm nicht, wenn man nicht die zunehmende Abneigung des Kallikles, überhaupt noch am Gespräch teilzunehmen, dafür nehmen will. Einige Interpreten ziehen daraus den Schluss, dass es Platon offensichtlich an hinreichenden Argumenten fehle.¹⁵ Doch dies scheint mir wenig wahrscheinlich, ist das doch ein Arrangement von Platon selbst. Man müsste annehmen, Platon wolle sagen, solche Fragen seien argumentativ nicht zu lösen. Daraus, ob ein Gesprächspartner sich von Sokrates überzeugen lasse oder nicht, kann nicht geschlossen werden, ob Platon das Argument für stichhaltig gehalten habe oder nicht, denn das gehört zur Dialogregie und insofern nur vermittelterweise zum Argument.

Der argumentative Kern des Gesprächs besteht darin, dass Sokrates die Voraussetzung des Kallikles, dass die Begriffe des Guten und des Angenehmen identisch sind, widerlegen will. Dabei stützt er sich erstens darauf, dass etwas nicht zugleich gut und nicht gut sein kann, sehr wohl aber zugleich angenehm als auch nicht angenehm. Zweitens benutzt er ein Prinzip, das aus dem Gespräch mit Polos stammt: Nicht das Angenehme ist der letzte Zweck des Handelns, alles Handeln ist um des Guten willen. Aus Beidem folgt, dass gut und angenehm nicht identisch sein können. Kallikles reagiert sehr verärgert über die nahezu unanständigen Beispiele, mit denen Sokrates seine Argumentation unterstützt, denn auch für Kallikles ist es selbstverständlich, dass zwischen guten und schlechten ἡδοναῖ, Lüsten, unterschieden werden muss. Sokrates dürfe nicht mit den schlechten Lüsten gegen seine These argumentieren. Allerdings muss dann zugegeben werden, dass es, um das unterscheiden zu können, eines Sachwissens bedarf. Da hier ein thematischer Einschnitt im Gespräch zwischen Sokrates und Kallikles erfolgt, ergibt sich, dass der zweite Hauptteil, dominiert von der zweiten Leitfrage nach den Bedingungen des Machtgebrauchs, von 466a bis hierher, 500a, reicht.

15 Zuletzt F.V.Trivigno, «Paratragedy in Plato's *Gorgias*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 36 (2009) 73–105. Er sieht im Aufbau des *Gorgias* einen starken Bezug zur Tragödie *Antiope* des Euripides und meint, dass Sokrates, weil seine dialektischen Mittel gegen Kallikles nicht ausreichen, zum Mythos gleichsam als *deus ex machina* greifen müsse, um den Entscheid zwischen dem philosophischen und dem politischen Leben herbeizuführen.

2.3. Auf welche Art muss ich leben?

Nicht eine These, sondern der Unterschied der politischen und der philosophischen Lebensweise, die Kallikles bzw. Sokrates verkörpern, dient als Ausgangspunkt zur dritten Leitfrage.¹⁶ Dass Sokrates für die philosophische Lebensweise steht, ist von allen anderen Dialogen her klar, es ist aber schon früh im Gespräch mit Kallikles auch ausdrücklich gemacht (482a). Auch der politische Standpunkt des Kallikles steht außer Frage, einerseits durch die Bemerkungen des Sokrates zu seiner Person und zu seinem Charakter, andererseits durch die Bemerkungen des Kallikles im Zusammenhang seiner Beurteilung der Philosophie (484–487). Diesen Unterschied thematisiert nun Sokrates mit der nächsten Leitfrage (500c3): ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν; «Wie sollen wir leben?» Aus der Menge möglicher Lebensweisen wählt Sokrates zwei aus, das politische und das philosophische Leben. Für jenes steht Kallikles, für dieses Sokrates. Es ist klar, dass diese zwei Lebensweisen aus einer grösseren Fülle möglicher Lebensweisen ausgewählt sind. Die Frage nach dem *βίος* ist ein Topos.¹⁷

Im Sinne des Sokrates können Rhetorik und politisches Handeln nur das eine Ziel verfolgen, die Bürger besser zu machen. Mit seinem Verständnis von «gut» und «besser» ist es ihm ein Leichtes zu zeigen, dass kein gegenwärtiger und kein früherer Politiker je die Bürger besser gemacht haben. Nun stellt Sokrates ein Ideal der Rhetorik vor, das dermassen kontrafaktisch ist,¹⁸ dass es der Überredungskraft des Gorgias bedarf (505–506), um Kallikles dazu zu bringen, nach einiger Zeit wenigstens formell wieder ins Gespräch einzusteigen (509c).

Es scheint, dass Kallikles das Ausmass der Differenz seiner eigenen gegenüber der Lebensform des Sokrates begriffen hat, denn er warnt ihn eindringlich, sich in Acht zu nehmen, nur die Rhetorik könnte ihn retten (511c). Sokrates geht sehr ironisch darauf ein, auch Schwimmen, Schifffahrt, Militär, Medizin usw. könnten das Leben retten, doch nicht darauf komme es an, dass das schlichte Leben gerettet werde, sondern, dass man gut lebe (ώς ἀριστα ζῆν). Was Rhetoriker und Politiker allenfalls könnten, sei Schiffe, Mauern und Werften bauen (517c, vgl. schon 455de). Bei all den Attacken gegen die Politiker sollte nicht vergessen werden, dass Platon selbst in jüngeren Jahren politische Aspirationen hatte.¹⁹

16 Auf diesen Punkt legt Charles H. Kahn, «Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983) 75–121, spez. 76, grosses Gewicht: Die Argumente im *Gorgias* sind nicht nur gegen die Thesen, sondern auch «against the man». J. Doyle, «The Fundamental Opposition ...», (Anm. 7), macht das zum Zentrum des Dialogs.

17 Auch die drei Formen des *βίος θεωρητικός*, *χρηματιστικός* und *ἀπολαυστικός*, die Aristoteles, EN 1,3,1095b17–19, nennt, sind nicht als vollständige Liste gedacht und sind Resultat einer Typisierung. Dass Rhetorik und Dialektik nicht einfach als einander entgegengesetzte Methoden, sondern als Lebensformen thematisiert werden, betonen M. Erler und Th. Kobusch a.O. (Anm. 1) 317.

18 Eben jene Rhetorik, die D. Stauffer a.O. (Anm. 1) als «Noble Rhetoric» bezeichnet.

19 Siehe Platons Bemerkungen dazu im Siebenten Brief. – Schon André Rivier, *Les horizons métaphysiques du Gorgias* (Lausanne 1948) 10, hat auf diesen Umstand hingewiesen.

2.4. Wie muss ich angesichts des Todes leben?

Nochmals und eindringlicher warnt nun Kallikles Sokrates, nicht so zu sprechen. Es wäre gut möglich, dass ihm in Athen das «Schlimmste» geschehen könnte (521c).²⁰ Sokrates bestätigt das sofort, es wäre nichts Aussergewöhnliches, wenn er verurteilt würde und stürbe (521d). Deshalb gerät die bisherige Leitfrage nach dem guten Leben unter einen neuen, radikaleren Aspekt. Es wird jetzt gefragt, wie angesichts des Todes zu leben ist (521d). Dies macht den letzten Teil des Dialogs und die vierte Leitfrage aus. Sokrates thematisiert die beiden Stichworte, die Kallikles ihm gegeben hat, was «das Schlimmste» sei und wie man sich davor «schützen» könne. Dabei bezieht er sich auf seine ethische Hauptthese, dass Unrecht tun das grösste Übel sei und dass ein gerechtes Leben der beste Schutz davor sei. Zum Abschluss bietet Sokrates eine Geschichte an, die begründet, dass es angesichts des Todes am besten ist, gerecht zu leben (523–527). Die Rede des Sokrates gliedert sich in die Erzählung der Geschichte (523a–524a), eine Interpretation davon (524a–527a) und Folgerungen daraus (527a–e).

3. Vergleich der Gliederung nach den leitenden Fragen mit der Gliederung nach den Personen

Der Dialog *Gorgias* umfasst ungefähr achtzig Stephanusseiten. Auf gerade einmal einer Seite werden die Situation, alle Gesprächsteilnehmer und das Publikum vorgestellt. Hier wird auch schon in einer ersten Form nach der Rhetorik gefragt. Die wichtigsten Gesprächspartner des Sokrates sind Gorgias, Polos und Kallikles. Mit Polos spricht Sokrates zuerst nur kurz (eine Seite), länger mit Gorgias (etwa dreizehn Seiten), darauf nochmals mit Polos (etwa zwanzig Seiten), zuletzt mit Kallikles (gut vierzig Seiten). Der Dialog schliesst mit einer langen Rede des Sokrates (fünf Seiten). Diesen Textabschnitten werden in der Regel thematische Blöcke zugeordnet, die mit Einleitung – Rhetorik – Macht – Lebensweisen – Jenseitsmythos umschrieben werden können. Gelegentlich wird allerdings die strikte Zuordnung im Laufe des eigentlichen Kommentars relativiert. Doch steht die Interpretation auf der Grundlage der Gliederung durch die Personen, was oft dazu führt, dass die thematischen Übergänge zu wenig Beachtung finden (siehe das Beispiel oben zu *Gorgias* 466a).

Diesem Schema sollen nun die Resultate der obigen Darstellung gegenübergestellt werden. Die These, dass ungerecht zu handeln das grösste Übel sei, kann als das thematische Zentrum des Dialogs angesehen werden.²¹ Es fällt auch auf, dass Sokrates diese These mit allen Mitteln verteidigt, eine für ihn sehr ungewöhnliche Haltung. Alles Weitere dient ihrer Vorbereitung, Begründung, Erläuterung. Dabei kommt es zu mannigfachen Niveau-Verschiebungen, zur Trans-

20 Unmittelbar auf 521b bezogen, mittelbar auf 511c.

21 Auch M. Erler, Th. Kobusch a.O. (Anm. 1) sehen das mit und nach vielen anderen so.

formation, Ausweitung, Reduktion, Radikalisierung von Fragestellungen, die sich im Gespräch mit den verschiedenen Partnern ergeben. Das zeigt sich, wenn darauf geachtet wird, wie Platon aus dem Gesprächsverlauf heraus jeweils eine neue Frage entwickelt. Die wichtigsten dieser Fragen lauten: Was ist Rhetorik? Besitzt Rhetorik eine Macht? Ist es gut, Macht auch ungerecht auszuüben? Wie muss ich leben? Wie muss ich angesichts des Todes leben? In den eben genannten Weisen verändert oder verschiebt die jeweils neue Frage die alte.

Die erste Frage, die nach Wesen und Macht der Rhetorik, wird schon in der Eröffnungsszene (447a–448a) angeschnitten und sie hält sich bis 466a durch, wo die Frage nach der gerechten Ausübung der Macht eingeführt wird. Die erste Antwort des Polos auf die Frage, was Rhetorik sei («die schönste der Künste»), ist eher eine Bewertung und die blosse Äusserung einer Überzeugung als eine Bestimmung. Erst im Gespräch mit Gorgias wird aus der persönlichen Frage eine Sachfrage. Eine Antwort wird zunächst durch Bestimmung des Gegenstandsreichs gesucht. Auch wenn diese Methode der Bestimmung einer Sache nicht unbedingt in eine Definition münden kann, so ist sie doch in gegebener Situation informativ. Gewiss aber können sich verschiedene Tätigkeiten noch weiter unterscheiden, wenn sie in verschiedener Weise mit demselben zu tun haben.

Die Differenz der zwei Gespräche liegt also im methodischen Bereich. Eine dritte Methode, die Rhetorik zu bestimmen, besteht darin, dass die Rhetorik zu Beginn des zweiten Gesprächs mit Polos als «schmeichlerische Verführung» durch Einordnung in das System der *κολακεία* bestimmt wird. Die Angabe des systematischen Ortes einer Sache ist präziser als die Angabe ihres Gegenstandsreichs (vgl. System Linné).

Die letzte Bestimmung der Rhetorik durch Sokrates stösst die zweite Leitfrage an, ob die Ausübung der Macht gerecht sein müsse oder nicht (466a–500a). Mit dem Einsatz dieser Frage ist kein Personenwechsel verbunden, Sokrates spricht weiterhin mit Polos. Immer noch im Gespräch mit Polos formuliert Sokrates seine Hauptthese, dass ungerecht zu handeln das grösste Übel sei. Erst später (von 481 an) greift Kallikles ins Gespräch über die Macht ein. Kallikles erinnert Sokrates an die prinzipielle Unterscheidung zwischen «gut von Natur aus» und «konventionell gut». Sie gibt Sokrates Gelegenheit, mehrere Begriffe zu klären («von Natur aus», «mehr haben», «die Besseren»). Der Unterschied zum Gespräch mit Polos besteht darin, dass im Gespräch mit Kallikles die Argumentation auf Prinzipien beruht, denn Sokrates führt gegen die These des Kallikles, gut und angenehm seien identisch, zwei Prinzipien ins Feld, die vierte Methode.

Der Wechsel zur dritten Leitfrage kommt durch eine gleichsam existentielle Wende zustande, indem die Lebensformen von Sokrates und Kallikles selbst thematisiert werden. Daraus ergibt sich die dritte Leitfrage (500a–521a), «Wie muss ich leben?» Dieser Übergang ist eben dadurch möglich, dass der Gesprächspartner immer noch derselbe ist. Im Verlauf dieses Gesprächs sieht Kallikles die Gefährdung des Lebens des Sokrates, was zu einer letzten Radikalisierung

führt. Die generelle Frage nach dem Leben, die den ersten Teil bestimmt, wird hier radikalisiert zur Frage nach dem Leben angesichts des Todes. Beide Fragen werden im Gespräch mit Kallikles behandelt. Die erste ist im Gespräch mit Kallikles entstanden, das 522 endet, die zweite bleibt thematisch in der Geschichte, die Sokrates in verbleibenden fünf Seiten allein erzählt.

Die Personenwechsel sind also jeweils keine Anfänge, sondern Fortführungen des Bisherigen und sie geben Sokrates Gelegenheit, im Verlaufe des Gesprächs mit der neuen Person in den genannten Formen die Fragestellung zu verändern oder ein neues Thema einzuführen. Die thematischen Einschnitte liegen deshalb innerhalb eines Gesprächsblocks.

Stelle	Gliederung nach Personen	Thema	Gliederung nach leitenden Fragen	Stelle
447a–448a	alle Personen	Einleitung	Situation und Personen; Wer ist Gorgias?	447a–448a 447d
448a–c	Polos, Sokrates		Was ist Rhetorik?	448a–466a
448d–461b	Gorgias, Sokr.	I Rhetorik	Wovon handelt Rhetorik?	449d
461b–481b	Polos, Sokr.	II Macht	Was ist Rhetorik gemäss Sokr.?	462b
			Muss Ausübung der Macht gerecht sein?	466a–500a
			Ungerecht handeln ist das grösste Übel	469b
			Ungerechte können sehr wohl glücklich sein	470d
481b–522e	Kallikles, Sokrates	III Lebens- weisen	Das von Natur aus Gute und Gerechte ist zu unterscheiden vom konventionell Guten und Gerechten	482e
			Auf welche Art muss ich leben?	500a–521a
			Wie muss ich angesichts des Todes leben?	521a–527e
523a–527e	Sokrates	Jenseits- mythos	Eine Geschichte dazu; Interpretation davon und Folgerungen daraus	

Korrespondenz:
 Erwin Sonderegger
 Eichweidstrasse 30
 8820 Wädenswil
 erwinso@bluewin.ch