

Kallikles' Einsicht

Die Unvereinbarkeit von Philosophie und Politik in Platons *Gorgias*

Alexander AICHELE (Halle-Wittenberg)

Der dritte Teil von Platons *Gorgias* beginnt mit einer längeren Rede der Figur des Kallikles, eines am Anfang einer politischen Karriere stehenden jungen Adligen (ἐπειδὴ σὺ μὲν αὐτὸς ἄρτι ἄρχῃ πρῶττειν τὰ τῆς πόλεως πράγματα· 515a1 f.)¹, die in einem an Sokrates adressierten Generalangriff auf die Philosophie gipfelt: Diese sei allein etwas für Knäblein, erwachsene Männer aber, die sie noch ernsthaft betrieben, verdienten Prügel, da sie sich dem politischen Handeln im Interesse der Gemeinschaft entzögen und ihre Talente wie ihre Manneskraft vergeudeten.² Politikfähige Männer also, die die Philosophie als Lebensform wählen, verhalten sich nach Kallikles widernatürlich, weil sie sich wie Kinder benehmen. Platon lässt seinen Sokrates auf diese Herausforderung mit ungewöhnlicher Schärfe reagieren, die sich sowohl in hart die Grenze zur Beleidigung streifenden Provokationen des jungen Politikers äußert als auch in der radikalen Ablehnung des durch diesen vertretenen Politikkonzeptes mittels der Exposition der sogenannten ‚wahren Politik‘, vor deren Hintergrund wiederum Kallikles kindisch erscheint.

Hier soll nun gezeigt werden, dass, zum Ersten, Platon seinen Sokrates mit seinen Widerlegungs- bzw. Überzeugungsversuchen an Kallikles scheitern lässt, dass, zum Zweiten, Kallikles das scheinbare Paradigma des „Machtmenschen“³, d. h. sein Bestreben, über andere zu herrschen, nur auf demokratischem Boden mit den Mitteln der Rhetorik zu verwirklichen sucht und er insofern jedenfalls nicht als Antidemokrat anzusprechen ist und, zum Dritten, dass hingegen das von Sokrates vertretene Konzept, das mit seiner Art zu philosophieren zusammenfällt, nicht nur den Bedin-

¹ Zitate aus Platon nach: *Platonis Opera* (Burnet 1899); deutsche Übersetzungen orientieren sich an: Platon, *Sämtliche Werke* (Schleiermacher 1957), Plato, *Gorgias* (Irwin 1979), bzw. Platon, *Gorgias* (Croiset 1923).

² παρὰ νέω μὲν γὰρ μειρακίω ὄρων φιλοσοφίαν ἄγαμαι, καὶ πρόπειν μοι δοκεῖ, καὶ ἡγοῦμαι ἐλεύθερόν τινα εἶναι τοῦτον τὸν ἀνθρώπον, τὸν δὲ μὴ φιλοσοφοῦντα ἀνελεύθερον καὶ οὐδέποτε οὐδὲν ἄξιόσοντα ἑαυτὸν οὔτε καλοῦ οὔτε γενναίου πράγματος· ὅταν δὲ διῆ πρεσβύτερον ἴδω ἔτι φιλοσοφοῦντα καὶ μὴ ἀπαλλαττόμενον, πληγῶν μοι δοκεῖ ἤδη δεῖσθαι, ὃ Σώκρατες, οὗτος ὁ ἀνήρ. ὃ γὰρ νυνδὴ ἔλεγον, ὑπάρχει τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ, κἄν πάννυ εὐφυῆς ἦ, ἀνάδρω γενέσθαι φεύγοντι τὰ μέσα τῆς πόλεως καὶ τὰς ἀγοράς, ἐν αἷς ἔφη ὁ ποιητῆς τοὺς ἀνδρας ἀριπρεπεῖς γίγνεσθαι, καταδεδοκῶτι δὲ τὸν λοιπὸν βίον βιώναι μετὰ μειρακίων ἐν γωνία τριῶν ἢ τετάρων ψιθυρίζοντα, ἐλεύθερον δὲ καὶ μέγα καὶ ἱκανὸν μηδέποτε φθέγγεσθαι (485c3-e2).

³ Kobusch (1996), 60.

gungen einer Demokratie widerspricht, sondern überhaupt jeder Form von Realpolitik, so dass es scheint, als problematisiere der Autor Platon in dieser indirekten Weise die Möglichkeit zur philosophischen Fundierung des Politischen überhaupt.

Dies wird in folgenden Schritten geschehen: Eingangs ist anhand des ersten Teils des Dialogs, der Unterredung mit Gorgias, das höchste Gut zu bestimmen, dem Kallikles nachstrebt, und das Verhältnis, das er dazu einnimmt (I). Sodann ist Gorgias' Bestimmung der Rhetorik als einziges Mittel zur Erreichung dieses Zieles zu analysieren (II) und deren weitere Gültigkeit aufgrund der Unzulänglichkeit des einschlägigen sokratischen Widerlegungsversuches zu erweisen (III). Im zweiten Hauptteil sollen zunächst die widersprüchlichen Positionen von Kallikles und Sokrates und die durch letzteren zu erreichenden Argumentationsziele skizziert werden (IV), die jener wegen der konsequenten Haltung des Kallikles durch rhetorische Mittel zu erreichen sucht (V). Dieser Versuch scheitert jedoch an der durch Gorgias beförderten Weigerung des Kallikles, Sokrates ernst zu nehmen (VI). Abschließend ist die Unvereinbarkeit zu erörtern, die das Verhältnis der sokratischen ‚wahren Politik‘ und jeder beliebigen realen Politik bestimmt (VII).

I.

Die Position des platonischen Kallikles gilt gemeinhin als klassisches Paradigma für die Lehre von einem naturgegebenen Recht des Stärkeren zur Unterwerfung der Schwächeren⁴, die die Gültigkeit jedes moralischen oder rechtlichen Anspruches sog. „Geringerer“ (φαυλότεροι; z.B. 483c6) auf besonderen Schutz als naturwidrige Konvention rigoros ablehnt, ohne freilich eine Förderung jener „Schwächeren“ in der Weise eines Gnadenaktes auszuschließen.⁵ Kallikles selbst jedoch scheint sich nicht zu jenen „verzauberten und geblendeten Löwen“ (λέοντας, κατεπάρδοντές τε καὶ γοιτεύοντες; 483e6) zu zählen, die wider ihre natürlichen Anlagen den „Gaukelwerken und Beschwichtigungsgesängen“ (μαγγανεύματα καὶ ἐπωδὰς; 484a4 f.) derjenigen verfallen, die im Sinne der Masse und der Konvention verbreiten, dass „das Gleiche zu haben“, „das Schöne und Gerechte sei“ (ὡς τὸ ἴσον χρὴ ἔχειν καὶ τοῦτ' ἔστιν τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον; 484a1 f.). Bei seiner Beschreibung der Gewinnung der politischen Macht durch den von Natur aus Stärkeren jedenfalls sieht sich Kallikles bei der großen Menge derer, die von den widernatürlichen Satzungen profitieren⁶ und dem naturgegebenen Herrscher unterworfen sind, wenn er denn an die Macht käme.⁷

⁴ Vgl. dazu den historischen Überblick bei Menzel (1922/23).

⁵ Dem Immoralisten Kallikles erwächst ja aus seiner Auffassung keine Verpflichtung, in jedem Fall und unter allen Umständen inhuman zu agieren bzw. dem Gesetz der Natur zu folgen; vgl. Williams (1985), 25.

⁶ πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον τοὺς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαινοὺς ἐπαινοῦσιν καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν; 483b6 ff.

⁷ ἐὰν δέ γε οἶμαι φύσιν ἰκανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαροήξας καὶ διαφυγὼν, καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπωδὰς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας, ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον; 484a2-b1 (Hervorh. AA).

Damit scheint schon auf den ersten Blick ein Widerspruch in der Position des Kallikles aufzubrechen: Denn einerseits strebt er ganz offen nach der Gewinnung und Ausübung politischer Macht – und zwar derart exzessiv, dass er immerhin bereit ist, schon die schiere Möglichkeit des Glückes für jemanden in Frage zu stellen, „der sich irgendjemand unterwirft“ (ἐπει πῶς ἂν εὐδαίμων γένοιτο ἄνθρωπος δουλεύων ὄψοι; 491e5 f.) –, andererseits aber lässt er gleichzeitig die Bereitschaft erkennen, den natürlichen Machthaber als „unseren Herren“ (δεσπότης ἡμέτερος; 484a6) anzuerkennen. Es wird noch zu zeigen sein, dass dieser scheinbare Widerspruch vor dem Hintergrund des kallikläischen Lebensentwurfes und dem damit verbundenen höchsten Strebensziel und unter den Konkurrenzbedingungen einer Demokratie zum Verschwinden kommt.

Kallikles selbst kann sich einer eigenen Bestimmung des von ihm akzeptierten *summum bonum* überheben, leistet dies doch schon Gorgias an unauffälliger Stelle zu Anfang seines Gespräches mit Sokrates. Auf sie kann hier zurückgegriffen werden, weil sie zweifellos die Auffassungen aller drei Gesprächspartner des Sokrates darüber, „wie nämlich ein Mann sein muss und wonach er zu streben hat und wie weit, im Alter sowohl als in der Jugend“ (ποῖόν τινα χρῆ εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ τί ἐπιτηδεύειν καὶ μέγρι τοῦ, καὶ προσβύτερον καὶ νεώτερον ὄντα; 487e9 ff.), fundiert. Gorgias' Bestimmung des *summum bonum* lautet wie folgt: „Gerade dies ist in Wahrheit das größte Gut und Ursache nicht nur der eigenen Freiheit eines Mannes, sondern auch seines Herrschens über andere in seiner eigenen Polis.“⁸

Es fällt auf, dass Gorgias das größte Gut für die Menschen (μέγιστον ἀγαθὸν [...] τοῖς ἀνθρώποις; 452d3 f.) nicht als bestimmten zu erreichenden Zustand, etwa im Sinne eines Optimum, definiert, sondern es von zwei möglichen Wirkungen her bestimmt, als deren Ursache es fungieren kann. Das höchste Gut nach Gorgias ist somit die Habe eines Vermögens, das zum einen die Freiheit desjenigen, der über es verfügt, und zum anderen die Herrschaft ebendesselben über andere bewirken kann; es ist demnach in Termini des Politischen bestimmt, was auch in der Beschränkung auf eine je spezifische Polis deutlich wird. Diese Fähigkeit selbst zu besitzen und vermitteln zu können, scheint Gorgias zu beanspruchen, wenn er sich, ohne ihm zu widersprechen, von Sokrates deren Meister und Hersteller (δημοιοποιόν; 452d4) nennen lässt. Der Name dieser fabelhaften Fähigkeit indes ist Rhetorik.

Die Untersuchung ihres Wesens ist denn auch das eigentliche Thema des gesamten Dialoges, und zwar in zweifacher Hinsicht: Es wird zum einen untersucht, ob sie ist, was ihr jedenfalls Sokrates zu sein unterstellt⁹, ohne dass sich allerdings Gorgias oder Polos ausdrücklich dagegen verwarfen, nämlich eine stets kontrolliert anwendbare Methode zur Herbeiführung bestimmter Überzeugungen, d. h. eine dementsprechende *technē* im strengen Sinne.¹⁰ Zum anderen geht es um die Frage, was

⁸ „Ὅπερ ἐστὶν [...] τῇ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστω; 452d5 ff.“

⁹ Vgl. Roochnik (1996), der zu Recht bemerkt: „[I]t is none other than Socrates himself who, in the course of debating both Polus and Gorgias, invites, indeed pressures, them to describe rhetoric as a *technē*“ (186).

¹⁰ Dieser strenge Begriff von *technē*, den Platon hier in Anschlag bringt, fordert nach Roochnik (1996, 70), auf dessen Studie ich mich hier beziehe, die Erfüllung folgender Kriterien: Wohlbestimmtheit ihres Gegen-

sie als Weise der Herbeiführung von Überzeugung – sei sie nun *technē* oder nicht – zu leisten vermag. Dies Thema beherrscht gemäß der gorgianischen Definition des obersten Strebenszieles als möglicher Ursache politischer Macht ihres Besitzers fast den ganzen Dialog. Es wird im zweiten und dritten Teil des *Gorgias* anhand der „schönsten Untersuchung, wie nämlich ein Mann sein muss und wonach er zu streben hat“ (487e7 ff.; vgl. 472c6 ff.), durchgeführt. Die ethische Frage nach dem Verhältnis von Unrechtleiden und Unrechttun bzw. danach, wie man leben soll, die dort diskutiert wird, ist also nur ein zwar alles andere überragendes Beispiel in einem Vergleich zweier Überzeugungsmethoden, nämlich der Rhetorik und der sokratischen Elenktik¹¹, aber eben nur ein Beispiel, so dass der Dialog keineswegs zwei verschiedene, möglicherweise sogar disparate Fragen untersucht¹², sondern eine durch das Thema der Rhetorik bestimmte Einheit bildet.

II.

Der Begriff der Rhetorik erfährt seine grundlegende und gültige Bestimmung bereits im ersten Teil des Dialogs, im Gespräch mit Gorgias. Auf sie gründet auch die Position des Kallikles. Sie soll deswegen zunächst dargestellt werden, ohne noch ihre sogenannte Widerlegung durch Sokrates zu berücksichtigen. Im Gespräch mit Gorgias wird der Status der Rhetorik als *technē* – anders als in den folgenden Teilen – keineswegs in Zweifel gezogen.¹³

Gorgias wird dort stets von Sokrates in eine Reihe gestellt mit Meistern bzw. Herstellern, *δημιουργοί*, die solcher *technai* wie der Heil- oder Turnkunst oder dem Kaufmannshandwerk mächtig sind (vgl. 452a2 f.), d. h. die sich auf die Herstellung und Verwendung der Gegenstände ihrer *technai* verstehen. Demgemäß konzentriert sich Sokrates in seinem Gespräch mit Gorgias auf die Frage, was das Vermögen von

standsbereiches; Erzielung eines nützlichen Ergebnisses; Einheit ihres Gegenstandsbereiches, der in wohlbestimmte Teile zerlegbar und nach präzisen Regeln rekonfigurierbar sein muss; seine Rekonfiguration stört nicht seine ursprüngliche Einheit; maximale Genauigkeit; vollständige Beherrschung des Gegenstandsbereiches; zuverlässige und vereinheitlichte Lehrbarkeit.

¹¹ Vgl. dazu Vlastos (1994), dessen formaler Analyse des *elenchos* ich mich anschließen, wenngleich ich eine uneingeschränkte Bestimmung des *elenchos* als Mittel zur Auffindung positiver Wahrheit für bedenklich halte (vgl. ebd. 4 f.). Ich teile Roochnik's Kritik an der These von der Diskontinuität des platonischen Denkens in seinen verschiedenen Schaffensperioden (vgl. Roochnik [1996], 7 ff.), dergemäß deren Weg von einer noch ganz sokratischen zu einer genuin platonischen Philosophie führe und für die Vlastos' Formulierung paradigmatisch ist, dass zwei verschiedene Philosophen bei Platon den Namen „Sokrates“ trügen (vgl. Vlastos [1991], 46), von denen einer Platon gleichsam als Sprachrohr diene. Es scheint vielmehr so, als ob – pointiert gesprochen – Platons Philosophie überhaupt darin bestand, keine Philosophie im Sinne einer Lehre oder gar eines Systems zu besitzen (vgl. Aichele [2000], 37–75, aber auch Wardy [1996], 53 ff.), so dass er wohl am allerwenigsten als „theoretical optimist“ (vgl. Roochnik [1996], 8) einzuschätzen ist. Dementsprechend scheint auch – wiederum mit Roochnik (ebd. 6–12) – jene prominente Interpretation verfehlt, die behauptet, dass für das moralische Wissen, das Sokrates in den Frühdialogen sucht, das *technē*-Modell ein taugliches Vorbild sei; Platon erweist vielmehr schon in den Frühdialogen die Untauglichkeit dieses Modells für jenen Zweck.

¹² Diese Auffassung vertritt etwa Klosko (1984), 137.

¹³ Vgl. zum analogen Vorgehen im *Protagoras* Aichele (2002a).

dessen *technē* sei, d. h. welcher möglichen Wirkung Ursache er kraft seiner *technē* sei und was er dementsprechend verspreche und lehre (τίς ἢ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός, καὶ τί ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται τε καὶ διδάσκει; 447c1 ff.) und also, was er, Gorgias, sei (Ὅστις ἐστίν; 447d1). Die Frage danach, was Gorgias sei, deren Beantwortung in einer Definition bestehen müsste, wird gestellt als die Frage danach, wovon er kraft einer bestimmten Fähigkeit Ursache sein kann. Somit ist die Frage nach dem Wesen des Gorgias genau die Frage nach jener bestimmten Fähigkeit, die ihm ermöglicht, ihr entsprechende Gegenstände, Handlungen oder Zustände zu bewirken. Sie kann, schon um überhaupt einer Definition zugänglich zu sein, keine bloß individuelle und zufällige Eigenschaft sein. Daraus folgt indes keineswegs, dass sie schon deshalb ohne weiteres zuverlässig lehrbar sein müsste, wie Sokrates allerdings von vorneherein zu unterstellen scheint.¹⁴

Es ist hier nicht erforderlich, die verschiedenen Definitionsversuche und die jeweils nötigen Präzisierungen im Einzelnen durchzugehen, die Gorgias von dieser seiner Fähigkeit gibt, die er selber besitzen muss, um sie auch durch Lehre mitteilen zu können. Im Sinne unserer Fragestellung ist es zureichend, diejenige Bestimmung zu analysieren, die sowohl die Auffassung des Kallikles fundiert als auch die sachlich am weitesten fortgeschrittene darstellt; und zwar beides aus demselben Grund: Die Rhetorik wird dabei vom bereits genannten *summum bonum* her – der Fähigkeit zur Herrschaft über andere bei eigener Freiheit in einer Polis – bestimmt, so dass sie mit diesem selbst identifiziert zu werden scheint. Gorgias vermag nämlich – und man kann dies zu Recht eine „reasonably sharp definition“¹⁵ heißen – „zu überzeugen mit Reden sowohl in der Gerichtsversammlung die Richter als auch in der Ratsversammlung die Ratsherren als auch in der Volksversammlung die Teilnehmer an der Volksversammlung als auch in allen anderen Versammlungen, solange es eine politische Versammlung bleibt“¹⁶. Ungeachtet dessen, dass Sokrates, von Gorgias unbemerkt, diese Bestimmung wieder aufweicht – worauf später einzugehen sein wird – sollte nun der Begriff der Überzeugung, *πειθώ*, problematisch werden, da dieser ja diejenige Wirkung bezeichnet, deren mögliche Ursache Gorgias' Fähigkeit ist.

Genau dies geschieht nun auch wenig später in einer kurzen Passage (454c7–e5), die hohe Bedeutung für den Gesamtzusammenhang des Dialoges besitzt¹⁷, vermit-

¹⁴ Es ist hier die Stelle, darauf aufmerksam zu machen, dass neben dem bereits in Anm. 10 skizzierten strengen *technē*-Begriff in der hippokratischen und später – insbesondere bei dem für Platons Entwicklung bedeutsamen Isokrates, aber wohl auch beim historischen Gorgias – sophistischen Tradition unter *technē* eine „more flexible stochastic form of knowledge“ (Roochnik [1996], 74) verstanden wurde. Dieser weitere Begriff ist nach Roochnik (vgl. ebd. 52) wie folgt zu charakterisieren: Eine solche *technē* hat einen bestimmten, aber nicht völlig invarianten Gegenstandsbereich; sie bewirkt nützliche Ergebnisse; sie wirkt verlässlich, aber nicht absolut zuverlässig; sie arbeitet genau, aber nicht im Sinne mathematischer Standards; ihr Einsatz und die Erreichung ihres Zwecks sind nicht notwendig miteinander verknüpft; sie ist öffentlich ausweisbar und überprüfbar, aber nicht ohne diesbezügliche Täuschungsmöglichkeit; sie ist lehrbar, aber nicht mit Erfolgsgarantie; vgl. dazu auch Aichele (2002a), 145 ff.

¹⁵ Roochnik (1996), 188.

¹⁶ Τὸ πείθειν ἔγωγ' οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικῶς συλλόγῳ γίγνηται; 452e1 ff.

¹⁷ Soweit ich sehe, ist diese Stelle bislang in der reichen Forschungsliteratur durchaus unbeachtet geblieben.

tels der Unterscheidung zweier Arten von *peithō* (δύο εἶδη θῶμεν πειθοῦς; 454e3). Diese werden unterschieden anhand des Zustandes, den sie bewirken und der in der Differenz zwischen ‚Gelernt-haben‘ (μεμαθηγέναι; 454d1 f.) und ‚Glauben-schenken‘ bzw. ‚Überzeugt-sein‘ (πεπιστευγέναι; 454d2) besteht, so dass das Resultat der einen Art von *peithō* in Kenntnis besteht, die aufgrund einer Lehre erworben wurde (μάθησις; 454d2), während das Resultat der anderen Art von *peithō* in der Annahme von Glauben bzw. Vertrauen liegt (πίστις; ebd.). Damit hat man es mit der Unterscheidung von Glauben und Wissen zu tun, die Sokrates nun knapp skizziert. Dies geschieht in Form der Frage nach der Möglichkeit, entsprechenden Sätzen, d. h. solchen, die im Zustand des Glaubens oder des Wissens geäußert werden und insofern diesen oder jenes repräsentieren, einen bestimmten Wahrheitswert zuzuweisen. Diese Möglichkeit nun besteht im Falle des Glaubens gar nicht: Glaube ist wahr *und* falsch (πίστις ψευδῆς καὶ ἀληθῆς; 454d5). Somit lässt sich die Wahrheit oder Falschheit eines entsprechenden Satzes nicht mit Gewissheit feststellen, so dass seine Geltung nicht verallgemeinert werden kann, und das heißt zugleich: nicht rational hinreichend gerechtfertigt werden kann. Die Habe eines Glaubens kann damit dem Glaubenden ebensowenig bestritten werden wie seine Annahme dem Nichtglaubenden abgezwungen werden kann, sofern sich der Glaube nicht auf Gegenstände bezieht, die einer rationalen Überprüfung zugänglich sind, wie dies etwa beim Glauben daran der Fall ist, ein bestimmtes Wissen zu besitzen. Dieser Fall bildet den eigentlichen Einsatzbereich des *elenchos*, der ja nur erweist, dass in einer Situation, in der Anspruch auf Wissen erhoben wird, tatsächlich Glaube vorliegt. Im Falle des Wissens besteht diese Indifferenz in bezug auf Wahrheit keineswegs: Die Relation von Wissen zu Wahrheit ist im Gegenteil eindeutig festgelegt, d. h. Wissen ist *eo ipso* immer wahr (ΣΩ. [...] ἐπιστήμη ἐστὶν ψευδῆς καὶ ἀληθῆς; GOP. Οὐδαμῶς. 454d6 f.) und damit genauso unwiderlegbar wie Glaube, solange er sich nicht auf Gegenstände möglichen Wissens bezieht, so dass es mithin nicht so etwas wie ‚falsches Wissen‘, sondern immer Wissen vom Falschen, das als Wissen seinerseits wahr ist, geben kann.

In diesem Sinne also kann Sokrates zwei Arten der *peithō* unterscheiden, von denen die eine – wie er in einer scheinbar pleonastischen Wendung bemerkt – Glauben verschafft, ohne dass dies, worauf dieser sich bezieht, gewusst würde, die andere aber gewisses Wissen (δύο εἶδη θῶμεν πειθοῦς, τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναι, τὸ δ' ἐπιστήμην; 454e3 f.). Jene erstere *peithō* erzeugt die Rhetorik, die also nicht belehrt und demzufolge den Adressaten kein Wissen verschafft. Sokrates deutet eine mögliche Begründung für diese Zuweisung nur an. Dennoch ist ihr nachzugehen, da sich insbesondere an diesem Punkt die Hochschätzung der Rhetorik und die Verachtung der sokratischen Art zu philosophieren, und das heißt hier: der Elenktik, durch Kallikles entzündet. Der Rhetor nämlich vermag schon schlicht aufgrund des Adressatenkreises, an den er sich wendet, nicht zu belehren. Denn er übt sein Geschäft weder in Vorträgen vor kleinen erlesenen Gremien von Fachkollegen noch im unterweisenden Gespräch des Lehrers mit dem

ben: Auch der Kommentar von Irwin (1979), 118f., und die ausführliche Studie von G. Kimball Plochmann / F. E. Robinson (1988), 31 f., übergehen sie fast völlig.

ausgewählten Schülerkreis noch im für den sokratischen *elenchos* üblichen Einzelgespräch aus, sondern nach der gorgianischen Bestimmung stets vor einer größeren Anzahl von Menschen. Diese wird in diesen entscheidenden Passagen des *Gorgias* nahezu stereotyp mit der eindeutig pejorativ zu verstehenden Bezeichnung ὄχλος tituliert¹⁸; zurückhaltend übersetzt also: ‚Masse‘, und wörtlich – und wohl auch treffender – ‚Pöbel‘. Pöbel zwar, womöglich aufgrund sozialer Stellung und/oder bildungsmäßiger bzw. intellektueller Insuffizienz, aber – so ist anzumerken – eben solcher Pöbel, der in der athenischen Demokratie über die Geschicke der Polis in Gerichts- und Volksversammlung entscheidet. Es liegt auf der Hand, dass die Beeinflussung des Glaubens bzw. der Meinung solchen Pöbels – sei es im Sinne des eigenen, sei es im Sinne des Besten der Polis – für jeden Politiker zur Durchsetzung seiner Pläne essentiell ist, solange er sich im Rahmen eines entsprechenden Staatssystems bewegt. Die Pflicht des Politikers, die große Masse des δήμος zu überzeugen, mithin immer auch Rhetor zu sein¹⁹, gilt indes auch noch für jenen, der sich zum Tyrannen aufgeschwungen hat, um bei Neueinrichtung oder Änderung juristischer Normen dem Begriff „des wahren Rechts im Gegensatz zur Gewalt“²⁰ zu genügen. Die Rhetorik gewinnt damit fundamentale Bedeutung im gesamten Bereich des Politischen – insbesondere freilich im Rahmen einer Demokratie –, gerade weil sie diejenige Fähigkeit ist, die es bei den entsprechenden Gelegenheiten vermag, bei der Masse Glauben zu bewirken, ohne diese belehren zu wollen, was kraft ihres Einsatzbereiches ohnehin widersinnig wäre.

Dazu in gerader Opposition befindet sich die sokratische Elenktik: Sie bemüht sich zwar genauso wie die Rhetorik um eine Änderung des kognitiven Zustandes ihres Objektes, d. i. des Befragten, freilich aber besteht ihr Unterschied zur Rhetorik nicht nur in der Differenz ihrer beiden Objekte, also darin, dass sich die Rhetorik auf die Änderung jenes Zustandes bei größeren Menschenmengen richtet, die Elenktik diese aber nur bei Einzelpersonen herbeiführt. Obschon dies als starkes Indiz ihrer in der Tat wesentlichen Differenz zu gelten hat²¹, liegt diese dennoch in den durch die Anwendung einer der beiden Fertigkeiten bewirkten Änderungen des jeweiligen kognitiven Zustandes selbst. Denn ebenso wie die Rhetorik, ausgehend von beliebigen geglaubten Überzeugungen, diese in andere überführt oder ihnen neue hinzufügt, ohne jedoch die kognitive Verfassung des Glaubens je zu verlassen, zerstört die Elenktik gerade diesen Zustand, indem sie ihn selbst zum Gegenstand von Wissen macht. Das Wissen, das die sokratische Art zu philosophieren als Elenktik bewirkt, ist demnach das Wissen darum, den Anspruch auf Wissen bezüglich eines bestimmten – moralischen²² – Gegenstandes zu Unrecht erhoben zu haben, da die diesem entsprechende These bzw. die damit verbundene Position allein Gegenstand eines Geglaubt-Habens war: Das Wissen um dies eigene Geglaubt-Haben ist also ein Wissen des eigenen Nicht-Wissens. Dass eine solche Enttarnung eines Wissens-

¹⁸ Vgl. etwa 455a5 o. 502c9.

¹⁹ Auf diese Identifizierung verweist Jaeger (1944), 189.

²⁰ Menzel (1922/23), 53.

²¹ Zur hier angesprochenen notwendigen Authentizität des Wissenserwerbs vgl. Enskat (1998).

²² Vgl. Vlastos (1991), 47 ff.

anspruches als Glaube, wie die Forschung wiederholt zu Recht betont²³, notwendige Voraussetzung für die weitere philosophische Bemühung um die Klärung der entsprechenden Gegenstände ist, ändert indes nichts an ihrer flagranten Nutzlosigkeit im Bereich des Politischen, was später näherhin auszuführen sein wird.

Da die Rhetorik also allein im Bereich des Glaubens agiert und infolgedessen der Wahrheit gegenüber indifferent ist, ist es legitim, wenn Gorgias seine Definition der Rhetorik als Fähigkeit, vor politischen Versammlungen Glauben zu erzeugen, nun noch mit ihrer weiteren Zuordnung zu den Kampfdisziplinen wie Boxen, Fechten oder Ringen vervollständigt (τῆ ῥητορικῇ χρῆσθαι ὥσπερ τῆ ἄλλῃ πάσῃ ἀγωνίᾳ; 456c7 f.). Dies ist nötig, um die Identifikation der Rhetorik mit dem *summum bonum* zu gewährleisten, das ja auch die Möglichkeit zu eigener Durchsetzung in Konkurrenzsituationen involviert.

Das Wesen solcher Kampfdisziplinen nämlich wird allein im Gewinn des Sieges, d. h. in der Niederwerfung bzw. Überbietung des Gegners, erfüllt, dessen Leistung nach griechischer Tradition weitgehend hinter der des Siegers verschwindet. Wie es für die Griechen bei den genannten Kampfesarten allein um Sieg oder Niederlage geht, kann der Rhetor bei der Versammlung, vor der er, zumeist in Konkurrenz mit Kollegen, spricht, nur entweder überzeugen oder nicht überzeugen; und dies ist das einzige Kriterium für seine Qualität als Rhetor. Dabei ist die herbeizuführende Überzeugung, wie gezeigt, per se ganz unabhängig von der Wahrheit der These, die es zu verteidigen und durchzusetzen gilt – im Gegenteil zeigt sich die Qualität des Rhetors gerade dadurch besonders, dass er Glauben an dezidiert unglaubwürdige, ja absurde Thesen zu erwecken vermag, wie etliche hinterlassene derartige Übungsreden oder Themen zu solchen zeigen.²⁴ Für eine nicht nur technische Bewertung allein anhand des erzielten Erfolges, sondern eine moralische gibt vor diesem Hintergrund nur die Gelegenheit des Kampfeinsatzes bzw. die moralische Richtigkeit der durchgesetzten These Handhabe, d. h. solche Zwecke, die der Rhetorik äußerlich sind und ihr erst eigens implantiert werden müssen. Sie selbst aber ist moralisch neutral, was für eine *technē eo ipso* gilt²⁵, und erfüllt sich solchermaßen in der Erreichung ihres immanenten Zwecks, d. h. der Herbeiführung von Glauben in politischen Versammlungen, die über Gegenstände des öffentlichen Interesses entscheiden, und zwar unter Konkurrenzbedingungen.²⁶ Von einem amoralischen Standpunkt aus betrachtet, erschiene eine solche Bestimmung der Rhetorik durchaus konsistent und auch für einen Sokrates schwer angreifbar.

²³ Vgl. z. B. Roochnik (1996), 106, der die rechte Haltung des Befragten nach seiner erfolgten Widerlegung mit dem schönen Ausdruck „philosophical courage“ beschreibt, oder Szaif (1998), 225, u. a.

²⁴ Vgl. dazu etwa Fuhrmann (1995), 15–29; Mazzara (1999); Wardy (1996), 6–51.

²⁵ Vgl. Roochnik (1996), 190.

²⁶ Kobusch (1996) entgeht diese doch recht tragfähig anmutende Definition der Rhetorik gänzlich, wenn er wiederholt Gorgias eine „These von der Universalisierbarkeit des rhetorischen Wissens (sic!)“ (54) unterstellt, ohne jedoch den Versuch zu unternehmen, Gorgias' Bestimmung zu rekonstruieren, da er offenbar von vorneherein von der Richtigkeit der sokratischen Auskünfte bezüglich der „innere(n) Widersprüchlichkeit der Anfangsthesen des Gorgias mit dem gerade Zugestandenen“ (51) bzw. „der zwingenden Argumentation Platons“ (53) ausgeht, die Kobusch indes ohne eigene Begründung umstandslos mit dem identifiziert, was Platon seine Figur ‚Sokrates‘ sagen lässt.

III.

Eine Widerlegung der soeben rekonstruierten Position erforderte demnach, ihre unentdeckt gebliebene, inhärente Verknüpfung mit dem Bereich der Moral bzw. der Wahrheit und des Wissens aufzuweisen. Genau dies aber scheint Sokrates in seinem Gespräch mit Gorgias zu gelingen; genauer gesagt, ist es ihm, allerdings von Gorgias unbemerkt, bereits gelungen, bevor die vorgestellte Rhetorikdefinition vollendet werden konnte. Bislang nämlich wurde ein Begriffspaar ignoriert, das in Gorgias' Bestimmung einzugehen scheint und diese scheinbar scheitern lässt. Dies geschah, um zunächst zeigen zu können, dass Gorgias über eine Rhetorikdefinition verfügt, die sowohl sachlich angemessen als auch vollständig ist. Dementsprechend erscheint auch die zusätzliche Integration jenes Begriffspaares, nämlich ‚gerecht – ungerecht‘, in sie schlicht überflüssig.

Es taucht zum ersten Mal in der Folge jener Stelle auf, an der Sokrates Gorgias' konzise vorläufige Bestimmung der Rhetorik als Vermögen, mit Reden vor Gericht und in allen politischen Versammlungen zu überzeugen, wieder aufweicht. Denn Sokrates erweitert ihre Kompetenz über die von Gorgias ausdrücklich gezogene Grenze hinaus, wenn er unter Betonung seines eigenen Verständnisses von Gorgias' Bestimmung die Rhetorik ganz allgemein „Herstellerin von Überzeugung“ nennt, „deren ganzes Geschäft und Wesen hierauf hinauslaufe“ (πειθοῦς δημιουργός ἐστὶν ἡ ῥητορικὴ, καὶ ἡ πραγματεία αὐτῆς ἅπασα καὶ τὸ κεφάλαιον εἰς τοῦτο τελευτᾷ; 453a2 f.), ohne die von Gorgias gemachten näheren Bestimmungen zu berücksichtigen, was dieser aber nicht weiter beachtet – sei es aus Unaufmerksamkeit, sei es aus Eitelkeit, sei es aus ehrlicher Hoffnung, Sokrates von den segensreichen Vorzügen der Rhetorik überzeugen zu können oder sei es in der Annahme, dass Sokrates mit seiner zusammenfassenden Bemerkung allein den Hauptteil der Definition, die Gattungsangabe gleichsam, anspreche (ἐστὶν γὰρ τοῦτο τὸ κεφάλαιον αὐτῆς; 453a7) und nicht schon eine vollständige Definition, die ja erst mit der bereits gegebenen Gegenstandsbestimmung und der noch zu gebenden weiteren Spezifikation ihres Einsatzes in Konkurrenzsituationen erreicht wird.

Wegen dieser Unklarheit kann sich unbemerkt neben dem sinnvollen Wunsch nach Präzisierung der Bestimmung hinsichtlich der Art der durch die Rhetorik herbeigeführten Überzeugung eine Frage einschleichen, die zu stellen schlicht unnötig ist, da sie ja bereits von Gorgias beantwortet wurde, nämlich die Frage, „in Bezug auf welche Gegenstände sie Überzeugung ist“ (περὶ ὄντων πραγμάτων ἐστὶν πειθῶ; 453b6 f.). Die Antwort müsste einfach lauten: eben eine in Bezug auf solche Gegenstände, über die vor Gericht bzw. bei politischen Versammlungen verhandelt oder gestritten wird, d. h. über Gegenstände öffentlichen Interesses und demokratischer Entscheidungskompetenz; dabei wäre freilich eine ausdrückliche Untersuchung dieser Gegenstände durchaus möglich. Diese Antwortmöglichkeit, die mit der Restriktion des Einsatzgebietes der Redekunst auf bestimmte Gelegenheiten bzw. Orte – deren Gemeinsamkeit darin besteht, dass hier in der Öffentlichkeit von der Öffentlichkeit über Gegenstände öffentlichen Interesses entschieden wird – diese hinreichend von allen anderen Künsten absetzt, die im Blick auf ihren Gegenstand ebenfalls Überzeugung herbeiführen, wird auch durch die beiden Beispiele

bestätigt, die Gorgias anführt. Er nennt in Einklang mit seiner Bestimmung den Ausbau der Werften, Häfen und Stadtbefestigungen Athens durch Themistokles und Perikles.²⁷ Dabei ist weder unmittelbar zu ersehen, wie diese sicherheitspolitischen bzw. infrastrukturellen Baumaßnahmen mit der Frage nach dem Gerechten und Ungerechten zusammenhängen sollen, noch wird ein solcher, möglicherweise verborgener Zusammenhang in diesem Kontext – wie er sich etwa unter Hinweis auf die Steuergerechtigkeit ergäbe – aufgedeckt oder hergestellt. Sokrates geht hier auch gar nicht weiter auf diese Beispiele ein, sondern gibt nur ihre Gültigkeit zu (vgl. 455e4 ff.), um freilich an späterer Stelle sowohl die beiden Staatsmänner als auch deren Werke als ‚dummes Zeug‘ (φλυαριῶν; 519a3) anzugreifen, weil sie seinen hier noch nicht exponierten, durchaus problematischen Begriff des guten Staatsmannes nicht erfüllen (vgl. 513c-517a).

Überdies ist es, selbst wenn Gorgias oder Sokrates in diesem Zusammenhang ein Beispiel aus dem Bereich juristischer Streitigkeiten wählen würde, keineswegs ausgemacht, dass dann eine klare und einsichtige Verbindung zu den Begriffen des Gerechten und Ungerechten bestünde. Es wäre vielmehr erst eigens zu zeigen, dass es vor Gericht überhaupt um so etwas geht. Hielte man nämlich konsequent an Gorgias' zuletzt erreichter Bestimmung der Rhetorik als moralisch neutraler Kampfdisziplin, die sich in der Herbeiführung des gewünschten Glaubens der Hörschaft erfüllt, fest, machte es vom Versuch einer sachgerechten Bestimmung der Rhetorik aus keinen Sinn, nach einem möglichen äußeren Zweck ihres Erfolgs zu fragen, d. h. ob die erreichte Überzeugung mit dem Gerechten, Ungerechten oder etwas anderem übereinstimmt. Eine solche amoralische Auffassung entspräche zudem der von Sokrates beklagten Praxis im athenischen Gerichtswesen, die – polemisch formuliert – in der Regel diejenige Partei begünstigte, die sich den besseren Rhetor zur Durchsetzung ihrer Sache leisten konnte²⁸: Es gibt im Griechischen kein eigenes Wort für Gerichtsverhandlung bzw. -prozess, sondern nur die Bezeichnung des *agón*, dessen Wesen allein in der erfolgreichen Überbietung einer erbrachten Leistung durch die eigene liegt, ohne dass es dabei einen Anlass gäbe, die Frage nach der Moralität solchen Tuns aufzuwerfen.

Trotzdem scheitert Gorgias an einem so eminent moralischen Begriffspaar wie ‚gerecht-ungerecht‘. Wieso? Weil es Sokrates durch ein, wie gezeigt, jedenfalls sachlich nicht gerechtfertigtes Insistieren auf der Frage nach dem Gegenstands-

²⁷ Der Hinweis darauf, dass Gorgias auch seinem Bruder, der Arzt ist, mit seiner Kunst beispringen kann, wenn es darum geht, einen Kranken von einer bestimmten Therapie zu überzeugen, hat eher anekdotischen Charakter und verweist auf eine bloß kontingente Nützlichkeit der Rhetorik im privaten Bereich, bedeutet aber keine Sprengung der gegebenen Definition im Sinne der von Kobusch (1996) unterstellten These von der „universalen Verwendbarkeit des rhetorischen Wissens“ (54): Die Möglichkeit, dass ein Vorschlaghammer auch als Briefbeschwerer verwendet werden kann, ändert ja nichts an der Definition des Vorschlaghammers dergestalt, dass diese nun auch seine mögliche Verwendung als Briefbeschwerer wie auch alle anderen möglichen Verwendungsarten zu enthalten hätte.

²⁸ Diese Beschreibung bezieht sich jedenfalls auf die großen politischen Prozesse und Entscheidungen vor der Gerichts- und Volksversammlung, von denen auch hier bei Platon die Rede ist. Die Annahme, dass in der alltäglichen Urteilspraxis das athenische „System des reinen Rechtspositivismus“ (Bleicken [⁴1995], 264) durchaus im Sinne des Rechtes funktionierte, ist damit ohne weiteres vereinbar, obschon sie – wie Bleicken selbst einräumt – „nicht einfach [...] angemessen zu begründen“ (ebd.) ist.

bereich, auf den sich die Generierung von Glauben durch die Rhetorik bezieht, gelingt, Gorgias zum, ebenfalls unnötigen, Gebrauch des neuralgischen Begriffs-paares zu bringen. Sokrates motiviert seine Nachfrage, nachdem er den Gesprächsgang für eine ausdrückliche Bestätigung der Ernsthaftigkeit der Untersuchung unterbrochen hat, mit dem Hinweis auf die entscheidende Bedeutung des regulären Gesprächsfortganges für dessen Erfolg.²⁹ Diese Verpflichtung auf die formale Korrektheit des weiteren Gesprächsverlaufes im Sinne der Regeln des *elenchos* bestätigt Gorgias' Festgelegtheit auf den Part dessen, der auf die gestellten Fragen so kurz wie möglich zu antworten hat; zumal Gorgias ja versprochen hatte, auf jede Frage zu antworten (πρὸς ἅπαντα ἔφη ἀποκρινεῖσθαι; 447c7 f.). Die Ablehnung einer Frage als der Sache unangemessen oder die schlichte Wiederholung einer bereits gegebenen Antwort bei einer möglicherweise nicht allein durch das rein sachliche Interesse am Untersuchungsgegenstand motivierten Insistenz auf bereits beantworteten Fragen hätte unter den gegebenen Umständen den Abbruch des Gespräches zur Folge, das dann ohne eine abschließende Einigung bzw. ohne den beiderseits anerkannten Sieg eines der beiden Unterredner im Streitgespräch ein Fragment bliebe und alle Teilnehmer und Zuhörer unbefriedigt zurücklassen müsste, da deren wertvolle Müße auf diese Weise bloß vergeudet wäre.

Sokrates also verlangt eine weitere Spezifikation der Rhetorik, nämlich „auf welche Gegenstände sie gehe“ (περὶ τίνων αὐτὴν εἶναι; 453c1). Dabei fällt auf, dass Sokrates offenbar schon vor der gewünschten Auskunft eine klare Vorstellung jener eingeforderten Spezifikation hat: Er betont unter wiederholtem Gebrauch des selben Wortes, ὑποπτεύω, an drei kurz aufeinanderfolgenden Stellen³⁰, dass er bereits eine bestimmte diesbezügliche Vermutung bzw. einen ebensolchen Verdacht habe, so dass es scheint, als gehe es Sokrates eher um die schiere Bestätigung dieses seines Verdachtes als um die sachgemäße Behandlung des Untersuchungsgegenstandes – was auch einiges Licht auf die ebenso unvermittelte wie feierliche (Ἄκουσον δὴ, ὦ Γοργία; 453a8) Unterbrechung des Gespräches durch die Hervorhebung des eigenen, ausschließlich sachlichen Interesses am verhandelten Gegenstand (vgl. 453a8-b3) würfe. Sokrates jedoch spricht seinen Verdacht nicht selbst aus. Er bringt vielmehr Gorgias dazu, dies zu tun und ihn dadurch zugleich zu bestätigen, indem er darauf verweist, dass, schlicht um eines korrekten Gesprächsverlaufes willen, er selbst, Sokrates, dies nicht könne³¹. Damit suggeriert er Gorgias den Bestand einer Art stillschweigenden Einverständnisses, das bloß noch ausdrücklich gemacht werden müsste, und leistet so zugleich der Erwartung eines baldigen Endes der Erörterung in beidseitigem Einverständnis mit Gorgias' Thesen Vorschub. Derart in Sicherheit gewiegt, tappt Gorgias unverzüglich in die von Sokrates gestellte Falle: Er liefert die erwünschte Zusatzbestimmung und fügt seiner Definition ohne Not als Gegenstand der Glaubenserzeugung das Gerechte und Ungerechte an (vgl.

²⁹ οὐ σοῦ ἔνεκα ἀλλὰ τοῦ λόγου, ἵνα οὕτω προίη; 453c2f, u. ὅπερ γὰρ λέγω, τοῦ ἔξης ἔνεκα περαινέσθαι τὸν λόγον ἐρωτῶ; 454c1 f.

³⁰ S. 453b8, 453c2 u. 454b8.

³¹ τοῦ ἔνεκα δὴ αὐτὸς ὑποπτεύων σὲ ἐρήσομαι, ἀλλ' οὐκ αὐτὸς λέγω; οὐ σοῦ ἔνεκα ἀλλὰ τοῦ λόγου, ἵνα οὕτω προίη ὡς μάλιστ' ἂν ἡμῖν καταφανὲς ποιοίη περὶ οὗτου λέγεται; 453c1 ff. – Hervorh. AA.

454b5 ff.)³², was Sokrates mit Genugtuung zur Kenntnis nimmt, um sofort noch einmal hervorzuheben, dass es ihm mit seinen Nachfragen keineswegs nur um seinen Gesprächspartner, d. h. um dessen Widerlegung, gehe, sondern einzig und allein um die Sache (vgl. 454b8-c5). Der Rest ist Geschichte: Sobald Gorgias die unnötige Zusatzbestimmung „Überzeugung in Beziehung auf das, was gerecht und ungerecht ist“ (τῆς πειθοῦς [...] περὶ τούτων ἃ ἔστι δίκαιά τε καὶ ἀδίκαια; 454b5 ff.) entschlüpft, und er sich damit selbst zu dessen Lehrer erklären muss – was der historische Gorgias von Leontinoi wohl niemals getan hätte –, ist er für Sokrates leichte Beute.

Die Frage bleibt: Warum tut Sokrates so etwas? Warum unterläuft und verbiegt er eine durchaus sachgerechte Erörterung eines Begriffes mit Mitteln der Gesprächsführung, die man im gebräuchlichen, pejorativen Sinne des Wortes sophistisch nennen würde?

Die Antwort scheint banal: Er tut es schlicht, um seinen Gesprächspartner zu widerlegen – und nichts außerdem; und zwar insofern als dies notwendige Voraussetzung für jede weitere philosophische Betätigung seiner Gesprächspartner ist, weil erst die Destruktion von Wissensansprüchen durch den Beweis ihres Glaubenscharakters, ohne das jedoch eine Verpflichtung zur gleichzeitigen Gewinnung positiven Wissens um den Gesprächsgegenstand bestünde³³, eine Suche nach dem wahren Sachverhalt motivieren kann. Dazu ist Sokrates jedes Mittel recht. Dies zeigt sich im weiteren Verlauf des Dialoges schier überdeutlich an der Tatsache, dass Polos hauptsächlich dadurch widerlegt wird, dass Sokrates ihm gegenüber das Gegenteil der zuvor selbst aufgestellten Voraussetzung behauptet, die nötig war, um Gorgias zu widerlegen, nämlich dass Rhetorik eine *technē* sei – worauf hier aber nicht weiter eingegangen werden muss.³⁴

³² Warum nun Gorgias gerade diese Zusatzbestimmung wählt, lässt sich – zwar im Widerspruch zu dem von Sokrates selbst Behaupteten – vielleicht am besten mit dem Hinweis auf eine mögliche *ad-hominem*-Struktur des sokratischen *elenchos* erhellen, wie sie Kahn (1983) vorschlägt, wenn er nach einer Darstellung der in mancher Hinsicht gefährdeten Situation des Gorgias in Athen bemerkt: „Thus the refutation of Gorgias serves not to reveal a conceptual contradiction in his view of rhetoric but to expose a moral and social incompatibility between this view and Gorgias' public role in training young men for political leadership“ (84). Das konsequente Festhalten an seiner durchaus korrekten Rhetorikdefinition wäre demnach „socially and politically disastrous for Gorgias“ (83). Aber auch wenn Gorgias in Folge einer eigenen, wahrhaften Intuition seine Definition ruinierte, wäre ja nur gezeigt, dass der Rest der Definition nicht zu den Begriffen ‚gerecht – ungerecht‘ passt, was wiederum keineswegs bedeutete, dass eine Rhetorikdefinition ohne diese Begriffe der Sache inadäquat wäre (vgl. dazu etwa Vlastos [1994], 21). Überdies ist ein weiteres Insistieren auf der Frage nach dieser Zusatzbestimmung durch Sokrates, bis Gorgias dessen Vermutung endlich entspricht, ohne Schwierigkeit vorstellbar.

³³ τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχοθέντων εἴ τι μὴ ἀληθὲς λέγω, ἡδέως δ' ἂν ἐλεγξάντων εἴ τίς τι μὴ ἀληθὲς λέγοι, οὐκ ἀνηδέστερον μὲν τῶν ἐλεγχοθέντων ἢ ἐλεγξάντων; 458a3 ff.

³⁴ Allerdings weist schon Roochnik (1996), 186, zu Recht auf die mangelnde Beachtung hin, die diese Auffälligkeit in der Forschung gefunden hat.

IV.

Am Versuch, diese Voraussetzung zu schaffen, und mit der darauf aufbauenden Ermahnung, Philosophie zu treiben, scheitert Sokrates jedoch zumindest³⁵ im Gespräch mit Kallikles, da es ihm schlechterdings nicht gelingt, den aufstrebenden Politiker von der Ernsthaftigkeit philosophischer Bemühung im Allgemeinen und seiner eigenen im Besonderen zu überzeugen. Oder umgekehrt formuliert: Kallikles sieht den Verdacht, dessentwegen er sich überhaupt erst in die Unterredung einschaltet – dass nämlich Sokrates schon aufgrund der von ihm postulierten Notwendigkeit zur völligen Umkehrung aller bestehenden praktischen Verhältnisse unmöglich im Ernst sprechen könne³⁶ –, bestätigt und hält konsequent an seiner Auffassung fest, dass Philosophie zwar in der Erziehung von Kindern und Jugendlichen von Wert sei, jedoch erwachsenen Männern bestenfalls als ebenso entspannender wie vergnüglicher Zeitvertreib dienen kann (οὐκ οἶδ' εἰ πρόποτε ἤσθην οὕτως ὥσπερ νυνί; 458d2f.). Die dem Freien bzw. Adligen einzig angemessene ernsthafte Beschäftigung hingegen ist das Handeln in der und für die Öffentlichkeit, d. h. das Engagement in der athenischen Politik an möglichst herausgehobener Stelle etwa nach den Beispielen des Themistokles, Miltiades, Kimon oder Perikles. Dieses Strebensziel nötigte unter den Bedingungen der athenischen Demokratie, insbesondere seit der „Aufwertung der Ekklesia“³⁷ infolge der Reformen des Ephialtes in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, jeden, der sich ihm aufgrund von Herkunft, sozialer Stellung oder schlichtem Ehrgeiz verschrieben hatte, zu rhetorischer Meisterschaft, da der in der Ekklesia notorisch unentschiedene Demos die Volksversammlung nicht zuletzt zu Unterhaltungszwecken besuchte und seine Entscheidung häufig „nicht aufgrund sachlicher Kriterien bildete, sondern nach äußerlichen Gesichtspunkten, wie denen der glanzvollen Rhetorik, der Art des Auftretens, dem Umfang des Beifalls usw.“³⁸

Sokrates' Aufgabe muss vor diesem Hintergrund über den bloßen *elenchos*, in dem sich die Unterredungen mit Gorgias und Polos noch erschöpfen konnten, hi-

³⁵ Arieti (1993) vertritt mit bedenkenswerten Gründen die Auffassung, dass Platon seinen Sokrates in allen drei Teilgesprächen scheitern lasse, und folgert daraus wohl zu Recht: „Plato wants us to reject *both* ways – the way of Callicles and the way of Socrates“ (214). Eine ähnliche Position bezieht Kauffman (1979), 118 f., der ebenfalls zu Recht bemerkt, dass Polos nur die innere Konsistenz der ihm gegenüber ins Feld geführten sokratischen Argumente bestätigt, sich diese aber nicht zu eigen macht, sondern Sokrates' These weiterhin für „widersinnig“ (ἄτοπα; 480e1) hält, ihr mithin keinen Glauben schenkt. Kobuschs (1996) einschlägige Kritik, dass dies gerade die Stärke des platonischen Logos sei, auch ohne zu überzeugen, formale Zustimmung zu erzwingen und so gegen alle Vorurteile zu philosophischer Wahrheit zu gelangen (49 f.), greift zu kurz – zum einen, sofern aus solcher Wahrheit irgendetwas in der Praxis soll folgen können, worauf noch einzugehen ist, und zum anderen, weil sich zeigen lässt, dass Polos' Scheitern gerade keine logische Konsequenz seiner Position, sondern ein Ergebnis von Sokrates' „dialectical chicanery“ darstellt, was Kallikles im übrigen bemerkt; vgl. Archie (1984), 167.

³⁶ εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, πότερόν σε θῶμεν νυνὶ σπουδάζοντα ἢ παίζοντα; εἰ μὲν γὰρ σπουδάζεις τε καὶ τυγχάνει ταῦτα ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγεις, ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἃ δεῖ; 481b10-c4.

³⁷ Kluwe (1995), 364.

³⁸ Ebd. 359; vgl. dazu die Klage des Kleon über die zu geringe Ernsthaftigkeit des Demos bei Thukydides, *Historiae*, etwa III.40, 3 oder 38, 7.

nausgehen: Er hat nicht nur die Irrigkeit qua Widersprüchlichkeit von Kallikles' Position des absoluten Vorranges der – durchaus im üblichen Sinne verstandenen³⁹ – politischen Betätigung vor allen anderen zu erweisen, sondern er muss auch die bei Gelingen seines elenktischen Versuches entstehende Leerstelle an der Spitze von Kallikles' Wertehierarchie neu besetzen, d. h. ihn von der Superiorität der Philosophie als Lebensweise überzeugen. Während Sokrates in den vorangegangenen Dialogabschnitten wenigstens auf den ersten Blick den Eindruck erwecken konnte, nach der Entdeckung eines, bislang unbekanntes, wahren Begriffes von Rhetorik erst noch zu streben, zeigt sich nun, dass er vordringlich nach Bestätigung seiner eigenen diesbezüglichen Meinungen am Prüfstein ‚Kallikles‘ sucht (vgl. 486d2–7) und solchermaßen eher eine bereits fertige Theorie zu verteidigen hat.⁴⁰ Diese muss zwar allererst den Status einer konsistenten Überzeugung haben⁴¹, aber nun auch darüber hinaus noch attraktiv genug sein und so vertreten werden, dass sie Kallikles übernehmen möge, wozu Sokrates ihn ja mit einiger Penetranz auffordert. Es scheint deswegen jedenfalls so, als sei dieser zweite Teil seiner Aufgabe womöglich rhetorischen Charakters, da Sokrates, ohne selbst das Zu-Glaubende und von ihm Geglauhte zu wissen, Glauben an ebendies zu generieren hat.

Zunächst jedoch zum elenktischen und deswegen auch eigentlich dialogischen Teil des Gespräches mit Kallikles; dabei sind für die hier verhandelte Frage hauptsächlich diejenigen Punkte von Interesse, an denen sich die Ursache für dessen Immunität gegen die elenktischen Bemühungen des Sokrates zeigt, die sich vornehmlich darin äußert, dass Kallikles Sokrates nicht ernst nimmt, d. h. ihn wie ein Kind behandelt. Der Grund hierfür liegt dermaßen tief, dass Sokrates' Anstrengungen von vorneherein zum Scheitern verurteilt sind: Er besteht nämlich in einer konsequenten Ablehnung der von Sokrates postulierten universalen Kompetenz der Vernunft sowohl als Mittel zur Entdeckung dessen, was in Wahrheit ist oder sein soll, als auch als zureichenden und allgemeinverbindlichen Grund für die Ausführung von Handlungen, die dem Erkannten entsprechen. Diese Haltung soll nun exemplarisch an drei Aspekten aufgewiesen werden: Es sind dies zum Ersten die unterschiedlichen Auffassungen über die Leistungsfähigkeit des *logos*, die Sokrates und Kallikles hegen, zum Zweiten das ungeklärte Verhältnis von Forschung und Darstellung bzw. Verteidigung einer Theorie, das den sokratischen *elenchos* belastet, und zum Dritten die Motivation bzw. das Interesse, das Kallikles dazu bringt, die Gesprächssituation mit Sokrates zumindest so lange aufrechtzuerhalten, dass dieser die Exposition seines *logos* vollenden kann und die Unterredung so den Charakter eines Ganzen bekommt, ohne sie als pure Zeitverschwendung abzurechnen. Denn solches ließe sich bereits nach einer der ersten Entgegnungen des Kallikles auf Sokrates' elenktische Nachfragen erwarten: „Dieser Mann wird nicht aufhören, unnützes Geschwätz zu treiben. Sag mir, Sokrates, schämst du dich nicht, in solchem

³⁹ Vgl. etwa Irwin (1995), 103 u. 122.

⁴⁰ Darauf weisen ebenfalls hin: Kauffman (1979), 121, und Roochnik (1996), 208.

⁴¹ Vgl. Vlastos (1994), 27, wenngleich der von Vlastos hier erschlossene Objektivitätsanspruch von Sokrates' Position überzogen scheint; vgl. dazu die Kritik bei Brickhouse / Smith (1991), 144 ff., insbes. Anm. 22.

Alter Jagd auf Namen zu machen und, wenn einer ein Wort nicht trifft, solches zu einem Vorteil zu machen?“⁴²

Neben dem bekannten Vorwurf der unwürdigen Beschäftigung wird diese nun auch spezifiziert: Für Kallikles ist Philosophie, sofern sie von erwachsenen Männern als Hauptbeschäftigung betrieben wird, unnütze Wortklauberei. Umgekehrt ist Kallikles offenbar der Auffassung, dass die Bezeichnungen, mit denen wir Tatsachen und Sachverhalte benennen, für das öffentliche Handeln als höchster Lebensform von geringem oder gar keinem Interesse sind. Sie sind im Verhältnis zu den Sachproblemen, die es hier anzugehen und zu lösen gilt und die unabhängig von ihren jeweiligen Benennungen die nämlichen bleiben, nicht viel mehr als ephemere „Zierereien“ (*καλλωπίσματα*; 492c6). Wenn dies so ist, verliert die sokratische Was-ist-Frage jeden – wenigstens praktischen – Sinn: Zum einen verlangt die Antwort auf diese Frage eine angemessene und konsistente Definition, deren Ausbildung nicht Gegenstand des *elenchos* sein kann, der ja nur zu Prüfung und Verwerfung unangemessener Definitionsansätze bzw. Wissensansprüche sich eignet, so dass sein negatives Resultat, das die gestellte Frage unbeantwortet lässt, unter der genannten Voraussetzung der weitgehenden Gleichgültigkeit eines strikt rational geregelten Sprachgebrauches für das Handeln den *elenchos* bestenfalls als agonale Freizeitbeschäftigung auszeichnen wird, wie dies auch Kallikles anerkennt (vgl. 458d1 ff.). Zum anderen müsste selbst unter Ansetzung seiner theoretischen Gültigkeit bei einer womöglich dialektischen Auffindung eines gesuchten wahren Begriffes unter der genannten Voraussetzung nichts für die Praxis folgen: Der gefundene Begriff wäre bestenfalls eine folgenlose Wahrheit, deren Kenntnis oder Unkenntnis keinen Einfluss auf den Bereich des Handelns hätte, und schlechtestenfalls wäre schon seine Suche eine jeder Mühe unwürdige Kinderei, deren Ausübung durch Erwachsene intolerabel wäre, da sie den Bedürfnissen der Gemeinschaft personelle Ressourcen entzöge. Entscheidend ist nun zu beachten, welche Konsequenzen umgekehrt für Kallikles folgten, wenn er denn die Ernsthaftigkeit von Sokrates' Tun anerkannte, d. h. die postulierte oberste Kompetenz der Vernunft, und mithin der Philosophie, für Erkennen und Handeln. Diese Konsequenzen sind für einen Politiker – zumal wenn er in einer Demokratie agiert – so unattraktiv wie möglich: Denn aus der Anerkennung der praktischen Gültigkeit der rein rationalen Erörterung von Begriffen infolge einer gelingenden Widerlegung, wie sie Sokrates versucht, ergäbe sich nicht nur die Nötigung zu einer umfassenden philosophischen Kritik eines jeden alltäglichen Wissensanspruches und der Bemühung um echtes Wissen, vor deren Vollendung politische Betätigung nachgerade verbrecherisch wäre, sondern auch die Verbindlichkeit der durch die philosophische Untersuchung gewonnenen Erkenntnis für das Handeln als dasjenige, was zu tun ist. Räumte Kallikles die Möglichkeit einer solchen *epistēmē* bzw. einer *politikē technē* ein, ja erachtete er sie mit Sokrates auch nur für erstrebenswert, eliminierte er nicht nur alle Gestaltungsfreiheit der Politik, sondern er erklärte damit auch die Demokratie zu einer sinnlosen Veranstaltung, da diese gerade impliziert, „that all citizens have the possibility of

⁴² Οὗτοσί ἀνήρ οὐ παύσεται φλυαῶν. εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, οὐκ αἰσχύνῃ τηλιχοῦτος ὦν ὀνόματα θεοῦν, καὶ ἐάν τις ῥήματι ἀμάρτη, ἔρμαιον τοῦτο ποιούμενος; 489b7 ff.

attaining a correct δόξα and that nobody possesses an ἐπιστήμη of things political“⁴³.

Eine solche Abschaffung der Politik zugunsten der Philosophie bzw. einer philosophischen Politik, die sich aus Sokrates' Forderung nach einer *politikē technē* ergibt, kann Kallikles gar nicht für wünschenswert halten⁴⁴ – schon weil seine eigenen Ambitionen, auch falls sie auf die Herbeiführung einer Tyrannis gerichtet sein sollten, wofür sich allerdings keine zureichenden Indizien aufdrängen⁴⁵, nur in der Offenheit einer Demokratie sich befriedigen lassen, die dem Einzelnen gerade erlaubt, das, was er erdacht hat, auch durchzusetzen (ἰκανοὶ ὄντες ἃ ἄν νοήσωσιν ἐπιτελεῖν; 491b3). Dies erfordert freilich, sich in die Konkurrenz öffentlicher Rede zu wagen und die Entscheidungsträger, d.h. den Demos, für sich zu gewinnen, mithin dessen Glauben zu erregen, da nach dieser, der Auffassung des Sokrates widersprechenden und von Gorgias vertretenen Konzeption ein einschlägiges technisches Wissen gar nicht gewonnen werden kann. Diese Anerkennung der demokratischen Konkurrenz löst denn auch die eingangs erwähnte, scheinbare Schwierigkeit auf, dass sich Kallikles zu den Beherrschbaren zählt: Da die errungene Macht der ständigen Herausforderung und Gefährdung durch andere Starke ausgesetzt ist und sich infolgedessen ständig bewähren muss, besteht stets die Gefahr im politischen Konkurrenzkampf auf die Plätze verwiesen zu werden – was indes nur vermehrte Anstrengungen um politischen Machtgewinn zeitigt. Verweigert sich Sokrates diesem demokratischen *procedere*, indem er jeglichen Versuch, das Wohlwollen des Demos zu gewinnen, als Schmeichelei disqualifiziert, d.h. als Rede, die sich nicht an die *ratio*, sondern allein an die Sinnlichkeit richtet, ohne Mischformen zuzulassen⁴⁶, setzt er sich bewusst außerhalb des Bereiches der Möglichkeit zu politischer Einflussnahme⁴⁷, den eine demokratische Verfassung vorgibt. Allerdings ist dieses Konzept von Philosophie ebenso in sich schlüssig und konsequent wie es in seinem radikalen Kritikanspruch immer noch Gültigkeit beanspruchen kann⁴⁸;

⁴³ Castoriadis (1996), 43.

⁴⁴ Vgl. Rochnik (1996), 208 ff.

⁴⁵ Vgl. dazu Kerferd (1974).

⁴⁶ Ἐπὶ ποτέρῳ οὐκ με παρακαλεῖς τὴν θεραπείαν τῆς πόλεως, διόρισόν μοι τὴν τοῦ διαμάχεσθαι Ἀθηναίους ὅπως ὡς βέλτιστοι ἔσονται, ὡς ἰατρον, ἢ ὡς διακονήσοντα καὶ πρὸς χάριν ὀμιλήσοντα; 521a2 ff. Letztere Art des Umgangs mit der Bürgerschaft identifiziert Sokrates mit Schmeichelei: Κολαχεύσοντα ἄρα με [...] παρακαλεῖς; 521b1.

⁴⁷ χαίρειν οὐκ ἔασας τὰς τιμὰς τὰς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων; 526d5 f., vgl. auch 473e6, 521e1 f., 526e6 f.

⁴⁸ Solche wissenschaftliche Redlichkeit sieht Meier (2000) scheinbar eher als Nachteil im Sinne des von ihm entworfenen Konzeptes von ‚Politischer Philosophie‘ als „politisches Handeln von Philosophen [...] im Dienste der Philosophie“ (18 f.), wenn er über eine „politische Verteidigung“ bzw. Rechtfertigung der Philosophie schreibt: „Sie wird angesichts mächtiger Feinde oder starker Vorbehalte gegen die Philosophie anders ausfallen als dort, wo die Berufung auf die Philosophie zur Mode geworden ist. Während die Verteidigung im einen Fall den heilsamen politischen Einfluss und den großen gesellschaftlichen Nutzen der Philosophie herausstellen oder wenigstens deren Kompatibilität und Unbedenklichkeit behaupten wird (sic!), wird sie im anderen Fall eher die Gegensätze hervorheben, die grundsätzlichen Unterscheidungen herausarbeiten und die Begründungsbedürftigkeit der Philosophie betonen, um sie vor Vereinnahmung, Konturlosigkeit und Verwahrlosung zu schützen“ (32 f.). Zum ersten vermischt Meier hier ganz bewusst von vornherein die Bereiche von Politik und Philosophie, wenn er sich die im Zusammenhang mit der Sokrates-Figur naheliegende Überlegung versagt, dass der politisch handelnde Philosoph möglicherweise,

dennoch ergeben sich, wie abschließend noch zu zeigen sein wird, Schwierigkeiten im Blick auf Sokrates' Behauptung, als Einziger noch wahre Politik zu treiben.⁴⁹ Eine solche, wie Sokrates annimmt, nicht freiwillige, sondern durch die Vernunft erzwungene Selbstbeschränkung in der Wahl der Philosophie als Lebensform mahnt Sokrates auch für Kallikles an – freilich ohne jeden Erfolg, da dieser seine grundlegende Prämisse nicht teilt, die im Vertrauen auf die Vernunft und dem Glauben an die Allgemeinverbindlichkeit des *logos* besteht, der das, was ist, als geordnetes Ganzes betrachtet und nicht als Unordnung und Unmaß.⁵⁰ Diese Immunität gegen seine elenktischen Bemühungen, deren Zwecklosigkeit Kallikles zu betonen nicht müde wird⁵¹, zwingt Sokrates schließlich dazu, seine eigenen Gesprächsregeln zu durchbrechen und „Volksreden zu halten“ (ὡς ἀληθῶς δημηγορεῖν με ἠνάγκασας; 519d5 f.), was Kallikles mit der ironischen Gegenfrage quittiert: „Und du wärest einer, der nicht reden könnte, wenn dir nicht irgendjemand antwortete?“ (Σὺ δ' οὐκ ἂν οἷός τ' εἴης λέγειν, εἰ μὴ τίς σοι ἀποκρίνοιτο; 519d8 f.).

V.

Abgesehen von dem langen Schlussmythos über das Totengericht⁵² lassen sich drei solche Reden unterscheiden⁵³, die Sokrates an Kallikles richtet. Weit mehr als eine bloße Zusammenfassung oder Explikation des bereits Gesagten, geben sie eine Darstellung der sokratischen Position zum Verhältnis seines eigenen philosophischen Tuns zu Rhetorik resp. Politik und d.h. zu der nach der herrschenden allgemeinen Überzeugung besten Lebensweise in Athen. Ohne hier der reizvollen Aufgabe einer Analyse der langen sokratischen *logoi* auf ihren womöglichen Bau nach den Regeln der Rhetorik und das Auftreten rhetorischer Tropen nachgehen zu können, sei der Gehalt seiner ersten Rede dargelegt, die die Prämissen nennt, die Sokrates' Position tragen, um zu skizzieren, woran denn, wenn Sokrates Erfolg hätte, Kallikles glauben sollte. Dabei ist leicht zu sehen, dass dies sowohl über das übliche negative Resultat des *elenchos* hinausgeht als auch keineswegs eine Position bietet, die sich einfach aus einer vorangegangenen gesprächsweisen Suche nach Wahrheit ergeben hätte.

gerade um politisch handeln zu können, sein Philosophentum aufzugeben hätte, und zum zweiten ließe sich von einer der sokratischen Tradition verpflichteten Position der Kritik und eigenen Wahrhaftigkeit aus die von Meier vertretene Variante als opportunistische ‚Schönwetterphilosophie‘ ausmachen, die bei Gefahr im Verzuge zur Schmeichelei rät, während sie im Genuss gesellschaftlicher Achtung besonders entschieden in Gesellschaftskritik aufgehen kann.

⁴⁹ Οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἴπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν; 521d6 ff.

⁵⁰ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν [...] οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν; 508a3 f. Vgl. dazu Roochnik (1996), 201 f. u. 210 f.; zur Abwesenheit vollständiger Geordnetheit als Bedingung der Möglichkeit von Philosophie und Politik in griechischem Verständnis vgl. Castoriadis (1996), 42 f.

⁵¹ Vgl. etwa 497c1 f., 501c7 f., 505c5 f., 516b4.

⁵² Vgl. insgesamt zum Schlussmythos die fruchtbare Interpretation von Schmidt (1986), 29, und Aichele (2002b).

⁵³ Vgl. 506c5–509c4, 511c7–513c2 und 517b2–519d7.

Die erste jener drei langen *logoi* beginnt mit einem Manöver, das man durchaus als rhetorischen Kunstgriff begreifen könnte: Denn jener der Paraphrase des Fragments 253 des Epicharm⁵⁴ folgende fingierte Dialog, den Sokrates stellvertretend für Kallikles mit sich selbst führt, wirkt nicht nur komisch, er enthält auch einen schmeichlerisch anmutenden subtilen Versuch, Kallikles zur Übernahme der sokratischen Position zu verführen. In diesem fingierten Dialogstückchen nämlich, das weit hinter den erreichten Punkt des Gespräches zurückgreift, vertauscht Sokrates die Rollen der Unterredner: Er teilt Kallikles die schmeichelhaftere Rolle des Fragenden zu, der die nach seiner Überzeugung stärkere und siegherbeiende Position vertritt – der von Sokrates gespielte Kallikles nimmt also den scheinbar überlegenen Standpunkt ein, den Sokrates im eigentlichen Gespräch selbst verfiert –, während Sokrates selber sich in seiner kleinen Komödie mit der wenig dankbaren Rolle des stets bestätigend Antwortenden begnügt, derjenigen also, die Kallikles im eigentlichen Gespräch besetzt; – womit er nebenbei Kallikles zugleich auch noch ein Musterbeispiel eines fügsamen und wenig anstrengenden Gesprächspartners liefert.⁵⁵ Diese umgekehrte Rollenverteilung wird den ganzen fingierten Dialog über beibehalten, worin in – vielleicht wegen der Schmiegsamkeit des Antwortenden – erheblich verkürzter Form, ausgehend von einer Wiederholung der Unterscheidung des Guten und des Angenehmen, die Güte eines jeden Dinges durch die Anwesenheit einer bestimmten *aretē* erklärt wird, die wiederum auf der Anwesenheit einer dieser jeweils zugewiesenen Ordnung, Richtigkeit oder *technē* beruht⁵⁶, und – nur unterbrochen von einer ungeduldigen Aufforderung des Kallikles, weiterzusprechen – die Ableitung der vollständigen Habe aller Bestheiten der Seele aus dem Besitz einer ihrer Teile, hier in Wendung gegen Kallikles: der Besonnenheit, gelehrt wird. Gerade an diesem Punkt, der apotheotischen Beschreibung des solchermaßen Gut-Handelnden, der nicht nur als εὐδαίμων, sondern auch mit der mit Vorliebe auf Götter und Selige angewandten Eigenschaft μακάριος charakterisiert wird (vgl. 507c4), endet der fingierte Dialog und wandelt sich in eine herkömmliche, an Kallikles adressierte Ansprache des Sokrates.

Von der Basis dieser als wahr gesetzten und behaupteten (Ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα οὕτω τίθεμαι καὶ φημι ταῦτα ἀληθῆ εἶναι; 507c8 f.), aber eben nicht eigens begründeten These schließt Sokrates zunächst auf eine allgemeine, sowohl für das

⁵⁴ τὰ πρὸ τοῦ δὺ ἄνδρες ἔλεγον, εἷς ἐγὼν ἀποχρέω; nach: CGF I. Bei Platon heißt es: ἂ πρὸ τοῦ δύο ἄνδρες ἔλεγον,“ εἷς ὃν ὠκανὸς γένομαι (505e1 f.). Auf Sokrates' Eigenart, die Unterscheidung von *technē* und *technikos* mit seiner an Gorgias gerichteten Was-ist-Frage nachgerade systematisch einzuebnen, die Epicharm im berühmten Fragment 171 einführt (οὐκ αὐτὸς εἶη κα τέχνα, τεχνικός γα μάν; Frg. 171, 11 [CGF I]), das „sich wie ein Auszug aus einem platonischen Dialog“ (Zimmermann [1998], 190) liest, kann hier nur hingewiesen werden.

⁵⁵ Die Verfügbarkeit eines solchen Mitunterredners, der „ohne lästig zu werden und folgsam willfährig sich mit zu unterreden weiß“ (ἀλύπως τε καὶ εὐηνίως προσδιαλεγόμενῳ ὄσον οὕτω; 217d1 f.), macht der Fremde aus Elea im *Sophistes* immerhin zur Bedingung einer dialogischen Darlegung. Auf die vielfältigen Parallelen zwischen *Gorgias* und *Sophistes* und eine mögliche Typologie der Mitunterredner kann hier nicht weiter eingegangen werden.

⁵⁶ Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοὶ γέ εἰσιν καὶ ἡμεῖς καὶ τὰλλα πάντα ὅσ' ἀγαθὰ ἐστίν, ἀρετῆς τινος παραγενομένης; [...] Ἀλλὰ μὲν δὴ ἡ γὰρ ἀρετὴ ἐκάστου, καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὐ καὶ ζῴου παντός, οὐ τῷ εἰκῆ κάλλιστα παραγίγνεται, ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἥτις ἐκάστῳ ἀποδέδοται αὐτῶν; 506d2–8.

private wie auch das öffentliche Handeln gültige Verpflichtung, im angeführten Sinne gut zu handeln.⁵⁷ Der nächste Schritt in Sokrates' Rede macht nun eine Voraussetzung namhaft, die allererst den Sinn seiner Bemühungen um die Abwehr sophistischer Relativismen bzw. um die Suche und Auffindung allgemeingültiger Wahrheit gewährleistet: Er macht sich die Auffassung nicht näher benannter „Weisen“ (φασὶ δ' οἱ σοφοί; 507e6) zu eigen, die das Ganze von „Himmel und Erde und Göttern und Menschen“ eine „Ordnung“ nennen⁵⁸, die sich rational ermessen und durchdringen lässt⁵⁹. Leuten wie Kallikles allerdings, die die Geometrie gering-schätzen (γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς; 508a7f.)⁶⁰, d.h. kein Interesse an der Bestimmtheit der Verhältnisse in einem begrenzten, geordneten Ganzen haben und folglich auch – eingedenk des berühmten Spruches über dem Eingang zur platonischen Akademie – keine Eignung zur Philosophie besitzen, entgeht diese allein durch die Vernunft erfassbare Ordnung. Daraus ergibt sich wiederum, dass jene Verblendeten oder Unreifen oder schlicht Unbegabten, wenn eine solche intelligible Ordnung das privat wie öffentlich Zu-Tuende vorgäbe, der Anleitung und Führung durch Personen einschlägiger Kompetenz bedürften, denen sie sich zu unterwerfen hätten – jedenfalls bis sie selbst diese Kompetenz, die von Sokrates als wünschenswert angestrebte, aber nicht ausfindig gemachte ethische *technē*, erworben hätten. Indes teilt Kallikles diese Prämisse nicht, so dass Sokrates' ständig wiederholte Anforderungen, ihn zu widerlegen⁶¹, zwangsläufig ins Leere gehen müssen. Denn wenn Kallikles nicht willens ist, der Vernunft mit Sokrates jene universale Leitfunktion zuzubilligen, sondern im Gegenteil Erörterungen, die allein dem *logos* folgen bzw. diesen zum Gegenstand haben, für müßig, wenngleich gelegentlich für durchaus vergnüglich hält, dann ist es nachgerade absurd zu erwarten, dass er Wert auf den Nachweis logischer Insuffizienz einer vertretenen Position legte bzw. diese Position schon aus diesem Grund für erledigt hielte. Es ist daher nur konsequent, wenn Kallikles die entsprechenden Bemühungen des Sokrates nicht ernst nimmt und ganz nach Belieben, je nach Lust und Laune und momentanem Interesse an den angeführten Beispielen⁶², deren gemeinsame Struktur, mithin deren Beispielhaftigkeit er negiert, das Gespräch weiterführt, abbricht, schweigt und wiederaufnimmt.

⁵⁷ οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπὸς εἶναι πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν, καὶ πάντα εἰς τοῦτο τὰ αὐτοῦ συντείνοντα καὶ τὰ τῆς πόλεως, ὅπως δικαιοσύνη παρέσται καὶ σωφροσύνη τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι; 507d6 ff.

⁵⁸ καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωσίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν [...] οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν; 507e6 ff.

⁵⁹ Diese Ordnung nämlich nennt Sokrates ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ (508a6) und öffnet insofern dem Menschen epistemischen Zugang zu ihr.

⁶⁰ Zur angesprochenen Bedeutung von Geometrie und Arithmetik in diesem Kontext vgl. Roochnik (1996), 201 ff.; eine ausführlichere und die Forschung zusammenfassende Darstellung der platonischen Auffassung der Mathematik findet sich bei Cleary (1995), 1–70.

⁶¹ Vgl. etwa 482b2 ff., 504c5 ff., 50 6b7 ff., 508a8 ff.

⁶² So zeigt er durchaus verständlichen Unmut, wenn Sokrates die Rede auf Schuster, Gerber, Köche oder Ärzte, die nach Kallikles' Auffassung gerade wegen ihres *technē*-Anspruchs nicht als Beispiele für den Untersuchungsgegenstand dienen können, oder auf Hautkrankheiten bringt (vgl. etwa 491a1 ff. u. 494d1, vgl. dazu Beversluis [2000], 346), und zeigt Interesse, wenn, wie Roochnik (1996), 209, bemerkt, über Macht oder Vermögen gesprochen wird oder die Leistungen großer Politiker diskutiert werden.

Seine Nichtachtung rationaler Strukturen oder Regelwerke geht in der Tat so weit, dass er nicht einmal ein Spiel regelgerecht beenden zu wollen scheint, wenn es in eine Phase gelangt, die ihm kein unmittelbares Vergnügen bereitet: So beginnt er, sich vom Streitgespräch zurückzuziehen, sobald er sich von „Kleinigkeiten und Jämmerlichkeiten“ (τὰ μικρὰ τε καὶ στενὰ ταῦτα; 497c1) in die Defensive gedrängt fühlt, deren Diskussion er als unter der Würde des öffentlich Handelnden empfindet. Die akute Gefahr eines echten Gesprächsabbruches vonseiten des Kallikles besteht allerdings bei der Diskussion des von ihm vertretenen, hier nicht weiter zu thematisierenden Hedonismus⁶³, nachdem ihn Sokrates in die Nähe des κῆνοναιδος (vgl. 494e1–8) gebracht⁶⁴, wenig später sein Gebaren mit dem eines eitlen Weibes verglichen und seine Position als goldenen Weiberschmuck bzw. leeres Geschwätz⁶⁵ disqualifiziert hat – womit er die Schwelle zur Beleidigung seines Gesprächspartners wenigstens hart tangiert.⁶⁶

VI.

Von diesem Punkt ist auszugehen, um die vor dem Hintergrund des Erörterten erstaunlich anmutende Tatsache zu erfassen, dass Kallikles die Unterredung wenigstens formal annähernd korrekt bis zu ihrem Ende aufrechterhält. Als er nämlich Anstalten macht, sich mit der Bekundung seines Unverständnisses, die freilich auch ein höflich formulierter Ausdruck der Empörung sein könnte⁶⁷, aus dem Gespräch zurückzuziehen, wird er von Gorgias, der hier unvermittelt eingreift, aufgehalten. Er verschafft Kallikles mit seiner Aufforderung, das Gespräch weiterzuführen, eine doppelte Motivation dazu: Zum Ersten erinnert er Kallikles schlicht an die Pflichten des Gastgebers gegen seinen Gastfreund, indem er ihn an das Interesse der Zuhörer und insbesondere sein eigenes an der Vollendung des begonnenen *logos* erinnert. Ob dies Interesse nun von intellektueller Neugier auf die Lehre hinter Sokrates' Fragen oder ernsthaftem philosophischen Streben nach Wahrheit⁶⁸ gespeist wird oder einfach dem Wunsch nach geistvoller Unterhaltung und Zerstreuung entspringt: Jedenfalls ist Kallikles in der Pflicht, das Gespräch mit Sokrates aufrechtzuerhalten, will er seinen Gästen, an erster Stelle dem verehrten Hausgast Gorgias, das frustrierende Erlebnis ersparen, mit einer Geschichte, die mittendrin

⁶³ Eine Analyse dieser Haltung und eine Darstellung einer konsistenten, von „errors of exaggeration and overstatement“ (129) gereinigten Variante auf dieser Basis, die freilich Kallikles' radikale Verachtung des *logos* verdeckt, bietet Klosko (1984).

⁶⁴ Kahn (1983), 106 f., weist zu Recht auf die Identifikation der kallikleischen Position mit der Akzeptation männlicher Prostitution hin, die mit dem Verlust der politischen Rechte, d. h. dem Ausschluss von allen öffentlichen Ämtern und dem Auftritt in der Volksversammlung unter Androhung der Todesstrafe, geahndet wurde; vgl. dazu insgesamt: Dover (1978).

⁶⁵ Οἷσθα, ἀλλὰ ἀκρίζη, ὃ Κἀλλικλεις· καὶ πρόθι γε ἔτι εἰς τὸ ἔμπροσθεν, [ὄτι ἔχων ληρεῖς]; 497a7 f.

⁶⁶ Vgl. Arieti (1993), 207 ff.

⁶⁷ Οὐκ οἶδ' ἅττα σοφίζη, ὃ Σώκρατες; 497a6, bzw.: Οὐκ οἶδα ὅτι λέγεις; 497b3.

⁶⁸ Dafür optiert Kauffman (1979), 126; mir scheint hingegen eine eindeutige Entscheidung für eine der Alternativen nicht ohne weiteres einsichtig und im übrigen auch gar nicht geboten.

unterbrochen und so als „kopflores“ Fragment verdorben ist⁶⁹, sitzengelassen zu werden. Eine solche Fragmentierung würde die gesamte bisherige Beschäftigung mit dem vorgelegten Thema entwerten und die darangesetzte Muße aller aktiv und passiv Beteiligten zu schierer Zeitverschwendung degradieren, was nicht im Interesse irgendeines der Anwesenden liegen kann.

Zum Zweiten erleichtert Gorgias Kallikles diese Demonstration von Höflichkeit, die in der Wahrung seiner traditionellen Gastgeberrolle liegt⁷⁰, indem er ihm nochmals den tatsächlichen Charakter der Unterhaltung ins Bewusstsein ruft, den Kallikles im Zuge seiner wachsenden Verärgerung aus den Augen verloren haben mag. Gorgias entlastet ihn nämlich von der Verantwortung für den Inhalt der Unterredung⁷¹, so „klein und geringwertig“ (σμικρὰ καὶ ὀλίγου ἄξια; 497b7) er auch sei, und stellt ihn ganz in Sokrates' Belieben. Daran ist zweierlei auffällig: Zum einen beweist Gorgias mit seinem Hinweis auf die Gleichgültigkeit der angesprochenen Sachverhalte sein gutes Gedächtnis hinsichtlich der Ausgangsfrage, die ja nur paradigmatisch anhand der Frage nach der besten Lebensweise erörtert werden sollte. Denn bestimmt werden soll schließlich das Wesen der Rhetorik und ihre Verfahrensweise und ihre Leistungsfähigkeit als τρόπος ἐλέγχου im Vergleich zur sokratischen Elenktik⁷². Wenn es Gorgias demnach im Einklang mit Sokrates um das Studium gerade der sokratischen Methode der Gesprächsführung geht, ist sowohl der Gegenstand, an dem diese zur Anwendung kommt, in der Tat von nachgeordneter Bedeutung als auch jedes im Verlauf des Gespräches angesprochene Thema zulässig, da und sofern es zu ebendieser vorzuführenden Methode gehört. Kallikles sieht sich so in der Lage, gleichsam in einer Versuchsanordnung, die im Interesse des Gorgias aufgebaut wurde, eine tragende Rolle zu spielen, ohne dass das Ergebnis des Experiments irgendwelche praktischen Folgen für ihn zeitigen müsste – weder was das Bild angeht, das er der Öffentlichkeit von sich bieten will, noch im Blick auf die Wahl seiner Lebensweise des öffentlichen Handelns: Gorgias erinnert Kallikles mit der Fokussierung der Aufmerksamkeit auf die Weise, wie Sokrates das Gespräch führt, daran, dass es hier nicht um seine eigenen ernsthaften Belange geht, wie etwa vor der Volksversammlung, und unterläuft damit ebenso Sokrates' Bemühungen um Kallikles' Seele, wie er Kallikles in seiner Haltung bestärkt, den Philosophen wie ein Kind zu behandeln, mithin ihn nicht ernst zu nehmen. Somit ist – zum anderen – Kallikles' Einschätzung der Philosophie als spielerisch-unterhaltsamer Beschäftigung in Mußestunden, aus der nichts für den Ernst der Praxis folgt, vonseiten einer anerkannten Autorität bestätigt.

⁶⁹ Ἄλλ' οὐδὲ τοὺς μύθους φασι μεταξὺ θέμις εἶναι καταλείπειν, ἀλλ' ἐπιθέντας κεφαλὴν, ἵνα μὴ ἄνευ κεφαλῆς περιίη. ἀπόκριναι οὖν καὶ τὰ λοιπὰ, ἵνα ἡμῶν ὁ λόγος κεφαλὴν λάβῃ; 505c10 ff.

⁷⁰ Mit einer ganz ähnlichen Begründung willigt im *Sophistes* nach dem höflichen Hinweis des Sokrates auf seine Gastfreundespflichten (Μὴ τοίνυν, ὃ ξένη, ἡμῶν τήν γε πρώτην αἰτησάντων χάριν ἀπαρηθεις γένη; 217c1 f) der eleatische Fremde in die Darlegung des von Sokrates vorgegebenen Themas ein: τὸ δὲ αὐτοῖ σοὶ μὴ χαρίζεσθαι καὶ τοῖσδε, ἄλλως τε καὶ σοῦ λέξαντος ὡς εἶπες, ἄξενόν τι καταφαίνεται μοι καὶ ἄγριον; 217e5 ff.

⁷¹ Ἄλλὰ τί σοι διαφέρει; πάντως οὐ σὴ αὐτῆ ἢ τιμῆ, ὃ Καλλίκλεις· ἀλλ' ὑπόσχες Σωκράτει ἐξελέγξαι ὅπως ἂν βούληται; 497b8 ff.

⁷² ἔστιν μὲν οὖν οὗτος τις τρόπος ἐλέγχου, ὡς σὺ τε οἶε καὶ ἄλλοι πολλοί· ἔστιν δὲ καὶ ἄλλος, ὃν ἐγὼ αὐτοῖ οἶμαι. παραβαλόντες οὖν παρ' ἀλλήλους σκεψόμεθα εἰ τι διοίσουσιν ἀλλήλων; 472c2 ff.

Nachdem er so dem Ansinnen praktischer Konsequenzen enthoben ist, kann er sich bereit erklären, Gorgias' Wunsch nachzukommen und Sokrates' philosophisches Spiel mitzuspielen, um es zu einem befriedigenden Ende zu bringen. Da er zudem sowohl die Autorität und Willkür des Erwachsenen gegenüber dem Kinde beansprucht als auch die von Sokrates erhobene Forderung nach der Rationalität allen Tuns nicht anerkennt, verstößt er nach Belieben gegen die Regeln des *elenchos*, indem er sich bisweilen nicht nur dem Zwang zur Antwort entzieht und Sokrates Reden halten lässt, sondern auch die eherne ‚say-what-you-belief-Regel‘ durchbricht, die allererst den Sinn des *elenchos* gewährleistet⁷³, und Sokrates' Bemühungen ins Leere laufen lässt. Sokrates gelingt es infolgedessen nicht, diese Haltung des Kallikles aufzubrechen und ihn durch den *elenchos* in jenen kognitiven Zustand zu führen, der das Fundament philosophischer Forschung und Erkenntnis bildet, obschon er ihn nachgerade verzweifelt dazu ermahnt, ihre Unterredung ernst zu nehmen⁷⁴, wie seine penetranten Bitten und Aufforderungen, eine Widerlegung seiner Thesen doch wenigstens zu versuchen⁷⁵, aber auch die ungewöhnliche Häufung von Eiden bei den Göttern, die eigentlich dem Gerichtswesen vorbehalten waren⁷⁶, belegen. Die schlussendliche Bereitschaft des Sokrates, mit der Zuflucht zu langen *logoi* zum Mittel der Rhetorik zu greifen, dokumentiert aus dieser Perspektive viel eher seine Resignation vor Kallikles' Konsequenz als „his dramatic triumph over the three orators“⁷⁷. Diese Resignation artikuliert auch Sokrates' Einleitung seines Schlussmythos: „So höre also, wie sie sagen, eine sehr schöne Rede, die du für eine erdichtete Geschichte halten wirst, wie ich glaube, ich aber für eine vernünftige Lehre: Denn als das, was in Wahrheit ist, werde ich dir sagen, was ich im Begriff bin zu sagen.“⁷⁸

Ohne nun näher auf den die mythologische Tradition durchbrechenden Gerichtsmythos einzugehen⁷⁹, ist darauf aufmerksam zu machen, dass auch Sokrates' Thesen bzw. seine Lebensweise auf der Gewissheit eines Glaubens aufzuruhen scheinen, deren Ablehnung – auch unter Annahme der womöglich aus ihm folgenden argumentativen Konsistenz – seiner Position den Boden entzieht.⁸⁰ Sie ist nur unter Sokrates' eigenen Voraussetzungen dem *common sense* überlegen, den Kallikles in einer radikalisierten Variante vertritt.⁸¹ Jedoch nicht nur von diesem zugespitzten Standpunkt, sondern auch von einer gemäßigteren demokratischen Position⁸² aus müssen Sokrates' Thesen wenigstens unattraktiv, eher aber inakzeptabel oder absurd erscheinen, implizieren sie doch nichts weniger als eine völlige Umkehrung der bestehenden Verhältnisse, was ja erst den Auslöser für Kallikles' Eintritt in die

⁷³ Vgl. Brickhouse / Smith (1991), 136 ff., u. Vlastos (1994), 7 ff.

⁷⁴ Vgl. etwa 487e7 ff., 523a1 ff. u. insbes. 500b5 ff.

⁷⁵ Vgl. Anm. 62.

⁷⁶ Vgl. etwa 500b6, 514d6, 514e2, 516d5; vgl. dazu Geus (2000), insbes. 104 ff.

⁷⁷ So Spitzer (1975), 1.

⁷⁸ Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήρησθαι μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοὶ λέξω ἃ μέλλω λέγειν; 523a1 ff.

⁷⁹ Vgl. Aichele (2002b), 12 ff.

⁸⁰ Darauf weist bereits Bröcker (*1990) mit Nachdruck hin: 107 ff.

⁸¹ Vgl. Irwin (1979), 103 u. 122.

⁸² Vgl. dazu etwa Meier (1995), und für ein Gesamtbild: Meier (1993).

Diskussion darstellt, wie seine ungläubige Frage zeigt, mit der der dritte Teil des Dialogs anhebt: „Sag’ mir, o Sokrates, sollen wir ansetzen, dass du ernsthaft bist oder Scherz treibst? Denn wenn es sich trifft, dass alles, was du sagst, wirklich wahr ist, dann würde doch das Leben von uns Menschen auf dem Kopf stehen und alles, was wir täten, wäre, wie es scheint, das Gegenteil von dem, was wir sollten.“⁸³

VII.

Die schier unerträgliche Zumutung, die die von Sokrates geforderte Umwälzung des allgemein anerkannten Gesellschaftsmodells, in dem „weite Teile der Bürgerschaft [...] zeitweise wesentlich als Bürger tätig“⁸⁴ – und das heißt: fast ausschließlich mit dem öffentlichen Handeln in der athenischen Politik beschäftigt – waren, für einen seiner herausgehobenen Vertreter darstellt, soll nun abschließend skizziert werden. Dabei kann es indes nicht um eine detaillierte Gegenüberstellung der konkurrierenden politischen Theorien gehen. Vielmehr soll anhand jenes Inversionscharakters der sokratischen Vorstellung von ‚wahrer Politik‘ gezeigt werden, dass diese zumindest einen Abschied vom hergebrachten Begriff der Politik bedeutet, wenn nicht gar auf eine Abschaffung des Politischen nicht nur im Sinne der Demokratie, sondern auch im Sinne jeder Realpolitik hinausläuft.

Die in Rede stehende Umkehrung lässt sich zunächst als Umkehrung des Verhältnisses von ernsthafter und nicht ernster Tätigkeit begreifen, die zugleich, anders als eine beliebige Erwerbstätigkeit zur Existenzsicherung⁸⁵, jeweils eine Lebensweise determiniert. Dabei vertreten sowohl Kallikles als auch Sokrates Extrempositionen, die nur die Konsequenzen ihrer bereits dargelegten Prämissen ziehen und beide dazu bringen, dem jeweils anderen vorzuwerfen, trotz seiner Mündigkeit und seiner Talente und wider seine Pflichten sich wie ein unmündiges Kind zu verhalten und sein Leben in müßigem Spiel bzw. in widervernünftiger Befriedigung unmittelbarer Bedürfnisse zu vertändeln. Dass und wie Kallikles Sokrates anklagt, sein Leben in unmännlichen kindischen Spielen zuzubringen, da er sich, soweit ihm seine Bürgerpflichten dies erlauben, politischem Engagement vollständig entzieht, wurde bereits verdeutlicht. Es ist daher nun noch zu umreißen, mit welchen Gründen Sokrates Kallikles genau dies ebenfalls vorwerfen kann, indem er ihm jenes Wissen abspricht, das nach seiner Auffassung zur politischen Betätigung gehört, und generell die von den Umständen einer Demokratie bestimmten Möglichkeiten der Politik als kindisch disqualifiziert.

Dazu ist ein Blick auf jene Tätigkeit zu werfen, die Sokrates ‚wahre Politik‘ nennt. Er bestimmt sie in kritischer Abgrenzung vom Tun der von Kallikles als Beispiel für gute Bürger resp. Politiker angeführten Miltiades, Themistokles, Kimon und Perikles als das „alleinige Geschäft des guten Bürgers“ (μόνον ἔργον [...] ἀγαθοῦ πολίτου;

⁸³ εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, πότερόν σε θεῶμεν νυνὶ σπουδάζοντα ἢ παίζοντα; εἰ μὲν γὰρ σπουδάξεις τε καὶ τυγχάνει ταῦτα ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγεις, ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἃ δεῖ; 481b10 ff.

⁸⁴ Meier (1995), 287.

⁸⁵ Vgl. ebd. 282 ff.

517c1 f.). Sie besteht darin, die Bürger besser zu machen⁸⁶, d. h. einen, „der vorher schlecht war, ungerecht, zügellos und unvernünftig“ (ὄστις πρότερον πονηρὸς ὢν, ἄδικός τε καὶ ἀκόλαστος καὶ ἄφρων; 515a5 f.), – mithin einen, der genau Sokrates' Einschätzung von Kallikles und seinem Geliebten, dem Demos⁸⁷, entspricht – zu einem „schönen und guten“ zu machen (καλὸς τε καὶ ἀγαθὸς γέγονεν; 515a6 f.), also einem, der im ebenfalls sokratischen Sinne vermittels seiner vollständigen Rationalität vollkommen tugendhaft und glücklich ist. Die Verfehlung der genannten Staatsmänner, die nach Sokrates' Auffassung verhindert, sie als wahrhaftige *agathoi* auszeichnen zu können, liegt genau in der Unkenntnis ihrer eigentlichen Aufgabe, die jedoch eine Erbschaft der demokratischen Verfasstheit der athenischen Polis darstellt, die gerade solche Politiker fordert und zur Macht gelangen lässt. Denn Sokrates tadelt sie nicht, „weil sie Diener der Polis sind, sondern ich (*scil.* Sokrates) meine, dass sie dienstbeflissener als die Jetzigen waren und der Polis verschafften, was sie verlangte“⁸⁸. Und genau darin liegt die demokratische Verblendung, der auch Kallikles unterliegt (ἜΩ δαμόνιε; 517b2): Denn die Aufgabe des wahren Politikers besteht nach Sokrates gerade nicht darin, dem korrupten, immoralischen⁸⁹ und irrationalen⁹⁰ – kurz, nach dem hergebrachten griechischen Verständnis: kindischen⁹¹ – Demos das zu geben, wonach er verlangt – was Kallikles dem Sokrates, als er von diesem feierlich vor die herausgearbeiteten Alternativen des Verständnisses von Politik gestellt wird, ebenso feierlich wie ausdrücklich empfiehlt (Λέγω τοίνυν ὅτι ὡς διακονήσοντα; 521a8).

Die einzige Aufgabe des wahren Politikers liegt für Sokrates vielmehr genau nicht darin, den veränderlichen und schwankenden Interessen des Demos zu dienen, sondern sie muss sein: „Diese Begierden umstimmen und ihnen nicht nachgeben, sie überreden und mit Gewalt zu dem zwingen, wodurch die Bürger in Zukunft besser werden.“⁹² Der sokratische Politiker befindet sich sonach in einem ständigen Kampf gegen die irrationalen Begierden des Demos, der aufgrund dieser Irrationalität einem fundamentalen Hedonismus frönt⁹³, der durch Rede oder Zwangsmittel zu unterwerfen ist. Dabei kann dies Unterwerfungsstreben, das mit

⁸⁶ βελτίους ἐποίει τοὺς πολίτας ἀντὶ χειρόνων; 515d4; ὅθεν ἔμελλον ἀμείνους ἔσεσθαι οἱ πολῖται; 517b6 f.

⁸⁷ Vgl. Benardete (1991), 63 u. 72. Es liegt überdies auf der Hand, dass jemand, der das Ziel hat, „viel zu vermögen in der Polis und nicht beleidigt zu werden“ (οὗτος μέγα ἐν ταύτῃ τῇ πόλει δυνήσεται, τοῦτον οὐδεὶς χαίρων ἀδικήσει; 510c9 f.), im Rahmen einer Demokratie seine Haltung der des Demos als dem Herrscher anzunähern hat, was Sokrates freilich als wesenhaften Hang zur Korruptierbarkeit brandmarkt (οὐ γὰρ μιμητὴν δεῖ εἶναι ἀλλ' αὐτοφυῶς ὁμοιον τούτοις, εἰ μέλλεις τι γνήσιον ἀπεργάζεσθαι εἰς φιλίαν τῷ Ἀθηναίων δήμῳ καὶ ναὶ μὰ Δία τῷ Πυρὸν λάμπους γε πρὸς, ὅστις οὖν σε τούτοις ὁμοιότατον ἀπεργάσεται, οὗτος σε ποιήσει, ὡς ἐπιθυμῆς πολιτικὸς εἶναι, πολιτικὸν καὶ ῥητορικόν· τῷ αὐτῶν γὰρ ἦθει λεγομένων τῶν λόγων ἕκαστοι χαίρουσι, τῷ δὲ ἄλλοτριῷ ἄχθονται; 513b3-c2).

⁸⁸ οὐδ' ἐγὼ ψέγω τούτους ὡς γε διακόνους εἶναι πόλεως, ἀλλὰ μοι δοκοῦσι τῶν γε νῦν διακονικώτεροι γεγονέναι καὶ μᾶλλον οἷοί τε ἐκπορίζειν τῇ πόλει ὣν ἐπεθύμει; 517b2 ff.

⁸⁹ Vgl. Brickhouse / Smith (1994), 159 f.

⁹⁰ Vgl. Benardete (1991), 63.

⁹¹ Vgl. etwa Fränkel (1993), 215.

⁹² ἀλλὰ γὰρ μεταβιβάζειν τὰς ἐπιθυμίας καὶ μὴ ἐπιτρέπειν, πείθοντες καὶ βιαζόμενοι ἐπὶ τοῦτο ὅθεν ἔμελλον ἀμείνους ἔσεσθαι οἱ πολῖται; 517b5 ff.

⁹³ So nennt Benardete (1991), 78, auch Kallikles' Hedonismus zu Recht einen „political hedonism“.

der Ablehnung hedonistischer Willkür einhergeht, nach sokratischen Maßstäben nur dann wahrhaft gerechtfertigt sein, wenn es sich auf eine Gewissheit stützt, die nicht auf Glauben, der wahr und falsch ist, sondern auf Wissen, das niemals falsch sein kann, beruht, da ihm sonst selber jener Irrationalitätsvorwurf droht. Denn ungeachtet des Sachverhalts, dass es äußerst schwierig ist, unter Anerkennung der sokratischen Rationalitätsprämissen etwas anderes als Sokrates zu behaupten, „ohne dadurch lächerlich zu sein“ (οὐδείς οἴός τ' ἔστιν ἄλλως λέγων μὴ οὐ καταγέλαστος εἶναι; 509a6 f.), d. h. in Selbstwidersprüche zu geraten, sind doch auch diese Prämissen ein Gegenstand des Glaubens, den Sokrates in seiner Schlussansprache emphatisch bekennt. Dass nämlich das Beste für den Menschen, das *summum bonum*, für das Sokrates immer spricht⁹⁴, die Unversehrtheit der Seele sei, die durch größtmögliche Rationalität gesichert, herbeigeführt bzw. wiederhergestellt werde, glaubt Sokrates als Wahrheit, während Kallikles dies für ein Märchen hält. Somit hat auch dies *summum bonum* als ebenso wahr und falsch zu gelten wie das durch die Rhetorik etablierte, die ihrerseits auf seine Rationalität als Bedingung seiner Gültigkeit verzichtet und nicht zu ihrer Rechtfertigung die Gewissheit eines Wissens um das Beste beanspruchen muss, um Glauben erregen zu können – und zwar im Wettstreit mit anderen vor der Volksversammlung, ohne von vornherein eine autoritative Position beanspruchen zu können, die eine solche Konkurrenz überflüssig machte. Hierin liegt nun auch die Schwierigkeit des ‚wahren Politikers‘ Sokrates: Er weiß sich im Besitz einer Wahrheit, auf deren Grund er zu einer konsistenten ethischen Haltung gelangt, die er mit der Gewissheit seines Glaubens propagiert, ohne aber diesen Glauben auch bei anderen jederzeit zuverlässig herbeiführen zu können, wie dies bei der Vermittlung technischen Wissens der Fall wäre. Kallikles artikuliert diese Schwierigkeit in einem Kommentar, der nachgerade die Quintessenz der sokratischen Anstrengungen formuliert: „Ich weiß nicht, auf welche Weise mir scheint, dass du gut redest, o Sokrates. Ich erfahre aber den Eindruck der meisten: Ich glaube dir durchaus nicht.“⁹⁵

Ebenso scheint nun auch Sokrates' Behauptung, „ganz allein [...] die wahre Staatskunst zu betreiben“ (ἐπιχειρεῖν τῆ ὡς ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν; 521d7 f.), der Einschränkung zu bedürfen: Denn sofern das Kriterium für die Eignung, politische Funktionen wahrzunehmen – und damit auch der Besitz der immerhin geforderten einschlägigen *technē* –, die Vorweisung (εἶπεο ἔστιν τι ἔργον σὸν ἔτι ἰδιωτεύοντος, πρὶν δημοσιεύειν ἐπιχειρεῖν; 515b3 f.) einer anderen Person, sei sie „Fremder oder Einheimischer, Sklave oder Freier“ (ἢ ξένος ἢ ἀστός, ἢ δοῦλος ἢ ἐλεύθερος; 515a7), ist, die durch die Tätigkeit dessen, der Politik treiben will, besser geworden ist, sucht man die Erfüllung dieses Kriteriums durch Sokrates vergeblich: Gorgias scheint sich bloß aus intellektueller Neugier und dem Wunsch nach Unterhaltung für die vollständige Darstellung des sokratischen *logos* zu interessieren, den Polos zwar für konsistent, aber widersinnig

⁹⁴ ἄτε οὖν οὐ πρὸς χάριν λέγων τοὺς λόγους οὐς λέγω ἐκάστοτε, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς τὸ ἥδιστον; 521d8 ff.

⁹⁵ Οὐκ οἶδ' ὄντινά μοι τρόπον δοκεῖς εὖ λέγειν, ὦ Σώκρατες, πέπονθα δὲ τὸ τῶν πολλῶν πάθος· οὐ πάνυ σοι πείθομαι; 513c4 ff.

hält⁹⁶ und Kallikles für eine Kinderei, der erwachsene Menschen nicht glauben können. Auch die Nennung Abwesender legt ein solches Fazit nahe: So ist Sokrates' Scheitern an der Besserung seines geliebten Alkibiades⁹⁷ offenkundig, und der von Sokrates als einziger als gerecht gerühmte Aristoteles (vgl. 526a2-b3) versagte bei der Erziehung seiner eigenen Kinder.⁹⁸

Vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass das Prädikat der ‚wahren Politik‘ Sokrates' Tun nur zugesprochen werden könnte, wenn es sich im sokratischen Sinne auf die Schaffung der Voraussetzung zu rechtem öffentlichen Handeln bezöge; so nämlich, dass von der Gewinnung des Wissens über das eigene Nicht-Wissen aus eine jede These und eine jede Handlung an den von Sokrates vertretenen, aber nicht eigens begründeten Rationalitätskriterien zu prüfen wäre und ein positives Prüfungsergebnis die Anerkennung jener These als wahr und jener Handlung als gut zur Folge haben müsste – was im Sinne eines kritischen Bewusstseins hinsichtlich einer Verpflichtung von Politikern auf die Rationalität ihrer Maßnahmen bzw. deren Begründung wünschenswert wäre. Die ‚wahre Politik‘ wäre demnach nichts anderes als sokratische Philosophie.

Auf der anderen Seite schlägt jedoch zu Buche, dass solches, wenn überhaupt, nur den wenigsten zugänglich ist, so dass die Masse, der Demos also, von der Teilhabe an politischen Entscheidungen auszuschließen wäre. Damit bestünde die Notwendigkeit zur Abschaffung einer demokratischen Verfassung zugunsten der Einrichtung einer, zugespitzt formuliert, paternalistischen Besserungsanstalt – jedenfalls so lange, bis eine, allem Anschein nach unerreichbare, durchgängige Aufgeklärtheit herrschte, die deren Insassen erst zu mündigen Bürgern machte. Zudem bietet die Überprüfung der Kandidaten für eine solche philosophische Politik außerordentliche Schwierigkeiten, da es sich bei den dazu nötigen Qualitäten um solche handelt, die deren Seele besitzt, die allerdings erst im Tode von Toten wahrhaftig beurteilt werden kann⁹⁹, und die Bemühung um die Unversehrtheit der eigenen Seele unablässig aufrechterhalten werden muss (vgl. 522c8-e4) – ganz zu schweigen vom vollständigen Mangel an geeigneten Kandidaten, von deren Kreis sich auch Sokrates ausschließt (οὐκ ἐθέλων ποιεῖν ἃ σὺ παραινεῖς, τὰ κομπὰ ταῦτα; 521e1 f.), der ein gleichfalls vollständiges Erliegen politischen Handelns bedeutete.

Kallikles' Einsicht besteht darin zu sehen, dass der Autoritätsanspruch, den die Philosophie gegenüber der Politik erhebt, jedenfalls in der von Sokrates' vertretenen Weise, ungerechtfertigt ist – freilich nicht deshalb, weil seine Annahme die Demokratie überflüssig machte, was Platon wie den platonischen Sokrates vielleicht nicht gestört hätte, obschon dies für den Demokraten Kallikles wiederum bereits ein zureichender Grund für die Ablehnung der sokratischen Position wäre. Der eigentliche Grund für das Scheitern des sokratischen Konzeptes liegt viel eher darin, dass das rein kritische sokratische Philosophieren es weder vermag, den Glauben an die Allgemeinverbindlichkeit des *logos* in Wissen zu überführen und

⁹⁶ Ἄτοπα μὲν, ὃ Σώκρατες, ἔποιγε δοκεῖ, τοῖς μέντοι ἔμπροσθεν ἴσως σοι ὁμολογεῖται; 480e1 f.

⁹⁷ Darauf macht Arieti (1993), 206, aufmerksam.

⁹⁸ Vgl. Men. 92d7 ff.

⁹⁹ Vgl. 523c2-e6 u. 524d4-7; vgl. dazu: Aichele (2002b).

entsprechend zu fundieren, noch selbst Glauben an seine Sätze zu erregen, da es jede Rücksicht auf mögliche irrationale Elemente des Meinens und Handelns aus seinem Verfahren verbannen muss – schon um nicht in einen Selbstwiderspruch zu geraten.

Die strikte Trennung von Politik und Philosophie als, jedenfalls unter demokratischen Bedingungen, miteinander unvereinbare Betätigungen¹⁰⁰, die Kallikles ein-klagt, und die Ablehnung philosophischer Weisungsbefugnis für die Politik ist somit wohlbegründet: Sokrates – und mit ihm jeder Philosoph, dessen Tätigkeit in der kritischen Überprüfung der Rationalität bzw. Logizität von Argumentationsgängen und der Zwecke, denen sie dienen, besteht – muss und wird, um Kallikles' Ausdruck zu verwenden, ein „Mysier“ (Εἶ σοι Μυσόν γε ἥδιον καλεῖν; 521b2) bleiben, d. h. jemand, der weder eine Gemeinschaft Freier und Gleicher begründen oder organisieren noch sie zu Erfolg und Bedeutung zu führen vermag, sondern in barbarischer Primitivität verharrt¹⁰¹, mithin schlechthin politikunfähig ist, sofern die politische Tätigkeit rückhaltlosen Einsatz für die inneren und äußeren Belange einer Gemeinschaft erfordert, die über diese ihre Belange selbst und frei entscheidet und von den Bürgern, die sie zu deren Durchsetzung und Wahrung einsetzt, zuvorderst Dienst an ihr als Bürgerschaft erwarten und verlangen kann. Diese Interessen zu analysieren und zu kritisieren kann eine Aufgabe der Philosophie – nicht nur für Sokrates – sein. Sie kann aber gegenüber dem freien Wettstreit der Meinungen auch bei Platon keine autoritäre Position beanspruchen, solange sie die im *Gorgias* dargestellten Konsequenzen des aporetischen Verhältnisses von Glauben und Wissen nicht zu beheben vermag.

LITERATURVERZEICHNIS

A.

Comicorum Graecorum Fragmenta. Vol. I: Doriensium Comoedia Mimi Phylaces (ed. G. Kaibel), Berlin 1899.

Platon, *Platonis Opera* (rec. I. Burnet), Oxford 1899 ff. u. ö.

Platon, *Sämtliche Werke* (in der Übersetzung v. F. Schleiermacher hgg. v. W. F. Otto / E. Grassi / E. Plamböck), Reinbek 1957 u. ö.

Plato, *Gorgias* (transl. with notes by T. Irwin), Oxford 1979 u. ö.

Plato, *Gorgias* (texte établi et traduit par A. Croiset), Paris 1923 u. ö.

Thukydides, *Historiae* (ed. C. Hude), Leipzig 1913.

¹⁰⁰ Dies entspricht auch den damaligen gesellschaftlichen Verhältnissen, wie Scholz (1998), insbes. 73–121, in einer althistorischen Studie zeigt.

¹⁰¹ Die Mysier waren nichtgriechische Ureinwohner der nordwestanatolischen Berge und des Káikos-Tales (heute: Bakır Çayı). Homer erwähnt sie einmal als unbedeutende Verbündete der Trojaner (*II*, II, 858). Es gibt indes keine historischen Berichte über sie als unabhängig und selbständig agierendes Volk oder einen durch sie gegründeten Staat; sie finden vielmehr erst unter der Fremdherrschaft Lydiens, Persiens oder Pergamons Eingang in die historischen Quellen (vgl. Enc. Brit., Art. Mysia u. Turkey and Ancient Anatolia). Platon verwendet im *Theaitetos* den Ausdruck „den letzten der Mysier“ (Μυσῶν τὸν ἔσχατον; 209b8) nochmals in eindeutig pejorativer Bedeutung.

B.

- Aichele, A. (2000), *Philosophie als Spiel: Platon – Kant – Nietzsche*, Berlin.
- (2002a), „Verdient Protagoras sein Geld? Was der junge Hippokrates lernen könnte, aber nicht darf.“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 27, 131–147.
- (2002b), „Platons glückliche Tote. Warum im ‚Gorgias‘ der Tod für Sokrates etwas Schönes sein müsste“, in: *L'art macabre* 3, 9–20.
- Archie, J. P. (1984), „Callicles' Redoubtable Critique of the Polus Argument in Plato's ‚Gorgias‘“, in: *Hermes* 112, 167–176.
- Arieti, J. A. (1993), „Plato's Philosophical ‚Antiope‘: The ‚Gorgias‘“, in: G. A. Press (Hg.), *Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations*, Lanham, 197–214.
- Benardete, S. (1991), *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's „Gorgias“ and „Phaidros“*, Chicago.
- Beversluis, J. (2000), *Cross-Examining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge.
- Bleicken, J. (1995), *Die athenische Demokratie*, Paderborn.
- Brickhouse, T. C. / Smith, N. D. (1991), „Socrates' Elenctic Mission“, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9, 131–159.
- (1994), *Plato's Socrates*, Oxford-New York.
- Bröcker, W. (1990), *Platos Gespräche*, Frankfurt/M.
- Castoriadis, C. (1996), „The Greek Πόλις and the Creation of Democracy“, in: R. Lilly (Hg.), *The Ancients and the Moderns*, Bloomington/Indianapolis, 29–58.
- Cleary, J. J. (1995), *Aristotle and Mathematics. Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden-New York-Köln.
- Dover, K. J. (1978), *Greek Homosexuality*, Harvard.
- Enskat, R. (1998), „Authentisches Wissen. Was die Erkenntnistheorie beim Platonischen Sokrates lernen kann“, in: ders. (Hg.), *Amicus Plato magis amica veritas*. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag, Berlin-New York, 101–143.
- Fränkel, H. (1993), „A Thought Pattern in Heraclitus“, in: A. P. D. Mourelatos (Hg.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, Princeton, 214–228.
- Fuhrmann, M. (1995), *Die antike Rhetorik. Eine Einführung*, Zürich.
- Geus, K. (2000), „... beim Hund: Historische Anmerkungen zum Eid des Sokrates“, in: *Gymnasium* 107, 97–107.
- Irwin, T. (1995), *Plato's Ethics*, Oxford-New York.
- Jaeger, W. (1944), „Platos ‚Gorgias‘: Der Erzieher als der wahre Staatsmann“, in: ders., *Paideia. Die Formen des griechischen Menschen*, Bd. II, Berlin, 188–227.
- Kahn, C. H. (1983), „Drama and Dialectic in Plato's ‚Gorgias‘“, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 75–121.
- Kauffman, C. (1979), „Enactment as Argument in the ‚Gorgias‘“, in: *Philosophy and Rhetoric* 12, 114–129.
- Kerferd, G. B. (1974), „Plato's Treatment of Callicles in the ‚Gorgias‘“, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 20, 48–52.
- Kimball Plochmann, G. / Robinson, F. E. (1988), *A Friendly Companion to Plato's ‚Gorgias‘*, Carbondale/Edwardsville.
- Klosko, G. (1984), „The Refutation of Callicles in Plato's ‚Gorgias‘“, in: *Greece & Rome* 31, 126–139.
- Kluwe, E. (1995), „Meinungsbildung in der athenischen Polis und ihren Gliederungseinheiten“, in: K. H. Kinzl (Hg.), *Demokratia. Der Weg zur Demokratie bei den Griechen*, Darmstadt, 350–371.
- Kobusch, T. (1996), „Wie man leben soll: ‚Gorgias‘“, in: ders. / B. Mojsisch (Hgg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuerer Forschungen*, Darmstadt, 47–63.
- Mazzara, G. (1999), *Gorgia. La Retorica del Verosimile*, Sankt Augustin.
- Meier, C. (1993), *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Berlin.
- (1995), Entstehung und Besonderheit der griechischen Demokratie, in: Kinzl (Hg.), 248–301.
- Meier, H. (2000), *Warum Politische Philosophie?* Stuttgart – Weimar 2000.
- Menzel, A. (1922/23), „Kallikles. Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren“, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht* 3, 1–84.
- Roochnik, D. (1996), *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of techne*, University Park/Penns.

- Schmidt, J.-U. (1986), „Die Bedeutung des Gerichtsmythos im ‚Gorgias‘ für Platons Auseinandersetzung mit der Sophistik“, in: *Saeculum* 37, 22–33.
- Scholz, P. (1998), *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr.*, Stuttgart.
- Spitzer, A. (1975), „The Self-Reference of the ‚Gorgias‘“, in: *Philosophy & Rhetoric* 8, 1–22.
- Szaif, J. (1998), *Platons Begriff der Wahrheit*, München-Freiburg.
- Vlastos, G. (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca.
- (1994), „The Socratic Elenchus: Method Is All“, in: ders., *Socratic Studies* (ed. M. Burnyeat), Cambridge, 1–29.
- Wardy, R. (1996), *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and their Successors*, London–New York.
- Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, London.
- Zimmermann, B. (1998), *Die griechische Komödie*, Düsseldorf – Zürich.

ABSTRACT

Dass die Figur des Sokrates in Platons *Gorgias* in den dort geschilderten Streitgesprächen einen rauschenden Triumph erringt, ist eine durchaus gängige Meinung. Die vorliegende Studie soll anhand einer Analyse der Gespräche mit Gorgias und Kallikles zeigen, dass das Gegenteil der Fall ist: Es gelingt Sokrates weder, einen seiner Gesprächspartner von seiner Position zu überzeugen, noch mit einwandfreien Mitteln die Widersprüchlichkeit ihrer Meinungen zu beweisen. Letzteres gelingt ihm vielmehr nur scheinbar und unter Einsatz sophistischer Mittel. Im Verlauf der Studie zeigt sich weiterhin, dass, zum Ersten, die von Gorgias exponierte Rhetorikdefinition sowohl sachlich als auch logisch angemessen ist und trotz Sokrates' Kritikversuchen Gültigkeit beanspruchen kann; dass, zum Zweiten, der Vorwurf des Antidemokratismus an Kallikles nicht aufrechterhalten werden kann; und dass, zum Dritten, Sokrates' Konzept der ‚wahren Politik‘ jede Realpolitik unmöglich macht.

It is a quite common opinion, that the character of Plato's Socrates has a huge triumph over his opponents in the *Gorgias*. This article shall show with the help of an analysis of Socrates' discussions with Gorgias and Callicles, that the opposite is the case: Neither succeeds Socrates in convincing his opponents of his position nor in proving the inconsistency of their convictions by flawless means. On the contrary he just pretends to have done this and he tries it by sophistical means. In analyzing the arguments it turns out moreover, that, firstly, Gorgias' definition of rhetoric is factually and logically appropriate and valid in spite of Socrates' attacks; that, secondly, it is unreasonable to reproach Callicles for antidemocraticism; and that, thirdly, Socrates' programme of ‚true policy‘ makes impossible every kind of real politics.