

Die Bedeutung des platonischen Gorgias und dessen Beziehungen zu den übrigen Dialogen.

Der platonische Gorgias ist nicht allein wegen seiner sprachlichen Schönheit und Präzision, sondern auch wegen der Tiefe seines Inhalts, seines Reichtums an sittlichen Grundsätzen als ein Probestein für die geistige Kraft und als ein Hebungsmittel für die sittliche Bildung unserer reiferen Jugend zu betrachten und zu behandeln. Noch weniger wird das ernstere Mannesalter einer philosophischen Schrift von so gediegenem Werte den Rücken kehren, die mit der Forderung wissenschaftlicher Tüchtigkeit und unerschütterlicher Charakterfestigkeit gegen ein politisches Strebertum und ein sich aufblühendes Scheinwissen die entschiedenste Front macht.

Wie nach der Ansicht der drei berühmtesten Philosophen des griechischen Altertums, des Sokrates,¹⁾ Platon²⁾ und Aristoteles³⁾ die Weisheit nicht als etwas Käufliches betrachtet werden darf, sondern das Verhältnis des Lehrers zum Schüler ein auf Achtung gegründetes Freundschaftsverhältnis sein soll, so mußten dieselben Männer das entgegengesetzte Verfahren der Sophisten bekämpfen,⁴⁾ da diesen das Wissen nicht als ein Höchstes und Unbedingtes, das seinen Lohn und Zweck in sich selbst trägt, sondern lediglich als ein Mittel für einen außerhalb liegenden Zweck, d. h. als eine technische Routine galt, wodurch die Jugend der damaligen Zeit befähigt wurde, die Kunstgriffe der Rhetorik und die von den Tendenzen subjektivster Willkür getragenen Staatsmaximen in selbstischem Interesse und zur Befriedigung eines schrankenlosen Ehrgeizes zu verwerten. Die Ansicht von der Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Dinge erheischte ein förmliches Lossagen von der älteren Naturphilosophie. Aber durch diese Unmöglichkeit war zugleich die Möglichkeit eines allgemeingültigen Sittengesetzes in Frage gestellt. Denn die sophistische Rhetorik verhält sich zur sophistischen Ethik ebenso wie die Eristik der Sophisten zu ihrer Erkenntnistheorie; das Leugnen des objektiven Wissens kann nur ein Scheinwissen, mit dem man vor andern, insonderheit vor der unge-

¹⁾ Xen. Memor. I, 6, 13.

²⁾ Gorg. 520 c. ff. Soph. 223 d. ff.

³⁾ Eth. N. IX, 1, 1164 a. 32 ff.

⁴⁾ E. Zeller, die Philosophie der Griechen. 2. Aufl. I. Bd. S. 753.

bildeten Menge, zu prunken sucht,⁵⁾ die Leugnung des objektiven Rechtes nur den Schein des Rechts und diejenige Kunst, welche die Erzeugung desselben bezweckt, im Gefolge haben. Im schroffsten [Gegensatz dazu stand das prunklose und uneigennütziges Verfahren des Sokrates,⁶⁾ und seine bewufte dialektische Kunst war von der nur dem Nichtphilosophen gegenüber schlagfertigen, rhetorischen Routine durch eine weite Kluft getrennt.⁷⁾ Sokrates hatte gerade dadurch, dass er von Definitionen auf dem Gebiete der Ethik ausging und darauf eine neue Methode [der Erkenntnis gründete, ein philosophisches Prinzip geschaffen, das nicht allein theoretisch verständlich war, sondern in seinen praktischen Konsequenzen selbst die weitesten Kreise des Lebens durchdrang. Weit entfernt, seinen Schülern nach Art der Sophisten fertige Resultate zu bieten und durch glänzende Form zu bestechen,⁸⁾ war er vielmehr bestrebt, durch die Gesprächsform seine Hörer und Mitunterredner in die dem gewöhnlichen Bewußtsein zu Grunde liegenden Widersprüche zu verwickeln, sie von den Illusionen, in denen sie vordem befangen waren, zu befreien und ihren Geist für die Aufnahme einer wahrhaft philosophischen Erkenntnis zu läutern.⁹⁾ Die Sophisten dagegen wagten sich nur soweit auf den Dialog einzulassen, als es ihnen unbenommen war, die Art der Antwort vorzuschreiben und damit den Mitunterredner in dem Gedankenbanne festzuhalten, der dem von ihnen erstrebten Resultate bequem und förderlich war. Daher war auch die Richtung der von ihnen behandelten Stoffe nicht etwa nach dem Prinzip des begrifflichen Zusammenhangs bemessen, sondern durch die relative Leichtigkeit der Überredung bedingt.¹⁰⁾ Das Beispiel des selbstbewußten und anmaßenden Sophistenjüngers zeigt zur Genüge, wie sehr der Mangel an Geistesschärfe mit der Scheu vor Definitionen gleichen Schritt hält; und auch sonst liefert der Philosoph für die Voreiligkeit sophistischer Schlüsse und die vornehme Geringschätzung der Sophisten und sophistischen Staatsmänner gegen die Methode des Sokrates nicht bloß im vorliegenden Dialog die kostbarsten und interessantesten Proben.¹²⁾

Die Unterhaltung mit dem sophistischen Altmeister Gorgias dreht sich im wesentlichen um die Frage nach dem Wesen der Rhetorik. Der Fehler in der zu umfangreichen und deshalb ungenauen Definition des Sophisten bietet dem Sokrates eine passende Gelegenheit zu einer ausführlicheren Auslassung über das Wesen verschiedener Gruppen von Künsten und menschlichen Thätigkeiten, um nach Kenntnisnahme derjenigen Seiten, welche die Rhetorik mit andern Gebieten des Geisteslebens gemeinsam hat, das nochmalige Aufwerfen der Frage nach dem Wesen dieser sogenannten Kunst gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Die Hohlheit der ausweichenden und die Schwierigkeit der Frage umgehenden Antwort, daß die Reden der Rhetorik es mit den wichtigsten und wertvollsten Objekten zu thun hätten,¹³⁾ sucht Sokrates im

⁵⁾ Der Gegensatz zwischen *ἐνδείκνυσθαι* und *διαλέγεσθαι* findet sich z. B. 447 b. c. 448 e. 458 b. Vgl. Alc. I, 129 c. *τὸ διαλέγεσθαι καὶ τὸ λόγῳ χρῆσθαι ταῦτόν ποιν καλῆς.*

⁶⁾ Apol. 31 d. 33 a. *οὐδὲ χρήματα λαμβάνων διαλέγομαι.* Euthyphr. 3 d. *οὐ μόνον ἄνευ μισθοῦ, ἀλλὰ καὶ προστιθεὶς ἂν ἠδέως, εἴ τις μου ἐθέλοι ἀκούειν.*

⁷⁾ 448 b. c. findet sich der Gegensatz zwischen *τέχνη* und *ἐμπειρία*.

⁸⁾ Apol. 17 b. *Οὐ μὲντοι μὰ Δι', ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κεκαλλιπημένους γε λόγους, ὥσπερ οἱ τούτων, ῥήμασί τε καὶ ὀνόμασιν, οὐδὲ κεκοσμημένους, ἀλλ' ἀκούσεσθε κ. τ. λ.*

⁹⁾ Vgl. H. Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen. Halle 1873. S. 61.

¹⁰⁾ 453 a. *ὅτι πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορικὴ.* Phaedr. 261 d. e. Rep. V, 454 a.

¹¹⁾ 448 e. *ἐγκωμιάζεις μὲν αὐτοῦ τὴν τέχνην bis τίνα σε χρὴ καλεῖν ὡς τίνος ἐπιστήμονα τέχνης.*

¹²⁾ 490 c, 491 a, 497 b. Hipp. maj. 288 d, 290 e. Rep. I, 336 c. f.

¹³⁾ 451 d. *τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων, ὃ Σώκρατες, καὶ ἄριστα.*

Anschluß an ein bekanntes Skolion so nachzuweisen, daß er den Arzt, den Turnlehrer und Finanzmann gegen Gorgias in die Schranken treten läßt, um jeden die Vortrefflichkeit und Wichtigkeit seiner Kunst im Vergleich zu der des Sophisten geltend machen zu lassen, bis sich der letztere endlich gezwungen sieht, die etwas treffendere Antwort zu erteilen, daß der große Vorzug der Rhetorik bestehe in der in den Rats- und Volksversammlungen und vor den Gerichtshöfen in Anwendung gebrachten Kunst der Überredung, weil durch dieselbe dem Einzelnen die eigene Freiheit und überdies die Herrschaft über Andere gesichert sei.¹⁴⁾ Aber unzweifelhaft verkennt Gorgias, daß eine Überredung, welche nicht zugleich belehrt und zur Erkenntnis objektiver Wahrheit führt, um so gefährlicher wird, je mehr sie durch Vorspiegelung der Wahrheit der Unwahrheit und Ungerechtigkeit die Pfade ebnet. Deshalb erzeugt die Rhetorik ein Glauben oder Meinen, nicht aber ein Wissen, eine *πίστις*, aber keine *ἐπιστήμη* und ist eine Werkmeisterin der *πειθῶ πιστευτική*, nicht der *πειθῶ διδασκαλική*. Die hier behandelten Gegensätze erinnern sofort an den bereits im Menon¹⁵⁾ aufgestellten Unterschied zwischen dem Wissen und der Vorstellung. Mit einem noch größeren Aufwand von dialektischer Kraft ist dieser zuerst von Parmenides¹⁶⁾ aufgestellte Unterschied in dem Werke über den Staat durchgeführt und beleuchtet,¹⁷⁾ wo die durch sinnliche Eindrücke erweckte Wahrnehmung auf den immerwährenden Wechsel der Erscheinungswelt, aber das verständige Nachdenken ausschließlichs auf die Welt des ewig Seienden gerichtet ist. Dagegen war mit dem Satze des Protagoras, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei,¹⁸⁾ jeder Unterschied zwischen Sein und Schein ebenso gut aufgehoben, wie der zwischen wahrer und falscher Auffassung des Objekts, sodaß nur der momentane Eindruck, welchen das Individuum von der [Außenwelt empfängt, als etwas Reales übrig blieb. Nun aber suchte Gorgias das von Protagoras auf dem Wege einer positiven Theorie erreichte Resultat auf dem Wege einer negativen, gegen die Ergebnisse der bisherigen Philosophie gerichteten Kritik und den Beweis der drei Sätze: es ist nichts, wenn etwas ist, so ist es doch unerkennbar, wenn es auch erkennbar ist, so ist es doch durch die Rede nicht mitteilbar zu erringen.¹⁹⁾ Und dennoch liefert er selbst, ohne es freilich zu wollen, den stärksten Beweis für die Thatsache, daß die Rhetorik nur im Dienste des Scheines, nicht im Dienste der Wahrheit steht, indem er gerade den höchsten Vorzug derselben, nämlich die Fähigkeit über die Aufgaben anderer Künste überzeugender als Sachverständige zu reden²⁰⁾, in einen Makel verwandelt sieht durch das Zugeständnis, daß die von ihm hochgepriesene Kunst auf Gebieten, in denen sie von ihrem eigenen Nichtwissen überzeugt ist,

¹⁴⁾ 452 d. ὅπερ ἐστίν, ὃ Σώκρατες, τῇ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν.

¹⁵⁾ Menon 85 c, 86 a ff. 97 e, 98 e, wo auch der Unterschied von *δόξα ἀληθής* und *ἐπιστήμη* berührt ist.

¹⁶⁾ Parmen. fragm. ed. Karsten v. 33 ff., 52 ff.

¹⁷⁾ Rep. VII, 534 a. Ἀρέσκει οὖν, ἣν δ' ἐγὼ, ὥσπερ τὸ πρότερον, τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν, τρίτην δὲ πίστιν καὶ εἰκασίαν τετάρτην· καὶ ξυναμφοτέρα μὲν ταῦτα δόξαν, ξυναμφοτέρα δ' ἐκείνα νόησιν· καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν. Dass es in der nächstfolgenden Stelle, 534 c, wahrscheinlich *κατὰ νόησιν*, nicht *κατ' οὐσίαν* heißen müsse, habe ich im Philolog. XXXV, p. 370—373 nachzuweisen versucht.

¹⁸⁾ Theaet. 152 a. φησὶ γὰρ πον πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπων εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστὶ, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἐστὶν. Arist. Metaph. X, 1. 1053, a, 35. Sext. Math. VII, 60.

¹⁹⁾ Sext. Math. VII, 65—87.

²⁰⁾ 457 a. δυνατὸς μὲν γὰρ πρὸς ἅπαντάς ἐστιν ὁ ῥήτωρ καὶ περὶ παντός λέγειν, ὥστε πιθανώτερος εἶναι ἐν τοῖς πλήθεσιν ἔμβραχν περὶ ὅτων ἂν βούληται.

operiert. Die Einwirkung auf den Willen durch Überredung wird zwar nicht schlechthin von Platon verworfen, aber der Wert der Überredung soll durch einen höhern Maßstab bestimmt, ihre Zwecke und Objekte durch das Princip der Sittlichkeit begrenzt werden. Dies wird auch im wesentlichen von Gorgias mit der Bemerkung eingeräumt, daß der Kunst der Rhetorik selbst und ihren Lehrern nicht die Verantwortung für einen von den Schülern damit getriebenen Mißbrauch aufzubürden sei. Da jedoch mit der Voraussetzung, daß der Redner ein Wissen über Recht und Unrecht besitzt, schon deswegen, weil durch das Wissen des Guten notwendig das Wollen und Thun desselben bedingt wird, die Möglichkeit eines ungerechten Gebrauchs unvermeidbar ist, so tritt die Definition, welche Gorgias von dem Wesen und den Bedingungen seiner Kunst gegeben hat, mit dem Zugeständnis eines eventuellen Mißbrauchs der Rhetorik in einen auffallenden Widerspruch,²¹⁾ dessen Nachweis natürlich nur durch die sokratische Theorie, welche die vollkommenste Harmonie der sittlichen Überzeugung mit dem Leben und Handeln fordert, ermöglicht wird. Denn die Kenntnis des Unterschiedes zwischen gerecht und ungerecht bedingt zwar die Möglichkeit, aber nicht die Notwendigkeit des gerechten Handelns, was sich auch deutlich aus einer Äußerung des Xenophontischen Sokrates^{21a)} ergibt. Und endlich hat es die Rhetorik an und für sich durchaus nicht mit der Kenntnis des Gerechten und Ungerechten, sondern lediglich mit der Art und Form der Rede zu thun.

In dem nächstfolgenden Gespräch mit dem Sophistenschüler Polos, der in denselben Fehler, wie in dem Beginn des Dialogs sein Meister, verfällt, d. h. anstatt die geforderte Definition der Rhetorik zu geben sich damit begnügt, den hohen Wert derselben zu preisen, verwirft Sokrates das Prädikat *τέχνη* als ein zu anmaßendes und hochgegriffenes und bezeichnet die Rhetorik als eine *ἐμπειρία*²²⁾ oder als eine Geschicklichkeit und Fertigkeit in dem Bewirken von Wohlgefallen und Lust,²³⁾ als eine *κολακεία*²⁴⁾ und endlich als das bloße Scheinbild eines Teiles der Staatskunst.²⁵⁾ Ihr niedriger Wert ergibt sich aus der genauen Scheidung, die zwischen wahren und falschen Künsten vollzogen wird. Denn wie bei der Körperpflege zur Erhaltung oder Wiederherstellung der Harmonie, des normalen Zustandes, der *εὐξία*, die Gymnastik (*γυμναστική*) und Heilkunde (*ιατρική*) von wesentlicher Bedeutung sind, während die Zerrbilder oder Scheinkünste, die *κομμωτική* und *ὄψοποιική* die Harmonie und Gesundheit des Körpers schädigen und untergraben, so müssen auf dem Gebiete der Geistespflege die Gesetzgebung (*νομοθετική*) und Rechtspflege (*δικαιοσύνη*) als die wahren, dagegen die *σοφιστική* und *ῥητορική* als die entsprechenden Scheinkünste angesehen werden. Auch ist die letztere schon aus dem Grunde niedriger zu stellen, weil ihr Hauptzweck darin besteht, das Unrecht als Recht durch Kniffe und Pöfse, durch Winkelzüge und Scheingründe darzustellen und dadurch die Straflosigkeit des Unrechts zu bewirken. Die Bezeichnung *κολακεία* wird dadurch begründet, daß die Scheinkunst die Lust und nicht den Nutzen erstrebt und die Bezeichnung *ἐμπειρία*

²¹⁾ 461 a. b. ὅσπερ δὲ ἡμῶν ἐπισκοπούμενων ὁρᾷς δὴ καὶ αὐτὸς ὅτι αὐὸ ὁμολογεῖται τὸν ῥητορικὸν ἀδύνατον εἶναι ἀδίκως χρῆσθαι τῇ ῥητορικῇ καὶ ἐθέλειν ἀδικεῖν.

^{21a)} Xen. Mem. I, 2, 19. ἐγὼ δὲ περὶ τούτων οὐχ οὕτω γινώσκω· ὁρῶ γὰρ ὅσπερ τὰ τοῦ σώματος ἔργα τοὺς μὴ τὰ σώματα ἀσκούντας οὐ δυνάμενος ποιεῖν, οὕτω καὶ τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα τοὺς μὴ τὴν ψυχὴν ἀσκούντας οὐ δυνάμενος· οὕτε γὰρ ἂ δει, πράττειν, οὕτε, ὡν δει, ἀπέχεσθαι δύνανται.

²²⁾ 462 c. ἐμπειρίαν ἔγωγε τίνα (sc. λέγω).

²³⁾ ib. χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας.

²⁴⁾ 463 a. καλῶ δὲ αὐτοῦ ἐγὼ τὸ κεφάλαιον κολακείαν.

²⁵⁾ 463 d. ἔστι γὰρ ἡ ῥητορική κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον πολιτικῆς μορίου εἶδωλον.

dadurch, daß sie von den zur Anwendung gebrachten Mitteln keine Rechenschaft zu geben vermag.²⁶⁾ Einen wie großen Schaden die Rhetorik anrichten kann, ist unter andern im Phaedrus²⁷⁾ erwähnt, wie denn überhaupt der zweite Teil dieses Dialogs als eine Ergänzung derjenigen Erörterungen des Gorgias, die sich auf die Rhetorik beziehen, betrachtet werden muß, insofern nämlich jene Partie des Phädrus mehr oder weniger die intellektuelle Heranbildung des Redners behandelt, während der Gorgias die moralische Ausbildung, die Klarheit des Bewußtseins über den Unterschied von gerecht und ungerecht betont. „Es handelt sich“, sagt Bonitz,²⁸⁾ „um die Rhetorik als Organ der politischen Thätigkeit, nicht um die Rhetorik in ihrer nach platonischen Grundsätzen wissenschaftlichen Haltlosigkeit; daß dieser letztere Gesichtspunkt eine ganz andere Art der Kritik ergeben würde, kann am augenfälligsten der platonische Phädrus erweisen.“ Da ferner die Gerechtigkeit als Darstellung der Idee des Guten in der bürgerlichen Gemeinschaft nur durch den freien, sittlichen Willen der Bürger verwirklicht werden kann,²⁹⁾ so ist eine scharfe Grenze zwischen diesem Willen und der plan- und rücksichtslosen Willkür zu ziehen,³⁰⁾ so stellt sich die von Polos gefeierte Macht der Rhetorik bei näherer Beleuchtung als eine Ohnmacht heraus, weil bei der Nichtbefolgung sittlicher Grundsätze der Redner gerade das, was er will, nicht durchzusetzen vermag, weil die Willkür ihre Zwecke in Folge der Unkenntnis des Guten verfehlt,³¹⁾ während der vernünftige Wille dieselben durch die Erkenntnis des Guten erreicht. Die Thätigkeit und ihr Zweck werden durch die beiden Wendungen *ἄ δοκεῖ ἀντοῖς*—*ὃ ἄν πράττωσιν* und *ἄ βούλονται*—*οὗ ἕνεκα πράττωσι τοῦθ' ὃ πράττωσιν* scharf von einander geschieden. Von eminenten Bedeutung ist dieses Auftreten des Zweckbegriffs in der Philosophie, weil er der teleologischen Weltanschauung die Pfade ebnet und die für die spätere Ideenlehre höchst wesentliche Hindeutung auf das absolut Gute enthält, das schon im Lysis^{31a)} als der höchste Zweck aller vernünftigen Handlungen hingestellt war. Mit dem subjektiven Gegensatz zwischen der Willkür und dem freien sittlichen Willen geht der objektive zwischen unwesentlichen und wesentlichen Gütern Hand in Hand, und es ergibt sich bei der vorausgesetzten Dreiteilung in Gutes, Böses und Indifferentes³²⁾ (*τὰ μεταξὺ* oder *τὰ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακά*), daß das letztere nur unter der Bedingung, daß es durch den vernünftigen Willen dem höchsten Gut dienstbar gemacht wird, zu einem Guten erhoben werden kann.³³⁾ Die

²⁶⁾ 465 a. *κολακίαν μὲν οὖν ἀπὸ καλῶ καὶ ἀισχρὸν φημι εἶναι τὸ τοιοῦτον, ὃ Πῶλε ὅτι τοῦ ἠδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου· τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ὃν προσφέρει, ὅποι' αὐτὰ τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστον μὴ ἔχειν εἰπεῖν· ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ, ὃ ἂν ἢ ἄλογον πράγμα.* vgl. Phaedr. 270 b.

²⁷⁾ Phaedr. 260 c. *ὅταν οὖν ὁ ῥητορικὸς ἀγνοῶν ἀγαθὸν καὶ κακόν, λαβὼν πόλιν ὡσαύτως ἔχουσαν πείθῃ, μὴ περὶ ὄνου σκιάς ὡς ἵππου τὸν ἔπαινον ποιούμενος ποιόν τινα οἶει μετὰ ταῦτα τὴν ῥητορικὴν καρπὸν ὃν ἔσπειρε θερίζειν;*

²⁸⁾ Platonische Studien, S. 32. Über das hohe Ziel, welches der Rhetorik vorschweben soll, siehe Phaedr. 273 c, 274 a, Polit. 304 a. *τούτων δ' ἐστὶ πον στρατηγία καὶ δικαστικὴ καὶ ὅση βασιλικὴ κοινονοῦσα ῥητορεία πείθουσα τὸ δίκαιον ξυνδιακυβερνᾷ τὰς ἐν ταῖς πόλεσι πράξεις.*

²⁹⁾ Steinhart, Einl. zum Gorgias, S. 366 f.

³⁰⁾ 466 d.

³¹⁾ 467 a. *εἰ δὲ με ἐάσεις ἀνέλεγκτον, οἱ ῥήτορες οἱ ποιοῦντες ἐν ταῖς πόλεσιν ἄ δοκεῖ ἀντοῖς καὶ οἱ τύραννοι οὐδὲν ἀγαθὸν τοῦτο κερτῆσονται.*

^{31 a)} Lys. 218 a, c, 219 a, Symp. 203 e.

³²⁾ 467 e, 468 a.

³³⁾ 468 b. *ἕνεκ' ἄρα τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ποιοῦντες.* vgl. Lysis 220 a, b.

subjektiven Willkürakte können schon deswegen nicht als Kennzeichen einer großen Macht gelten, weil die große Macht als ein Gut (*ἀγαθόν τι*) betrachtet, dagegen das unverständige Thun dessen, was in jedes Belieben steht, einem Übel identisch gesetzt wird. Wenn z. B. die Todesstrafe, Vermögenskonfiskation und andere Maßregeln nach Recht und Gesetz und zum Schutze der bürgerlichen Freiheit und Sicherheit verhängt und zur Ausführung gebracht werden, dann sind sie wohl berechtigt und nicht verwerflich.³⁴⁾ Dagegen ist die ungerechte Ausübung der Gewalt höchst verwerflich und somit der ungerechte Gewalthaber viel unglücklicher und bemitleidenswerter als die Opfer seiner Ungerechtigkeit, während die ungerecht Verurteilten viel weniger unglücklich sind als diejenigen, welche mit Fug und Recht den Tod erleiden, obschon ein beschränktes Urteil das Gegenteil anzunehmen pflegt. Daraus wird weiter gefolgert, daß Unrechtthun ein geringeres Übel sei, als Unrechtthun³⁵⁾ und daß sich jede zu unvernünftigen Willkürakten mißbrauchte Machtfülle zu einem Übel und Unheil für den Thäter gestaltet. Der Versuch des Gegners, diese Grundsätze durch das Beispiel des Macedoniers Archelaos zu widerlegen, ist von vornherein um so verfehlter, als nach denselben der unbestrafte Übelthäter notwendig auch der unglücklichste sein muß.³⁶⁾ Zur näheren Begründung wird aus dem Satze, daß Unrechtthun schimpflicher sei als Unrechtleiden die Folgerung, daß es zugleich ein größeres Übel sei, gezogen. Denn was schön ist, wird für schön gehalten wegen eines Wohlgefallens, das es erzeugt oder eines Nutzens, den es mit sich bringt, und ebenso wird das Häßliche für häßlich gehalten wegen eines Schmerzes, den es erregt oder wegen eines Schadens, den es anstiftet. Kurz der Grad der Schönheit wird bemessen nach dem relativen Wohlgefallen oder Nutzen und der Grad der Häßlichkeit nach dem relativen Schmerz oder Schaden, wodurch das eine das andere übertrifft oder ihm untergeordnet ist.³⁷⁾ Da aber das Unrechtthun aus dem Grunde für häßlicher gilt als das Unrechtleiden, weil es das Unrechtleiden an Schmerz überwiegt, so muß die von dem Unrechtthun prädierte Häßlichkeit eben wegen der Unmöglichkeit, sie auf einen damit verbundenen Schmerz zurückzuführen, auf dem darin enthaltenen Übel beruhen.³⁸⁾ Die Weiterführung des Beweises beruht auf dem Satze, daß der Zustand der Passivität sich in der Qualität nach der Aktion, die ihn hervorbringt,³⁹⁾ richtet und auf der Voraussetzung der Identität der drei Begriffe schön, gerecht und gut. Wer also Gerechtes leidet, erleidet auch etwas Gutes und zieht aus der Strafe einen unschätzbaren Gewinn, da ihn dieselbe von der Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit der Seele, dem schlimmsten und häßlichsten aller Gebrechen, befreit.⁴⁰⁾ Weil aber andererseits die Strafflosigkeit des Übelthäters für das größte Unglück zu halten ist,⁴¹⁾ so muß man den Nutzen, den die Rhetorik zu stiften vorgiebt, für einen scheinbaren und nichtigen, den Schaden, welchen sie anrichtet, für einen unermesslichen und unersetzbaren halten in der Erwägung, daß die Rhetoren durch

³⁴⁾ 470 c. ἐγὼ μὲν τοίνυν φημί, ὅταν μὲν δικαίως τις ταῦτα ποιῇ, ἄμεινον εἶναι, ὅταν δὲ ἀδίκως, κείνιον.

³⁵⁾ 469 c. εἰλοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν.

³⁶⁾ 470 d. ff.

³⁷⁾ 474 d. f., 475 a.

³⁸⁾ 475 c. d., vgl. Bonitz, Platon. Studien, S. 6.

³⁹⁾ 476 b. ἄρα τοῦτο πάσχον, ὃ τὸ ποιοῦν ποιεῖ, καὶ τοιοῦτον, οἷον ποιεῖ τὸ ποιοῦν; 476 d. συλλήβδην δὴ ὅρα εἰ ὁμολογεῖς, ὃ ἄρτι ἔλεγον, περὶ πάντων, οἷον ἂν ποιῇ τὸ ποιοῦν, τοιοῦτον τὸ πάσχον πάσχειν.

⁴⁰⁾ 477 a. ἄρα ἦνπερ ἐγὼ ὑπολαμβάνω τὴν ὠφέλειαν; βελτίων τὴν ψυχὴν γίγνεται, εἴπερ δικαίως κολάζεται;

⁴¹⁾ 478 e, 479 a. d. τὸ δὲ ἀδικοῦντα μὴ δίδόναι δίκην πάντων μέγιστόν τε καὶ πρώτον κακῶν πέφυκεν.

die Verteidigung ungerechter und frevelhafter Thaten die eingewurzelte Krankheit der Ungerechtigkeit der strafenden und heilenden Hand des Richters entziehen und dadurch die Seele in einen unheilbaren Zustand versetzen.⁴²⁾ Es scheint zwar, als ob Sokrates das blosses Utilitätsprinzip in seinen Deduktionen verfiicht, wenn er sagt, dafs die Furcht vor der Strafe den Menschen vom Unrecht und vom Verbrechen zurückhalten solle; aber wer kann behaupten, ob er sich damit nicht, um verständlicher zu werden, auf den tieferen Standpunkt des Polos stellt und dafs seine eigentliche Ansicht darauf hinausläuft, dafs das Unrecht um seiner selbst willen verabscheut und das Gute um seiner selbst willen erstrebt werden müsse? Ferner ist nicht zu verkennen, dafs er sich wohl bewußt ist, dafs jeder Strafakt in objektiver Beziehung eine sühnende Kraft in den Augen der verletzten Staatsgemeinschaft hat und in subjektiver eine heilende und reinigende für das mit Sünde befleckte Individuum.⁴³⁾ Aber zu weit ist er mit der Annahme gegangen, dafs jede Strafe die Macht habe, die Ungerechtigkeit der Seele zu bannen und zu heben, weil diese Kraft unstreitig den Wirkungen der christlichen Religion, der Zucht des Wortes, der Reue, Zerknirschung und innern Umkehr des Sünders und der Versöhnung bietenden Gnade vorbehalten blieb.

Der Schwerpunkt des ganzen Dialogs ist in der nunmehr folgenden Unterredung mit Kallikles, dem rücksichtslosen Vertreter der auf das Staatsleben und die Staatsverwaltung angewandten Grundsätze der Sophistik zu suchen. Von der Überzeugung durchdrungen, dafs nach der sokratischen Theorie das ganze Leben verkehrt und auf den Kopf gestellt sein und die unzweckmäfsigsten und unhaltbarsten Zustände herbeigeführt werden würden,⁴⁴⁾ macht er dem Sokrates den Vorwurf, dafs er die beiden Anhänger der sophistischen Rhetorik durch das Verwischen und Verwirren der Grenzen des gesetzlichen Rechtes und des als unverbrüchliche Norm zu beachtenden Naturrechtes in die Enge getrieben habe.⁴⁵⁾ Obwohl es nun ungewifs bleibt, ob Gorgias diesen sonst von allen Sophisten adoptierten Satz verfochten habe, so läfst sich doch seine Lehre auf dasselbe Prinzip zurückführen, welches von Kallikles zum Ausgangspunkt seiner gegen den Sokrates gerichteten Polemik gemacht wird. Das Recht des Stärkeren also hat Kallikles auf seine Fahne geschrieben; das Unrechtleiden gilt ihm für häfslicher und für ein gröfseres Übel als das Unrechtthun, es gilt ihm als das Kennzeichen einer unmännlichen und sklavischen Seele.⁴⁶⁾ Die Gesetzgebung sei eine Wirkung der Furcht, welche die schwache Mehrzahl im Staate vor den stärkeren und fähigeren Männern empfände. Das Streben nach Bevorrechtung hinsichtlich des materiellen Besitzes und der gröfseren Macht⁴⁷⁾ gelte dem schwachköpfigen Durchschnittsbürgertum als Unrecht und Gewaltthat, (*ἀδικεῖν*) die Gleichberechtigung aller Staatsangehörigen trotz der Verschiedenheit der Geburt und geistigen Veranlagung als oberstes Gesetz. Der Hinweis auf die in der Tierwelt herrschende Vernichtung der

⁴²⁾ 481 a. b.

⁴³⁾ Vgl. Steinhart, Einl. z. G. S. 370.

⁴⁴⁾ 481 c. *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;*

⁴⁵⁾ 482 e, 483 a. Den Widerspruch zwischen natürlichem und positivem Recht hat zuerst Hippias von Elis ausgesprochen, wie sich aus Protag. 337 c. d., Rep. II, 358 ff., Legg. X, 880 b ff. und Xen. Mem. IV, 4, 14 ergibt.

⁴⁶⁾ 483 b. *οὐδὲ γὰρ ἀνδρὸς τοῦτό γ' ἐστὶ τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ' ἀνδραπόδον τινός, ᾧ κρείττον ἐστὶ τεθνάναι ἢ ζῆν, ὅστις ἀδικούμενος καὶ προσηλαυζόμενος μὴ οἴσεται ἐστὶν αὐτὸς αὐτῷ βοηθεῖν μηδὲ ἄλλω, οὐδ' ἂν κήθηται.*

⁴⁷⁾ 483 c. *καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλεον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν.*

Schwächeren durch die Stärkeren und auf den alles Rechts entbehrenden Eroberungszug des Xerxes ist darauf berechnet, die Notwendigkeit des Naturgesetzes näher zu beleuchten. Schon vor der geistreichen Parallele mit den Söhnen der Antiope, Zethos und Amphion, die gewissermaßen das Prototyp für die Vertreter der materiellen und ideellen Weltanschauung bilden,⁴⁸⁾ kennzeichnet sich Kallikles zur Genüge als einen Verächter der Philosophie, indem er dieselbe als eine des Mannes unwürdige Beschäftigung hinstellt⁴⁹⁾ und auf die unangenehmen Folgen und das Schicksal desjenigen hinweist, der bei vollständiger Entfremdung vom praktischen Leben seine Zeit und Kraft der stillen Forschung und Geistesarbeit widmet, und, weil mit der Welt und ihrer Schlechtigkeit zu wenig vertraut, weder sich noch seinen Freunden in einem bedenklichen Prozeß oder bei sonstiger Gelegenheit zu helfen weifs.⁵⁰⁾ Mit der Miene der Geringschätzung und des mitleidigen Wohlwollens giebt er daher dem Sokrates den wolgemeinten Rat, er solle ablassen von seinen Untersuchungen und seinem philosophischen Possenspiel, bei dem doch nichts als Dürftigkeit der äufsern Existenz herauskäme⁵¹⁾ und hinfort denjenigen Männern nachstreben, die sich des Wohlstandes, Ansehens und vieler andern Vorzüge erfreuten.⁵²⁾ Um dieses glänzende und schillernde Truggewebe einer damals recht weit verbreiteten und insonderheit alle Kreise des vornehmen Athens durchdringenden sophistischen Staatstheorie zu zerreißen, bedurfte Sokrates eines größeren Aufwandes dialektischer Mittel, als in der Polemik gegen Gorgias und Polos. Deshalb legt er dem Kallikles zunächst die geschickte Frage vor, ob er bei seiner Theorie vom Recht des Stärkeren die Begriffe überlegen, besser und stärker identisch setze oder nicht und verwickelt ihn nach dem Zugeständnis dieser Identität in den Widerspruch mit sich selbst, daß er die natürliche Überlegenheit der Menge gegen den einen, der nach der Herrschaft strebt, zugeben, unmittelbar daraus ihre größere Vortrefflichkeit folgern und ihre Berechtigung zur Aufstellung von Gesetzen für die Gesamtheit der Bürger und zur Wahrung des Grundsatzes von der Gleichheit aller vor dem Gesetz anerkennen muß.⁵³⁾ Durch die weitere Frage des Sokrates, in welcher Beziehung sich die größere Überlegenheit und Vortrefflichkeit zeigen müsse, wird Kallikles veranlaßt, den Vorrang denjenigen einzuräumen, welche in Betreff der Staatsverwaltung die größte Einsicht zeigten und nicht nur einsichtsvoll, sondern auch tapfer und fähig wären, ihre Absichten zu verwirklichen, nicht aber aus Schlawheit der Seele an der Ausführung verzweifelten. Bei dem Schwanken und der Inkonsequenz, mit dem der selbstgefällige und selbstbewußte Staatsmann unter den Überlegenen bald die Stärkeren, bald die Verständigeren und bald die Tapferen meint, mußte die von Sokrates mit großer Geistesgegenwart gestellte Frage nach der Notwendigkeit einer Herrschaft des

⁴⁸⁾ 485 e, 486 a.

⁴⁹⁾ 484 c. *φιλοσοφία γάρ τοι ἐστίν, ὃ Σώκρατες, χαρίεν, ἄν τις αὐτοῦ μετρίως ἀφηται ἐν τῇ ἡλικίᾳ· ἐάν δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρίψῃ, διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων.*

⁵⁰⁾ 484 d. *καὶ γὰρ τῶν νόμων ἄπειροι γίνονται τῶν κατὰ τὴν πόλιν καὶ τῶν λόγων, οἷς δεῖ χρῶμενον ὁμιλεῖν ἐν τοῖς συμβολαίοις τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ* und 486 b. *καίτοι πῶς σοφὸν τοῦτό ἐστιν, ὃ Σώκρατες, εἰ τις εὐφρῆ λαβοῦσα τέχνη φῶτα ἔθῃκε χεῖρονα, μῆτε αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον βοηθεῖν μηδ' ἐκῶσαι ἐν τῶν μερίστων κινδύνων; κ. τ. λ.* Vgl. Rep. I, 343 c, 348 d. II, 358 c.

⁵¹⁾ 486 d. *ἐξ ὧν νεοῖσιν ἐγκατοικήσεις δόμοις*, sagt er mit einem zweiten Citat aus der Antiope des Euripides.

⁵²⁾ Mit diesem gegen die Philosophie ausgesprochenen Tadel ist die bekannte Stelle im Theaet. 172 c. ff. zu vergleichen: *κατενόησα . . . ὡς εἰκότως οἱ ἐν ταῖς φιλοσοφίαις πολὺν χρόνον διατρίψαντες εἰς τὰ δικαστήρια ἰόντες γελοῖοι φαίνονται ῥήτορες.*

⁵³⁾ 489 c. In dieser Stelle verdient die Emendation von Heindorf *θῶσιν ἄττα* volle Beachtung.

Menschen über sich selbst⁵⁴⁾ ihn um so stärker verblüffen, als aus der richtigen Beantwortung derselben die große Differenz der beiden Lebensanschauungen, der des Philosophen und der des Staatsmannes hervorging. Zugleich kam es natürlich darauf an, die Thatsache festzuhalten, daß Kallikles nur zwei Tugenden, die *φρόνησις* und *ἀνδρεία*, gelten ließ, während er die *σωφροσύνη* wie früher die *δικαιοσύνη* negierte und ihm die Definition des *σώφρονα καὶ ἐγκρατῆ εἶναι ἑαυτοῦ*, d. h. der *σωφροσύνη* als einer Herrschaft des Menschen über die in ihm selbst tobenden Lüste und Begierden nicht vorzuenthalten,⁵⁵⁾ obwohl er selbst in der Fortsetzung der Debatte von der einmal eingewurzelten Ansicht nicht abgehen will, daß das richtige Leben in der größten Ungebundenheit der Begierden bestehe und daß das Volk, weil ihm die Energie und Intelligenz der Mächtigeren in dieser Richtung abgehe, aus Scham und Neid und, um die eigene Ohnmacht zu verdecken, die Zügellosigkeit als etwas Schimpfliches bezeichne, die besser veranlagten und begabteren Männer knechte und angesichts der eigenen Unfähigkeit zur Befriedigung der Begierden Gerechtigkeit und Besonnenheit in den Himmel erhebe.⁵⁶⁾ Indessen erscheint nach der sokratischen Beweisführung gerade die Freiheit und Zügellosigkeit der Begierden als die härteste Knechtschaft und als eine Aufhebung der wahren, der sittlichen Freiheit. Damit ist hier die schon im ersten Alkibiades⁵⁷⁾ angedeutete Wahrheit zum zweiten Male innerhalb des Systems der platonischen Ethik ausgesprochen, obgleich sie erst in der christlichen Ethik zu ihrer vollkommenen Geltung kommt, daß durch das Böse die Knechtschaft, durch das Gute die Erlösung und wahre Freiheit der Seele bedingt wird. Unter den Schülern des Sokrates huldigte bekanntlich keiner der hedonistischen Theorie mehr als Aristippos von Cyrene, obwohl er kein absoluter Verächter der Mäßigung und Besonnenheit war,⁵⁸⁾ wie Kallikles, sondern im Gegenteil sie als ein Mittel zur Verlängerung des Genusses bezeichnet. Sonst hatte er ganz ähnlich wie Kallikles behauptet, daß ohne den beständigen Wechsel von Lust und Befriedigung das menschliche Leben einem Schläfe (nach Kallikles dem Zustande eines Steines oder des Todes) vergleichbar sei.⁵⁹⁾ Ebenso finden wir in der geistreichen Parabel des Sokrates von den beiden Fässern⁶⁰⁾ den Gegensatz von zwei heterogenen Lebensanschauungen wieder, der sich wie ein roter Faden durch den Gorgias wie durch andere Dialoge hindurchzieht, ich meine den Gegensatz zwischen Empfindung, Vorstellung, Meinung einerseits und dem durch begriffliche Erkenntnis vermittelten und gewonnenen Wissen.

Der folgende Abschnitt beschäftigt sich mit der eingehenden Widerlegung der von Kallikles aufgestellten Identität von angenehm und gut. Die Lust- und Unlustempfindungen werden in ihrem Wesen analysiert, die Empfindungen des Hungers, Durstes u. s. w. als *λύπη*, *ἀνιάσθαι* (oder *λπιεῖσθαι*), die Befriedigung als *ἡδονή* oder *χαίρειν* bezeichnet. Jedes Bedürfnis und jede Begierde gilt vor der Befriedigung (*πλήρωσις*) als ein *ἀνιαρόν*, aber in dem Moment, wo z. B. der Dürstende trinkt, tritt die *ἀνιά* und *ἡδονή* oder der Zustand des *λπιεῖσθαι* und

⁵⁴⁾ 491 d. *τί δὲ αὐτῶν, ὃ ἑταίρε; ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους;*

⁵⁵⁾ 491 e, 492 a. *ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ εἶναι ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὐσῶσι ἱκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν κ. τ. λ.*

⁵⁶⁾ 492 b. *ἐπαινοῦσι τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὐτῶν ἀνανδρίαν.*

⁵⁷⁾ Alc. I, 122 a.

⁵⁸⁾ Stob. Floril. 17, 18 cf. Diog. 75. *τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν κράτιστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι.*

⁵⁹⁾ 492 c. Über die Ansicht Aristipp's sagt Diog. 89: *ἐν κινήσει γὰρ εἶναι ἀμφοτέρω μὴ οὐσίας τῆς ἀπορίας ἢ τῆς ἀηδονίας κινήσεως, ἐπεὶ ἡ ἀπορία οἷον καθ'εἰδοντός ἐστὶ κατάστασις.*

⁶⁰⁾ Wahrscheinlich eine Anspielung auf die sich an die Lehre des Empedokles vom Ab- und Zufluss in der Physik anschliessende Ansicht des Gorgias. Vgl. Menon 76 c.

χαίρειν gleichzeitig auf,⁶¹⁾ d. h. es findet eine Koincidenz beider Empfindungen oder, wenn man will, eine Neutralisierung und Aufhebung zu zeitweiliger Indifferenz, bis sich das Bedürfnis der Befriedigung von neuem geltend macht, statt. Dagegen schließt sich das Gute und Böse immer aus und kann niemals gleichzeitig in die Erscheinung treten, wie an den gesunden und krankhaften Zuständen des Körpers nachgewiesen und mit Bestimmtheit für die seelischen Zustände gefolgert wird. Denn bei der Identität des Guten und Angenehmen würde sich unter andern die Absurdität ergeben, daß die Feiglinge deshalb, weil sie beim Abzug der Feinde größere Freude zeigen, als die Tapferen, die Anerkennung einer größeren Vortrefflichkeit verdienen.⁶²⁾ Seinen Rückzug sucht Kallikles nicht nur durch die Bemerkung, daß er bisher nur gescherzt habe, sondern auch durch den in Folge besserer Einsicht in die Sache aufgestellten Unterschied zwischen besseren und schlechteren Lüsten zu decken⁶³⁾ der eine schweigende Zustimmung zu der Richtigkeit der gegnerischen Deduktionen enthält und von Sokrates um so bereitwilliger aufgenommen wird, als er die Keime zur weiteren Lösung der Aufgabe enthält. Denn aus der Voraussetzung, daß die guten Begierden auch nützlich, die schlechten aber schädlich sind, wird weiter gefolgert, daß die einen für den Körper Gesundheit, Kraft und sonstige Tüchtigkeit, die andern das Gegenteil bewirken und daß man dieselbe Zweiteilung für die Leiden festzuhalten habe.

Deshalb knüpft die Untersuchung ganz folgerichtig an denjenigen Punkt an, der in der Unterredung mit Polos bereits zugestanden war, daß nämlich die Begierden sowohl als die Leiden, daß Lust und Unlust nach dem Maßstab des höchsten Zieles und Hauptzwecks, des Guten, auszuwählen und als Mittel zu diesem Zweck in Anwendung zu bringen seien.⁶⁴⁾ Denn im Einklang mit den früher gewonnenen Resultaten ergibt sich auch hier, daß alle Bestrebungen, die nur bis zur Grenze der Lust gingen, d. h. nur die Lust bezweckten, sei es auf materiellem Gebiete, wie die Kochkunst, um so weniger Anspruch auf die Bezeichnung τέχνη hätten, weil sie weder die Natur und das Wesen der von ihnen betriebenen Beschäftigung noch die Gründe ihres Handelns erkannt hätten,⁶⁵⁾ sondern sich nur in einer auf Erfahrung beruhenden Geschicklichkeit bewegten.⁶⁶⁾ Um so vorsichtiger müsse ein jeder, wenn er vor die Alternative

⁶¹⁾ 496 e. αἰσθάνει οὖν τὸ συμβαῖνον, ὅτι λυπούμενον χαίρειν λέγεις ἄμα, ὅταν διψῶντα πίνειν λέγῃς; ἢ οὐχ ἄμα τοῦτο γίγνεται κατὰ τὸν αὐτὸν τόπον καὶ χρόνον εἴτε ψυχῆς εἴτε σώματος βούλει;

⁶²⁾ 498 c. ἀρ' οὖν παραπλησίως εἰσὶν ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ οἱ ἀγαθοὶ τε καὶ οἱ κακοὶ; ἢ καὶ ἐτι μᾶλλον ἀγαθοὶ [καὶ κακοὶ εἰσὶν] οἱ κακοὶ. Übrigens darf aus den folgenden Worten von 498 d. οὐκ οἶσθ' ὅτι τοὺς ἀγαθοὺς ἀγαθῶν φῆς παρουσίᾳ εἶναι ἀγαθοὺς, κακοὺς δὲ κακῶν ebenso wenig wie aus 497 e. gefolgert werden, dass wir es in diesem Dialoge bereits mit der fertigen und in allen Details vollendeten Ideenlehre zu thun haben, da wohl nur die Art, wie die betreffenden Gattungsbegriffe in den Dingen zur Erscheinung kommen, durch solche Ausdrücke bezeichnet werden soll, die an andern Stellen neben andern, z. B. neben κοινονία, μέθεξις und μετέχειν, für die Darstellung des Verhältnisses der Ideen zu den Dingen oder der Dinge zu den Ideen, zur Verwendung kommen.

⁶³⁾ 499 b. ὡς δὴ σὺ οἶει ἐμὲ ἢ καὶ ἄλλον ὄντινον ἀνθρώπον οὐχ ἠγείσθαι τὰς μὲν βελτίους ἡδονάς, τὰς δὲ χεῖρους. Mit Recht macht Bonitz, plat. Studien, S. 10, Anm. 2 darauf aufmerksam, dass unter ἡδὴ und ἡδονή ausschliesslich die Befriedigung eines Begehrens verstanden wird, dass dieses Begehren als λύπη gilt und dass von ἡδοναὶ καθαραὶ im Sinne von Phileb. 52 c. im Gorgias keine Rede ist.

⁶⁴⁾ 499 e. ἄρα καὶ σοὶ συνδοκῆ οὕτω, τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκείνου ἔνεκεν δεῖν πάντα τὰλλα πράττεσθαι, ἀλλ' οὐκ ἐκείνου τῶν ἄλλων;

⁶⁵⁾ 500 b. ἔλεγον γάρ, εἰ μνημονεύεις, ὅτι εἶεν παρασκευαῖαι αἱ μὲν μέχρι ἡδονῆς, αὐτὸ τοῦτο μόνον παρασκευάζουσαι, ἀγροοῦσαι δὲ τὸ βέλτιον καὶ τὸ χεῖρον, αἱ δὲ γινώσκουσαι ὅτι τε ἀγαθὸν καὶ ὅτι κακόν.

⁶⁶⁾ 500 c. Über die Lesart vgl. die nachfolgenden Analecta.

der beiden so grundverschiedenen Lebensrichtungen gestellt werde, erwägen, ob er in Reden vor dem Volke, im Betreiben der sophistischen Rhetorik und im Befolgen der von Kallikles empfohlenen Staatsweisheit das Ideal seines Lebens zu suchen habe oder im Dienste der Philosophie, d. h. im Streben nach der Veredlung und Vervollkommnung seiner Mitbürger.⁶⁶⁾ Denn während die Philosophie als höchsten Zweck das Seelenheil, die Besserung und Veredelung des inneren Menschendaseins erstrebe,⁶⁷⁾ suchten die Scheinkünste nur der Lust und dem Wohlgefallen entweder des Körpers oder der Seele zu fröhnen, aber die Sorge für das Seelenheil zugleich mit der Kenntnis des Unterschiedes zwischen gut und schlecht zu versäumen. Wenn nun der attische Philosoph, jedenfalls im Gegensatz zu der Majorität seiner Zeitgenossen, auch über die Musik und Lyrik, ja sogar über die tragische Dichtung sein verdammendes Urteil fällt,⁶⁸⁾ wobei er vielleicht nur eine Periode des Verfalls in's Auge gefasst hat, so können wir zu seiner Entschuldigung anführen, daß er, um nicht den im *Jon*⁶⁹⁾ und in der *Apologie*⁷⁰⁾ gethanen Äußerungen, welche den Dichtern die Erkenntnis von dem Wesen ihrer Kunst und von den hohen Wahrheiten, die sie in klassischer Form vorzutragen suchten, absprachen und somit sich selbst zu widersprechen, nicht umhin gekonnt habe, auch derartigen Geistesbestrebungen den Rang einer wirklichen Kunst zu versagen. Und obwohl wir in späteren Dialogen, z. B. im *Gastmahl*⁷¹⁾ und in den Büchern vom *Staate*⁷²⁾ ein weniger schroffes Urteil über die Dichtkunst im Allgemeinen und insonderheit über die dramatische niedergelegt finden, so hat er derselben doch niemals den Vorwurf des Mangels an einem bestimmten philosophischen Wissen ersparen können, so daß wohl anzunehmen ist, daß ihm wie bei der Konstruktion seines Idealstaates so auch in dieser Beziehung ein Ideal, in dem die vollendete Schönheit der Form dem tiefsten Gedankeninhalt entsprechen sollte, vorgeschwebt habe, welches die Kunstbetreibungen seiner und aller nachfolgenden Zeit unerreicht ließen. Weil aber besonders die Gesamttätigkeit der Rhetoren nur auf egoistische Zwecke⁷³⁾ und nicht auf die Veredlung ihrer Mitbürger gerichtet ist und weil sie deshalb ängstlich jedes Mißfallen ihrer Hörer zu vermeiden suchen,⁷⁴⁾ so kann ihr Verfahren nur als *κολακεία* und *αισχρά δημηγορία* gekennzeichnet werden. Nur durch Maß und Harmonie⁷⁵⁾ läßt sich die Zucht und sittliche Vervollkommnung der Seele

⁶⁶⁾ 501 b. ταῦτ' οὖν πρῶτον σκόπει εἰ δοκεῖ σοι ἰκανῶς λέγεσθαι, καὶ εἶναι τινες καὶ περὶ ψυχὴν τοιαῦται ἄλλαι πραγματεῖαι, αἱ μὲν τεχνικαί, προμήθειάν τινα ἔχουσαι τοῦ βελτίστου περὶ τὴν ψυχὴν, αἱ δὲ τούτου μὲν ὀλιγοροῦσαι, ἐσκεμμένα δ' αὖ, ὥσπερ ἐκεῖ, τὴν ἡδονὴν μόνον τῆς ψυχῆς κ. τ. λ.

⁶⁷⁾ 502 B. Τί δὲ δὴ ἡ σεμνὴ αὐτῆ καὶ θαυμαστή, ἢ τῆς τραγωδίας ποιήσας ἐφ' ᾧ ἐσπουδάσει; πότερόν ἐστιν αὐτῆς τὸ ἐπιχείρημα καὶ ἡ σπονδή κ. τ. λ. Über die nothwendige Änderung in der Wortfolge vgl. die *Analecta*.

⁶⁸⁾ 534 b. οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἐρμηνεῖς εἰσι τῶν θεῶν, κατεχόμενοι ἐξ ὅτου ἂν ἕκαστος κατέχηται.

⁶⁹⁾ 22 b. c. ἔγνω οὖν καὶ περὶ τῶν ποιητῶν ἐν ὀλίγῳ τούτο, ὅτι οὐ σοφίαι ποιοῖεν ἂ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες, ὥσπερ οἱ θεομάντιες καὶ οἱ χρησμοδοί· (wo σοφία natürlich in dem Sinne von *τέχνη* oder bewusster Kunst zu fassen ist.)

⁷¹⁾ *Symp.* 209 d, wo sich der Philosoph mehr der Volksmeinung anzuschließen scheint.

⁷²⁾ *Rep.* X, 595 c — 598 d.

⁷³⁾ 502 c. ἢ καὶ οὗτοι πρὸς τὸ χαρίζεσθαι τοῖς πολίταις ὀρμημένοι, καὶ ἔνεκα τοῦ ἰδίου τοῦ ἰαντῶν ὀλιγοροῦντες τοῦ κοινοῦ, ὥσπερ παιδὶ προσομιλοῦσι τοῖς δῆμοις κ. τ. λ.

⁷⁴⁾ 503 a. εἰ γὰρ καὶ τούτῳ ἐστι διπλοῦν, τὸ μὲν ἑτερόν που τούτου κολακεία ἂν εἴη καὶ αἰσχρὰ δημηγορία, κ. τ. λ.

⁷⁵⁾ 504 a. Es handelt sich um die Begriffe *τάξις* und *κόσμος* und deren Gegensatz *ἀταξία*. Vgl. *Tim.* 30 a. *Rep.* III, 396 c tritt an die Stelle des τῷ ὄντι καλὸς κἀγαθὸς der μέτριος ἀνὴρ. Vgl. G. Schneider, *Die platon. Metaphysik.* Leipzig, Teubner 1884. S. 163—165.

erreichen, gleichwie durch das richtige Verhältnis, in welches Werkmeister und Künstler die einzelnen Teile zu einander treten lassen, die Harmonie des Ganzen angestrebt wird. Wie aber in dem harmonisch gestalteten Körper das Maß und die Harmonie in der Gesundheit und Kraft zum Ausdruck kommt, so tritt es in dem Leben der Seele als Gerechtigkeit und Besonnenheit hervor. Das sind die Tugenden, welche der wahre Redner, der als *τεχνικός* und *ἀγαθός* bezeichnet wird,⁷⁶⁾ den Seelen einzupflanzen sucht, damit vor der Gerechtigkeit die Ungerechtigkeit, vor der Besonnenheit die Zügellosigkeit entweiche und überhaupt die sittliche Tüchtigkeit an Stelle der Schlechtigkeit und des Lasters trete.⁷⁷⁾ Aus der Zusammenstellung der maßgebenden Adjektiva *ἀνόητος* und *ἀκόλαστος*⁷⁸⁾ ergibt sich unter andern, wie eng der Mangel an sittlicher Tüchtigkeit mit dem Mangel an Einsicht verbunden sei. Endlich handelt es sich am Schluß der eigentlichen Diskussion mit Kallikles (denn von hier an führt Sokrates allein die Untersuchung weiter) um die Identität der Begriffe *εἶργειν ὧν ἐπιθυμεῖ* und *κολάζεσθαι* und um die Wiederkehr der bereits gegen Polos festgehaltenen Behauptung, daß das Bestraftwerden für die Seele heilsamer sei als die Strafflosigkeit. Nach einem kurzen Rückblick auf die Hauptergebnisse der Beweisführung wird zu der weiteren Definition des *σωφρόνων* als eines solchen geschritten, der seine Pflicht und Schuldigkeit (*τὰ προσήκοντα*) thut, welche den Menschen gegenüber in den *δίκαια*, den Handlungen der Gerechtigkeit, der Gottheit gegenüber in den *δόσια*, den Handlungen der Frömmigkeit besteht. Die *δωσιότης* aber oder *εὐσεβεία* wird schon im Euthyphron als *δικαιοσύνη εἰς τοὺς θεοὺς* definiert.⁷⁹⁾ Allein nicht bloß mit der Gerechtigkeit und Frömmigkeit, sondern auch mit der Tapferkeit, die in dem Vermeiden und Verfolgen der Freuden und Leiden, in der Zuneigung und Abneigung gegen diejenigen Handlungen und Personen, die man hochschätzen oder vermeiden muß und in der Standhaftigkeit am rechten Platz besteht,⁸⁰⁾ ist die *σωφροσύνη* auf das Innigste verbunden. Nur durch die Vereinigung und Kombination dieser Tugenden wird die höchste Glückseligkeit erreicht,⁸¹⁾ während der Zügellose und Unsittliche, verhaßt wie er ist bei Göttern und Menschen, zu einer sittlichen Gemeinschaft unfähig ist;⁸²⁾ denn der im Lysis⁸³⁾ entwickelte Begriff der Freundschaft erweitert sich in diesem Dialog zur *κοινωνία*, und Liebe und Freundschaft werden als diejenigen Potenzen bezeichnet, deren Wirksamkeit den Zusammenhalt des Universums und der Sittlichkeit im

⁷⁶⁾ 504 d. οὐκ οὖν πρὸς ταῦτα βλέπων ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός, καὶ τοὺς λόγους προσοίσει ταῖς ψυχαῖς, οὓς ἂν λέγῃ κ. τ. λ.

⁷⁷⁾ 504 e. πρὸς τοῦτο αἰετὸν τὸν νοῦν ἔχων, ὅπως ἂν αὐτοῦ τοῖς πολίταις δικαιοσύνη μὲν ἐν ταῖς ψυχαῖς γίγνηται, ἀδικία δὲ ἀπαλλάττεται καὶ σωφροσύνη μὲν ἐγγίγνηται, ἀκολασία δὲ ἀπαλλάττεται κ. τ. λ.

⁷⁸⁾ 505 b. ἕως μὲν ἂν πονηρὰ ἦ (sc. ἡ ψυχὴ) ἀνόητός τε οὖσα καὶ ἀκόλαστος καὶ ἄδικος καὶ ἀνόσιος, εἶργειν αὐτὴν δεῖ τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ μὴ ἐπιτρέπειν ἄλλ' ἅττα ποιεῖν ἢ ἀφ' ὧν βελτίων ἔσται. Vgl. 507 a.

⁷⁹⁾ Euthyphron 375 d. μῶριον γὰρ τοῦ δικαίου τὸ δόσιον und 376 a. τοῦτο τοίνυν ἔμοιγε δοκεῖ, ὃ Σόκρατες, τὸ μέρος τοῦ δικαίου εἶναι εὐσεβές τε καὶ δόσιον, τὸ περὶ τῆν τῶν θεῶν θεραπειάν κ. τ. λ. Die Begriffsbestimmung der *δικαιοσύνη* findet sich in den Defin. 411 d. *δικαιοσύνη ὁμόνοια τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν, καὶ εὐταξία τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν πρὸς ἄλληλά τε καὶ περὶ ἄλληλα.*

⁸⁰⁾ 507 b.

⁸¹⁾ 507 c. τὸν δὲ ἀγαθὸν εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν ἂ ἂν πράττη, τὸν δ' εὖ πράττοντα μακίριον τε καὶ εὐδαιμόνα εἶναι κ. τ. λ.

⁸²⁾ 507 e. οὕτε γὰρ ἂν ἄλλω ἀνθρώπῳ προσφιλέης ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος οὕτε θεῶν· κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος· ὅτῳ δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φίλιον οὐκ ἂν εἴη.

⁸³⁾ Lys. 214 d. 215 e. 216 a. ff.

Menschenleben, kurz die physische und moralische Weltordnung bedingt.⁸⁴⁾ Weil aber ferner das Gesetz der Gleichheit und Gleichberechtigung bei den Menschen wie bei den Göttern von großer Wichtigkeit ist, so muß man die *πλεονεξία*, das Streben nach Bevorzugung, von vornherein verwerfen, wofern die frühere Behauptung, daß die Glückseligkeit nur durch den Besitz der Gerechtigkeit und Besonnenheit bedingt ist, gültig bleiben soll. Aus demselben Grunde werden noch einmal die Konsequenzen der früheren Untersuchung, deren Richtigkeit Gorgias nach der Meinung von Polos und Polos nach der Ansicht von Kallikles gegen seine innerste Überzeugung anerkannt hat, betont, nämlich daß das Unrechtthun häßlicher und schlimmer sei als das Unrechtleiden und daß der wahrhafte und wirkliche Redner nicht bloß selber gerecht sein, sondern auch eine genaue Kenntnis von Recht und Unrecht haben müsse.⁸⁵⁾ Danach beantwortet sich auch ohne Schwierigkeit die Frage, ob zum Vermeiden des Unrechtthuns dieselben Mittel geeignet sein dürften wie zum Vermeiden des Unrechtleidens.⁸⁶⁾ Die falsche Staatskunst ist ja weiter nichts als ein verwerfliches Streben nach der Gunst des jeweiligen Machthabers, sei es des unumschränkten Tyrannen oder des zügellosen Volkes; denn die Willkürherrschaft des Einzelnen und die maßlose Demokratie sind dem Philosophen in gleichem Grade verhasst.⁸⁷⁾ Mit Unrecht brüstet sie sich und sieht mit selbstgefälliger Verachtung auf andere Künste, wie auf die Kunst des Steuermanns und des Maschinenwerkmeisters herab, obwohl die letzteren im Stande sind, nicht nur Leib und Leben, sondern auch Hab und Gut, die letztere sogar die Existenz ganzer Städte und ihrer Bewohner zu retten. Aber beruht denn das Edle und Gute in dem Retten und Gerettetwerden des Lebens? Ist nicht die Sorge für die relative Lebensdauer der Gottheit anheimzustellen und der Sorge für ein sittlich gutes Leben unterzuordnen?⁸⁸⁾ Nicht ohne den triftigsten Grund ergeht daher an Kallikles die Mahnung, er möge nicht durch das Streben nach Volksgunst und einer möglichst ausgedehnten Machtfülle den Verlust der edelsten und teuersten Güter herbeiführen.⁸⁹⁾ Denn an die Möglichkeit einer Machtstellung im Staate zu glauben, ohne sich dem herrschenden System zu fügen, ist Thorheit und Unverstand. Gleichwie ferner der Wert jeder öffentlichen Thätigkeit bemessen wird nach der Tendenz, von welcher sie ausgeht,⁹⁰⁾ so muss auch die Kraft und Geschicklichkeit zuerst im Privatleben erprobt werden, bevor sie an einen Erfolg in der Öffentlichkeit denken kann.

⁸⁴⁾ 508 a. φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὃ Κἀλλικλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὃ ἑταίρε, οὐκ ἀνοσμίαν οὐδὲ ἀνοσιάν.

⁸⁵⁾ 508 c. καὶ τὸν μέλλοντα ὀρθῶς ῥητορικὸν ἔσεσθαι δίκαιον ἄρα δεῖ εἶναι καὶ ἐπιστήμονα.

⁸⁶⁾ Cron sucht die Überlieferung *παρασκευάσασθαι*, ὡς ἐὰν μὴ μάθῃ αὐτὰ κ. τ. λ. καὶ ἀσκήσῃ, ἀδικίῃσι: durch die kausale Erklärung von ὡς zu retten. Vgl. die nachfolgenden *Analecta*.

⁸⁷⁾ 510 d. e., 511 a. ff., 513 a. καὶ νῦν δὲ ἄρα δεῖ σε ὁμοίωτατον γίνεσθαι τῷ δήμῳ τῷ Ἀθηναίων. κ. τ. λ.

⁸⁸⁾ 512 d. τὸ δὲ βέλτιον εἰ μὴ ἔστιν ὃ ἐγὼ λέγω, ἀλλ' αὐτὸ τοῦτ' ἔστιν ἀρετὴ, τὸ σώζειν αὐτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ ὄντα ὁποῖός τις ἔτυχε, καταγέλαστός σοι ὁ φόβος γίγνεται καὶ μηχανοποιῶ καὶ ἱατροῦ καὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν, ὅσαι τοῦ σώζειν ἔνεκα πεποιήνται· ἀλλ' ὃ μακάριε, ὅρα μὴ ἄλλο τι τὸ γενναῖον καὶ τὸ ἀγαθὸν ἢ κ. τ. λ.

⁸⁹⁾ 513 a. τοῦθ' ὅρα εἰ σοὶ λυσιτελεῖ καὶ ἐμοί, ὅπως μὴ, ὃ δαιμόνιε, πεισόμεθα ὅπερ φασὶ τὰς τὴν σελήνην καθαιρούσας, τὰς Θεταλίδας· σὺν τοῖς φιλάτοις ἢ ἀφροῖς ἡμῖν ἔσται ταύτης τῆς δυνάμεως τῆς ἐν τῇ πόλει.

⁹⁰⁾ 513 e. 514 a. ἄνευ γὰρ δὴ τούτου . . . οὐδὲν ὄφελος ἄλλην εὐεργεσίαν οὐδεμίαν προσφέρειν, ἐὰν μὴ καλὴ καὶ ἀγαθὴ ἢ διάνοια ἢ τῶν μελλόντων ἢ χρήματα πολλὰ λαμβάνειν ἢ ἀρχὴν τιῶν ἢ ἄλλην δύναμιν ἡντιοῦν.

Dies wird an der Baukunst⁹¹⁾ und Heilkunde⁹²⁾ exemplifiziert, um auf die Staatskunst in Anwendung gebracht zu werden. Nach diesem Grundsatz und Maßstab mußte sich Kallikles selbst der Unfähigkeit zur Leitung des Staates zeihen, da er nicht nachweisen konnte, daß er auch nur den geringsten seiner Mitbürger auf den Weg der Besserung geführt und sittlich veredelt hätte.⁹³⁾ Deshalb ist sogar den berühmtesten Staatsmännern Athens der Ruhm politischer Weisheit abzusprechen, da das Volk unter ihrer Leitung nicht besser geworden, sondern entartet ist. Hätten nicht z. B. unter dem Regiment des Perikles, wenn er wirklich ein großer Staatsmann gewesen wäre, die Athener gerechter und besser werden müssen, während sie gerade durch die gegen ihren Wohlthäter am Ende seiner Laufbahn angestregten Prozesse und durch das Hereinbrechen einer wüsten Ochlokratie das Gegenteil bewiesen haben?⁹⁴⁾ Indessen darf diese bedauerliche Thatsache um so weniger überraschen, je deutlicher man erkennt, daß, gleichwie die für die Leibes-Nahrung und Notdurft erforderlichen Berufsarten und Thätigkeiten nur dann in ihre richtige Bahn geleitet werden können, wenn sie der Leitung und Aufsicht der Gymnastik und Heilkunde unterstellt werden,⁹⁵⁾ so auch der Bau und die Anlage von Häfen, Schiffswerften, Befestigungen, die Einführung von Zöllen, Theatergeldern u. s. w. verderblich werden muß, wenn sie nicht als ein Werk staatsmännischer Weisheit zu betrachten sind. Und gleichwie die Schuld für den an Überfüllung leidenden Körper den Ärzten und nicht den Gastgebern aufgebürdet wird, so müssen die späteren Staatsmänner die Schuld und die Mißgriffe ihrer berühmteren Vorgänger büßen.⁹⁶⁾ Aber die Klagen beider über den Undank des Volkes sind ebenso unbegründet, wie die der Sophisten,⁹⁷⁾ wenn sie die Schüler der Gewaltthätigkeit und des Undanks für die empfangenen Wohlthaten anklagen, weil, wenn sie ihr angekündigtes Unterrichtsziel wirklich erreicht, d. h. ihren Schülern die Gerechtigkeit und Besonnenheit beigebracht hätten, ein Akt des Undanks und der Ungerechtigkeit seitens derselben undenkbar und unmöglich wäre.⁹⁸⁾ Übrigens darf der beiläufig berührte, zwischen der Sophistik und Rhetorik obwaltende Unterschied nicht verkannt werden; es ist derselbe wie zwischen der Gesetzgebung und Rechtspflege einerseits, der Gymnastik und Heilkunde anderseits.⁹⁹⁾ Die

⁹¹⁾ 514 b. c.

⁹²⁾ 514 d. e.

⁹³⁾ 515 b. λέγε μοι, εἴαν τις σε ταῦτα ἐξετάξῃ, ὃ Καλλικλεις, τί ξοῖς; τίνα φήσεις βελτίω πεποιμέναι ἄνθρωπον τῆ συνουσίᾳ τῆ σῆ; οὐκ οἶς ἀποκρίνασθαι, εἴπερ ἔστι τι ἔργον σὸν ἐτι ἰδιωτεύοντος, πρὶν δημοσιεύειν ἐπιχειρεῖν;

⁹⁴⁾ 515 e. ταῦτ' ἄρα ἔγωγε ἀκούω, Περικλέα πεποιμέναι Ἀθηναίους ἀργούς καὶ δειλοὺς καὶ λάλους καὶ φιλαργύρους, εἰς μισθοφορίαν πρῶτον καταστήσαντα. Damit braucht nicht im Widerspruch zu stehen, wenn es im Phaedr. 269 e. von Perikles heisst: τελεώτατον εἰς τὴν ῥητορικὴν γενέσθαι. Vgl. Sybrand, dissertatio de Platonis Gorgia. Harlem 1829, S. 81.

⁹⁵⁾ 517 e. ὅτι ἔστι τις παρὰ ταύτας ἀπάσας τέχνη γυμναστικὴ τε καὶ ἰατρικὴ, ἣ δὴ τῷ ὄντι ἔστι σώματος θεραπεία, ἣν περ καὶ προσήκει τούτων ἄρχειν πᾶσῶν τῶν τεχνῶν καὶ χρῆσθαι τοῖς τούτων ἔργοις διὰ τὸ εἰδέσθαι, ὅτι τὸ χρηστὸν καὶ πονηρὸν τῶν αἰτίων ἢ ποτῶν ἔστιν εἰς ἀρετὴν σώματος, τὰς δ' ἄλλας πάσας ταύτας ἀγνοεῖν.

⁹⁶⁾ 518 d. ὅταν δὴ αὐτοῖς ἦκη ἢ τότε πλησμονὴ νόσον φέρονσα σὺν ὄντι χρόνῳ, ἄτε ἄνευ τοῦ ἡγμενοῦ γεγονυῖα, τούτους αἰτιάσονται καὶ ψέξουσι καὶ κακόν τι ποιήσουσιν, ἂν οἰοί τε ᾧσι, τοὺς δὲ προτέρους ἐκείνους καὶ αἰτίους τῶν κακῶν ἐγκομιάσουσιν.

⁹⁷⁾ 519 c. προστάτης γὰρ πόλεως οὐδ' ἂν εἰς ποτε ἀδικῶς ἀπόλοιτο ὑπ' αὐτῆς τῆς πόλεως ἢς προστατεῖ κ. τ. λ.

⁹⁸⁾ 519 e. ἀλλ' ὦγαθέ, εἰπέ πρὸς φίλιον, οὐ δοκεῖ σοι ἄλογον εἶναι ἀγαθὸν φάσκοντα πεποιμέναι τινα μέμφεσθαι τούτῳ, ὅτι ὑφ' ἑαυτοῦ ἀγαθὸς γεγονώς τε καὶ ὦν ἔπειτα πονηρὸς ἔστιν;

⁹⁹⁾ 520 b. σὺ δὲ δι' ἄγροισιν τὸ μὲν πάγκαλόν τι οἶσι εἶναι, τὴν ῥητορικὴν, τοῦ δὲ καταφρονεῖς τῆ δὲ ἀληθείᾳ κάλλιον ἔστι σοφιστικὴ ῥητορικὴς ὅσα περ νομοθετικὴ δικαστικὴ καὶ γυμναστικὴ ἰατρικὴς.

konstruktive und organisierende Kraft, welche die Sophistik immerhin im Staatsleben bethätigt hat, ist der Rhetorik von vorn herein abzusprechen, da sie, weit entfernt, ein Ganzes und Allgemeines zu umfassen, nur einzelne Fälle zu behandeln pflegt, weit entfernt, einen positiven Inhalt von Erkenntnissen, die mit höhern Wahrheiten zusammenhängen, zu besitzen, sogar des Strebens nach Wahrheit bedürftig ist und ermangelt. Dagegen trifft beide mit Recht der Vorwurf der bezahlten Thätigkeit, und beide steigen damit auf die Stufe der niedrigeren Künste und des Handwerks hinab, während die wahrhafte ἀρετὴ πολιτικὴ eine Bezahlung als schimpflich und unsittlich zurückweist.¹⁰⁰⁾ Denn nur ein uneigennütziger Wohlthäter kann eine uneigennützig und selbstlose Vergeltung erwarten, nur das gewissenhafte Streben nach der Veredelung der Bürger ist eine wahrhafte ἰατρικὴ der Seelen, gleichwie die Heilkunst eine ἰατρικὴ der Körper, von einer untergeordneten Dienstbarkeit (διακονησις) und Schmeichelei, gleich weit entfernt.¹⁰¹⁾ Dabei verkennt Sokrates keineswegs die Gefahr, die trotz der Zurückgezogenheit vom Staatsleben den unerschrockenen Verfechter der Wahrheit in korrumpierten und unheilbaren Zuständen bedroht, der es verschmäht, dem Volk nach dem Munde zu reden und nach der Gunst des großen Haufens zu haschen, der sich gezwungen sieht, auch mit hartem Wort und bitterer Wahrheit die Unvernunft der Menge zu geißeln, gleichwie der kundige Arzt mit bitterem Trank den schlimmeren Fall der Krankheit zu behandeln, der endlich im Vollbewußtsein seiner Unschuld und des Undanks der unvernünftigen Welt mit stolzer Todesverachtung vor die Richter tritt und mit der freudigen Zuversicht in den Tod geht, daß er im besseren Jenseit den Dank und die Vergeltung finden werde.

Den Schluß des geistreichen Dialogs bildet der ergreifende Mythos von dem Schicksal der Seelen nach dem Tode, welcher, nur von leisen Anklängen an gewisse Lehren des Pythagoras und Empedokles durchtönt, sich im Wesentlichen der Überlieferung des Volksglaubens an die letzten Dinge, an Tartarus und Elysium anschließt. Die Natur des in dem Dialoge behandelten Themas brachte es mit sich, daß dieser Mythos in viel einfacheren Formen als die großartigen Lehrdichtungen verlief, deren Reigen mit dem genialen Mythos von der Präexistenz der Seelen im Phädrus eröffnet wird. Der Mythos spielt auch eine Rolle in der Frage über die Disposition des Dialogs, die eine ziemlich lebhaft Polemik von Cron¹⁰²⁾ gegen Bonitz und von Bonitz¹⁰³⁾ gegen Cron, Deuschle¹⁰⁴⁾ und Steinhart¹⁰⁵⁾ veranlaßt hat. Die von dem letzteren aufgestellte Fünfteilung scheint einer Lieblingsidee, in der dramatischen Natur des Dialogs die vielen Tragödien eigentümliche Fünfteiligkeit wiederzufinden, entsprungen zu sein. Bonitz nimmt mit Recht eine Dreiteilung im Gegensatz zu der von Cron verteidigten Zweiteilung an, und man kann ihm beipflichten, wenn er behauptet, daß die Gespräche mit Gorgias und mit Polos als zwei Hauptabschnitte des Dialogs zu betrachten seien, während Cron nur an zwei Unterabteilungen ein und desselben Hauptteils festhalten zu müssen glaubt. Freilich gewinnt

¹⁰⁰⁾ 520 e. *περὶ δὲ γε ταύτης τῆς πράξεως, ὅστιν ἂν τις τρόπον ὡς βέλτιστος εἴη καὶ ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ ἢ πόλιν, αἰσχρὸν νομίζεται μὴ φάσαι συμβουλευέειν, ἐὰν μὴ τις αὐτῷ ἀργύριον δίδῃ.*

¹⁰¹⁾ Ich bediene mich hier der Präzision halber des Subst. *διακονησις*, das sonst in den platon. Schriften nur einmal, nämlich Legg. I, 633 c. vorkommt.

¹⁰²⁾ Beiträge zur Erkl. des platon. Gorgias. Leipzig, Teubner 1870, S. 47--75.

¹⁰³⁾ Platonische Studien, S. 15 ff.

¹⁰⁴⁾ Dispositionen Platonischer Dialoge, Zeitschrift für d. Gymnasialw. XIV, 5, XV, 1, wieder abgedruckt als Anhang zur zweiten Aufl. der erkl. Ausg. des Gorgias. 1867.

¹⁰⁵⁾ Einl. zum Gorgias, S. 358--360.

es den Anschein, als ob dem Polos nur eine untergeordnete Rolle zufalle; aber das Thema des mit ihm geführten Gespräches ist ein wesentlich anderes, obwohl in demselben an die bereits dagewesene Definition der Rhetorik wieder angeknüpft wird. Denn während es sich dort um das Wesen der Rhetorik handelt, wird hier die Frage nach ihrem Zweck aufgeworfen und erörtert. Außerdem können die an Gorgias gerichteten Worte¹⁰⁶⁾ den Charakter eines wohl-erwogenen Abschlusses¹⁰⁷⁾ nicht verläugnen, und die ganze selbstbewußte und kecke Haltung des polternden Sophistenschülers¹⁰⁸⁾ verrät zur Genüge seine Absicht, sich selbständig an der Diskussion beteiligen zu wollen und die, wenn auch zunächst noch verdeckte, so doch später rücksichtslos hervortretende, mit schnödem Undank gepaarte Selbstüberhebung gegen seinen Lehrer, die in dem Vorwurf der Halbheit und Inkonsequenz, um nicht zu sagen Feigheit gipfelt.¹⁰⁹⁾ Auch darin zeigt sich der wesentlich verschiedene Standpunkt der beiden Sophisten, daß, während Gorgias kein Bedenken trägt, einen sittlichen und gerechten Gebrauch der Rhetorik zu fordern, Polos die Erfolge und den Triumph der Ungerechtigkeit preist und deshalb auch keinen Widerspruch dagegen erhebt, daß Sokrates in seine Definition der Rhetorik die verwerfliche Tendenz derselben, nach welcher sie die Lust und nicht das Gute bezweckt, mit aufnimmt. Dagegen kann ich Bonitz nicht beistimmen, wenn er den Mythos als einen integrierenden Bestandteil des Gesprächs mit Kallikles aufgefaßt wissen will. Denn daß sich Sokrates vornehmlich an die Adresse des sophistischen Staatsmannes wendet, ist um so natürlicher, weil sich derselbe besonders als einen Verächter der Philosophie bekannt, die Zurückgezogenheit vom Staatsleben getadelt und feierlich erklärt hatte, daß er den Sokrates zwar nicht widerlegen, aber auch von der Richtigkeit seiner Beweise nicht überzeugt sein könne.¹¹⁰⁾ Der ethische Gehalt des Mythos ist sicherlich auf alle drei Mitunterredner berechnet, weil er wie alle am Schluß einer dialektischen Untersuchung sich vorfindenden Mythen, während diese Untersuchung selbst an den denkenden Verstand appelliert, die Resultate derselben mit Hilfe der praktischen Vernunft befestigen und sichern soll. Für die Wahrscheinlichkeit dieser Auffassung spricht unter andern die allgemeinere Wendung¹¹¹⁾ am Schluß und die Thatsache, daß Sokrates in der Peroratio, die zugleich eine gedrängte Übersicht über die Hauptpunkte der Untersuchung enthält, sich an alle drei Männer¹¹²⁾ mit gleichem Nachdruck wendet. Außerdem darf nicht unberücksichtigt bleiben, daß, wenn auch nach der zum Spezialisieren geneigten Weise des Mythos die sittlichen Schäden an einer Seele, nämlich an der des Perserkönigs, dargestellt werden, doch diese ganze Partie nach ihrer allgemeinen Tendenz aufgefaßt werden muß, so daß darin ebensowohl ein Hieb gegen die sophistischen Rhetoren als gegen die falschen und

¹⁰⁶⁾ 461 b. ταῦτα οὖν ὅπη ποτὲ ἔχει, μὰ τὸν κύνα, ὃ Γοργία, οὐκ ὀλίγησιν συνουσίας ἐστίν, ὥστε ἱκανῶς διασκεψασθαι.

¹⁰⁷⁾ Euthyphron 9 b, 14 b.

¹⁰⁸⁾ 448 a. *Nῆ Δία· ἂν δέ γε βούλη, ὃ Χαιρεφῶν, ἐμοῦ. (sc. πείραν λάμβανε) Γοργίας μὲν γὰρ καὶ ἀπειρημέναι μοι δοκεῖ· πολλὰ γὰρ ἄρτι διελέλυθεν. X. τί δέ, ὃ Πῶλε; οἶμαι σὺ κάλλιον ἂν Γοργίου ἀποκρίνασθαι; Π. τί δὲ τοῦτο, ἐὰν σοὶ γε ἱκανῶς;*

¹⁰⁹⁾ 461 b.

¹¹⁰⁾ 513 c. οὐκ οἶδ' ὄντινά μοι τρόπον δοκεῖς εὔ λέγειν, ὃ Σώκρατες· πέπονθα δὲ τὸ τῶν πολλῶν πάθος. οὐ πάνυ σοὶ πείθομαι.

¹¹¹⁾ 526 e. παρακαλῶ δὲ καὶ τοὺς ἄλλους πάντας ἀνθρώπους, καθ' ὅσον δύνάμαι, καὶ δὴ καὶ σὲ ἀντιπαρακαλῶ ἐπὶ τοῦτον τὸν βίον καὶ τὸν ἀγῶνα τοῦτον κ. τ. λ.

¹¹²⁾ 527 a. b. νῦν δὲ ὄρα, ὅτι τρεῖς ὄντες ἡμεῖς, οἵπερ σοφώτατοί ἐστε τῶν νῦν Ἑλλήνων, σὺ τε καὶ Πῶλος καὶ Γοργίας, οὐκ ἔχετε ἀποδείξει, ὡς δεῖ ἄλλον τινὰ βίον ζῆν ἢ τοῦτον, ὅσπερ καὶ ἐκείσε φαίνεται συμφέρον.

verkehrten Staatslenker zu finden ist.¹¹³⁾ Übrigens hat unser Mythos trotz aller Ähnlichkeit doch mehrere Abweichungen von dem Mythos im Phädon aufzuweisen. Während z. B. im Phädon auf die Schilderung der Örtlichkeiten näher eingegangen wird, die für die Seligen und für die Verdammten bestimmt sind, ist von bestimmten Richtern der Unterwelt kaum eine Spur zu finden.¹¹⁴⁾ Sodann werden im Gorgias zwei Kategorien unterschieden, nämlich diejenigen, welche sühnbare Verbrechen begangen und diejenigen, welche unheilbare oder unsühnbare Schuld auf sich geladen haben,¹¹⁵⁾ während im Phädon drei Klassen geschieden werden, nämlich diejenigen, die weder gut noch schlecht oder mittelmäßig (indifferent) gelebt haben, zweitens die unheilbaren Verbrecher und drittens die heilbaren Sünder, deren Erlösung aus der Qual von der Verzeihung derjenigen abhängt, die von ihnen einst vergewaltigt oder getötet worden sind.¹¹⁶⁾ Ferner werden im Phädon die Frommen und Gerechten von dem Aufenthalt im Innern der Erde wie aus einem Gefängnis befreit und kommen an einen überirdischen, himmlischen Ort, wo ihrer durch Philosophie geläuterten Seele die höchste Seligkeit zu teil wird.¹¹⁷⁾ Endlich findet sich bei der gleich ersten Mahnung zur Pflege der Gerechtigkeit und Tugend, welche im Gorgias an Kallikles, im Phädon an Simmias ergeht, im letztern Dialoge¹¹⁸⁾ eine spezielle Aufzählung der Kardinaltugenden, während der Gorgias¹¹⁹⁾ neben der ἀρετή im Allgemeinen nur die δικαιοσύνη speziell erwähnt. Wir sehen auch an diesen beiden einander so ähnlichen Mythen, daß sich dieses eigentümliche Beiwerk der platonischen Darstellung von den nicht mythischen Partien wie angenommene Thatsachen von den Ergebnissen wissenschaftlicher Beweisführung unterscheidet und seine Gewissheit durch die Tiefe des ethischen Bewusstseins zu begründen sucht¹²⁰⁾ und daß der Philosoph an denjenigen Stellen seiner Dialoge dieser Kompositionsform den Vorzug gegeben habe, wo ihm die Aufgabe zufiel, das Wesen und Werden der Erscheinungswelt vom Standpunkte seiner ontischen Weltanschauung oder Objekte des Glaubens, die, wenn auch nicht der innern Gewissheit, so doch dem Bereiche des Wissens sich entzogen, zu erklären. Der Unterschied zwischen λόγος und μῦθος, der in der homerischen Zeit noch ein verschwimmender war, hat selbst bei Platon nicht überall feste Grenzen angenommen. Denn für die Darstellung im mythischen Gewande findet sich fast ebenso häufig die Bezeichnung λόγος, z. B. dreimal im Symposion,¹²¹⁾ je einmal im Timäus¹²¹⁾ und Menon¹²³⁾

¹¹³⁾ 525 a. καὶ πάντα σολιὰ ὑπὸ ψεύδους καὶ ἀλαζονείας καὶ οὐδὲν εὐθὺν διὰ τὸ ἄνευ ἀληθείας τεθράφθαι· καὶ ὑπὸ ἐξουσίας καὶ τροφῆς καὶ ὕβρεως καὶ ἀκρατίας τῶν πράξεων ἀσυμμετρίας τε καὶ ἀισχύροτος γέμονσαν τὴν ψυχὴν εἶδεν.

¹¹⁴⁾ Phaed. 113 d. läßt sich das Vorhandensein von Richtern nur aus den Worten πρῶτον μὲν διεδικάσαντο οἱ τε καλῶς καὶ ὀσῖως βιώσαντες καὶ οἱ μὴ. folgern, während 114 b. αὕτη γὰρ ἡ δίκη ὑπὸ τῶν δικαστῶν αὐτοῖς ἐτάχθη auf bestimmte Persönlichkeiten anzuspielen scheint.

¹¹⁵⁾ 525 b. οἱ ἂν ἰσῖμα ἀμαρτήματα ἀμάρτωσιν und 525 c. οἱ δ' ἂν τὰ ἔσχατα ἀδικήσωσι καὶ διὰ τοιαῦτα ἀδικήματα ἀνάτοι γένωνται κ. τ. λ.

¹¹⁶⁾ 114 b. καὶ ταῦτα πάσχοντες οὐ πρότερον παύονται, πρὶν ἂν πείσωσιν οὓς ἠδίκησαν.

¹¹⁷⁾ 114 b. c. von den Worten an οἱ δὲ δὴ ἂν δόξωσι διαφερόντως πρὸς τὸ ὀσῖως βιώναι προκειρισθαι bis ἐλευθεροῦμενοί τε καὶ ἀπαλλαττόμενοι ὥσπερ δεσμοτηρίων κ. τ. λ.

¹¹⁸⁾ 114 e.

¹¹⁹⁾ 527 e. ὥσπερ οὖν ἡγεμόνι τῷ λόγῳ χρῆσώμεθα τῷ νῦν παραφανέντι, ὃς ἡμῖν σημαίνει, ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἄριστος τοῦ βίου, τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσποῦντας καὶ ζῆν καὶ τεθνάναι.

¹²⁰⁾ Vergl. meine Abhandlung im Stendaler Programm von 1862, S. 9 und 10.

¹²¹⁾ 193 a., 210 d., 212 c.

¹²²⁾ 52 d.

¹²³⁾ 81 a.

und endlich im Gorgias,¹²⁴⁾ wo aber zugleich, und zwar vom Standpunkte des Kallikles, die Bezeichnung *μῦθος* gebraucht wird, welche sich sonst noch im Phädrus,¹²⁵⁾ Phädon,¹²⁶⁾ Protagoras,¹²⁷⁾ Politikos,¹²⁸⁾ in den Büchern vom Staate¹²⁹⁾ und in den Gesetzen¹³⁰⁾ findet. Es ist wahrscheinlich, daß der Philosoph an den Stellen, wo er den Sokrates die Festigkeit seiner Überzeugungen betonen und mit derselben den Inhalt des Mythos zum Range einer positiven Thatsache oder eines durch Beweise gewonnenen unanfechtbaren Resultates erheben lassen wollte, sich des andern Ausdrucks (*λόγος*) bedient habe und daß die Bezeichnung *μῦθος* vom Standpunkte der wissenschaftlichen Kritik, die Bezeichnung *λόγος* vom Standpunkt der Zuversichtlichkeit des religiösen Gefühls erklärbar und berechtigt zu sein scheint, wie sich aus einer Anzahl in dieser Beziehung recht instruktiver Stellen ergibt, z. B. aus Phaed. 114 d. *τὸ μὲν οὖν τοιαῦτα δυσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν, ὡς ἐγὼ διελέλυθα, οὐ πρόκειται τοῦν ἔχοντι ἀνδράϊ· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἅπαντα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οὐκ ἐπίσταται, ἐπεὶ περὶ ἀθάνατόν γε ἢ ψυχῇ φαίνεται οὐσα, τοῦτο καὶ πρόκειται μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεύσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν.*^{130a)} So tritt ja auch die Festigkeit dieser Überzeugung von der Wahrheit des im Gorgias erzählten Mythos dem auf keiner sittlichen Energie fußenden und auf die Traditionen der Volksreligion skeptisch und mit vornehmer Gleichgültigkeit herabblickenden Kallikles mit aller Entschiedenheit entgegen. Übrigens ist die Einteilung von Zeller¹³¹⁾ in theologische, psychologische, kosmogonische und physische Mythen schon deshalb ziemlich unhaltbar, weil sich für manche derselben die beiden ersten, für andere die beiden letzten Prädikate zugleich anwenden lassen. Weit schärfer präzisiert Deuschle,¹³²⁾ daß der Mythos entweder zur Grundlage der folgenden rein begrifflichen Erörterung, die den Kreis ihrer Begriffe auf die vorausgehende Anschauung eines Gewordenen stützt oder andererseits zum Abschluß für ein bestimmtes Gebiet begrifflicher Entwicklung dient, so daß er alsdann die Zustände, die aus jener erfolgen sollen, in einer großartigen Anschauung wiedergibt. Indem ich auf die Einteilung von Susemihl¹³³⁾ in notwendige und zufällige Mythen nicht weiter eingehe, glaube ich nach Ausscheidung des Mythos im Protagoras und des Aristophanesmythos im Gastmahl, die deswegen nicht die Bezeichnung platonische Mythen verdienen, weil sie vollkommen den Manieren und der Bildung jener beiden Männer, des Sophisten und des Komödiendichters, angepaßt sind, den ersten Rang denjenigen Mythen einräumen zu müssen, welche sich auf die Natur und das Wesen der Seele, sei es im präexistentiellen oder im postexistentiellen Zustande beziehen. Innerhalb dieser ersten Klasse würde der Mythos im Phädrus zur ersten, der im Phädon, Gastmahl, im zehnten Buch des Staates und im Gorgias zur zweiten der von Deuschle aufgestellten Kategorien zählen. Zur

¹²⁴⁾ 523 a.

¹²⁵⁾ 253 c. d.

¹²⁶⁾ 110 b.

¹²⁷⁾ 320 c. ff., wo der Sophist es seinem Auditorium überläßt, ob er sich eines *λόγος* oder *μῦθος* bedienen soll, dann aber den Mythos wählt.

¹²⁸⁾ 268 c. d.

¹²⁹⁾ Rep. III, 415 a. X, 621 b. c.

¹³⁰⁾ Legg. IV, 713 a.

^{130 a)} Vgl. 63 c., 108 d., Menon 86 b., Phaedr. 246 a., Rep. 588 c. ff., Tim. 29 c., Wytttenbach ad Plutarch. de Sera Num. Vind. p. 82.

¹³¹⁾ Gesch. d. griech. Phil., 2. Aufl., 2. Bd. S. 362.

¹³²⁾ Die Platon. Mythen, insbesondere der Mythos im Platon. Phaedrus. Hanau 1854, S. 10.

¹³³⁾ Prodr. Plat. Forschungen S. 52. Vgl. Neue Jahrb. f. Phil. Bd. 68, Heft 6.

zweiten Klasse dürften wir diejenigen Mythen zu rechnen haben, die sich mit der Natur der Dinge, der Erschaffung des All, dem Ursprunge des Menschengeschlechts und der Staatenbildung befassen. Zu dieser Klasse sind die Mythen im Staatsmann, in den Gesetzen, im dritten Buch des Staates, im Timäus und Kritias zu rechnen; aber nur auf den Mythos im Staatsmann und im Timäus läßt sich das von Deuschle verfochtene Einteilungsprincip anwenden, indem der Staatsmann der ersten, der Timäus der zweiten Kategorie zufällt, während der erste Mythos im Staate nicht über die Grenzen einer Episode hinausgeht und die Darstellung in den Gesetzen sich nur wie ein schwacher Schattenriß zu der vollendeten Zeichnung des saturnischen Zeitalters im Staatsmann verhält. Was nun speziell den Mythos im Gorgias betrifft, der darauf berechnet ist, einen Dialog, welcher den Hauptzweck verfolgt, den Wert des Lebens in der Philosophie und den Unwert der politischen Rhetorik zur Darstellung zu bringen¹³⁴⁾ und die Lauterkeit des philosophischen Strebens gegen die schamlose, auf unsittlicher Basis beruhende und auf dem Gebiet der Jugenderziehung, Rechtspflege und Staatsverwaltung gleich verderblich wirkende Sophistik zu verfechten, so hat derselbe ebenfalls einen mehr als äußerlichen Zweck. Denn obwohl das Thema des Dialogs vor dem Eintritt des Mythos bereits erschöpft zu sein scheint, so bedurfte es doch für das von der ausgleichenden Gerechtigkeit einer sittlichen Weltordnung überzeugte Bewußtsein noch einer, wenn auch in poetische Hülle gekleideten und an die Tradition des Volksglaubens sich anschließenden Ergänzung. Es handelt sich also in diesem Mythos darum, den Anhängern der sophistischen Rhetorik die Konsequenzen ihrer Thätigkeit, die nach dem Tode ihrer warten, in den grellsten und abschreckendsten Farben zum Bewußtsein zu führen. Mit unverkennbarer Treue schließt sich der platonische Sokrates an die Ueberlieferung des Volksglaubens, an die märchenhaften Schilderungen vom Tartaros und Elysium und von der unerbittlichen Strenge und Gerechtigkeit des Minos, Aakos und Rhadamanthys an und stattet sein Gemälde mit einer solchen Fülle von Wahrscheinlichkeit aus, daß selbst der leiseste Zweifel seiner Zuhörer vor der Macht dieser eindringlichen Darstellung verstummt. Unzweifelhaft würde der Philosoph sich selbst den Vorwurf einer Unvollständigkeit nicht erspart haben, wenn er neben den Strafen, welche die sophistische Rhetorik wegen ihrer unsittlichen und verderblichen Tendenzen schon in diesem Leben nach sich zieht, die Strafen, die mit noch größerer Wucht den straflos gebliebenen Uebelthäter und den über seine Unthaten wohl gar noch triumphierenden Frevler im Jenseit ereilen, ignoriert hätte. Und noch weniger bleibt es in formeller Hinsicht fraglich, ob er für einen Dialog von so eminent ethischer Tendenz einen geschickteren Schluß und eine noch künstlerischer gehaltene Abrundung hätte schaffen können, als diese ergreifende Darstellung der notwendigen Satisfaktion, die das verletzte Recht und das gekränkte Rechtsbewußtsein nach dem ewigen Willen der Gottheit erhält.

¹³⁴⁾ Vgl. Bonitz, Platon. Studien, S. 37.