



Düchs | Meisel | Weichlein [Hrsg.]

Klassiker der Ethik

Studienbuch

VERLAG KARL ALBER



Martin Düchs | Sebastian Meisel
Sarah Weichlein [Hrsg.]

Klassiker der Ethik

Studienbuch

VERLAG KARL ALBER



Das Copyright für das Umschlagbild liegt bei canva.com.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-495-49267-3 (Print)

ISBN 978-3-495-99909-7 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2022

© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2022. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet
verlag-alber.de

Vorwort

Mit der letzten Neufassung der Lehramtsprüfungsordnung I (LPO) aus dem Jahr 2019 wurde nun mehr ein genuin philosophisches Thema in der Ausbildung angehender Ethiklehrerinnen und -lehrer aufgewertet. Die *Klassiker der philosophischen Ethik* wurden mit der Änderung ein reguläres Thema in den bayerischen Staatsexamina. Damit verbunden ist auch eine Neukonzeption der universitären Ausbildung, die dem Unterrichtsfach Ethik endlich die Geltung zuerkennt, die es *de facto* schon seit einigen Jahren hat: Weg vom reinen Ersatzfach für jene Schülerinnen und Schüler, die aus verschiedenen Gründen nicht am Religionsunterricht teilnehmen, hinzu einem Fach mit eigenständiger Tradition, Inhalten, Methoden und Diskursen.

Diese Thematisierungen beginnen zwar erst langsam in der Lehrerinnen- und Lehrerausbildung zu wirken, aber dennoch ist schon heute ein didaktischer Paradigmenwechsel festzustellen. Das immer wieder anzutreffende Vorurteil, dass Ethiklehrkräfte nur unzureichend auf ihren Beruf vorbereitet sind, am Ende ein Fach unterrichten, das prinzipiell gar nicht lehrbar sei, beginnt sich aufzulösen. Diese Lehrkräfte unterrichten nach ihrem fundierten Ausbildungsweg ein Fach, das sich in seiner Komplexität nicht von anderen, »traditionellen« Unterrichtsfächern unterscheidet.

Ausdruck einer solchen Komplexität ist auch – wenn auch nicht nur – die Anforderung des Staatsexamens. Die Lektüre, die hier geforderte Auslegung und die Interpretation von »kanonischen«, philosophischen Werken ist weder eine leichte, noch eine widerspruchsfreie Aufgabe. Ein wenig Orientierung im Dickicht der Interpretationen und Diskurse soll dieser Sammelband bieten. Er basiert auf dem Werk *Klassische Werke zur philosophischen Ethik*, das vom inzwischen verstorbenen Herbert Huber herausgegeben wurde. Ein neues Herausgeberteam stellte sich die Aufgabe, die vorhandenen Aufsätze aufzunehmen, weitere zu ergänzen und diese Texte an die neuen Gegebenheiten anzupassen. Das Ergebnis dieser Bemühungen um Aktualisierung ist der vorliegende Sammelband *Klassiker der Ethik*.

Neu hinzugekommen sind dabei die Aufsätze von Jörn Müller über Thomas Hobbes' *Leviathan* und von Jana Katharina Funk über John Rawls' *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Somit sind alle in der

LPO I als *Klassiker der philosophischen Ethik* vermerkten Werke hier vertreten. Dennoch sollen die Aufsätze keinesfalls die eigenständige Lektüre der Texte ersetzen. Aber die Artikel bieten neben einem Überblick über Inhalt und Aufbau derselben auch umfangreiche Literaturverzeichnisse für die weitere Beschäftigung. Es erschien zudem wichtig, dass sie ebenfalls eine Einordnung und eine (erste) Auslegung liefern und somit eine Grundlage für das eigene Weiterdenken darstellen. Zur Überprüfung des Textverständnisses und dem Anregen eigener, weiterführender Gedanken sind am Ende aller Aufsätze verschiedene Leit- und Reflexionsfragen zu finden. Das Schwierigkeitsniveau orientiert sich dabei an den Anforderungen des Staatsexamens. Dennoch ist der vorliegende Sammelband nicht nur für die Vorbereitung auf dieses gedacht, sondern kann auch im Berufsalltag von Ethiklehrerinnen und -lehrern lohnende Lektüre sein; sei es, um sich einen raschen Überblick zu einem »Klassiker« zu verschaffen oder, um Inspiration für Diskussionsfragen im Unterricht zu erhalten.

Schlussendlich soll allen Autorinnen und Autoren herzlich gedankt werden. Ebenso dem Lektor des Karl-Alber-Verlages, Dr. Martin Hähnel, der den Erstellungsprozess dieser Neuauflage mit Rat und Tat begleitet hat. Das Herausgeberteam hofft, dass die Lektüre des vorliegenden Bandes sie auf dem Weg als Ethiklehrkraft, sowohl vor dem Staatsexamen wie auch in der täglichen Arbeit als Lehrkraft begleiten wird.

Die Herausgeber

Bamberg/ St. Pölten im September 2022

Inhaltsverzeichnis

<i>Christian Schäfer</i>	
Platon: Gorgias	9
<i>Christian Schäfer</i>	
Platon: Politeia	31
<i>Johannes Hübner</i>	
Aristoteles: Nikomachische Ethik	69
<i>Rolf Schönberger</i>	
Thomas von Aquin: Quaestionen zur Handlungstheorie	
Die Grundlegung der sittlichen Handlung bei Thomas von Aquin . . .	95
<i>Jörn Müller</i>	
Thomas Hobbes: Leviathan	133
<i>Herbert Huber</i>	
Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten . .	161
<i>Walter Schweidler</i>	
Immanuel Kant – Kritik der praktischen Vernunft	187
<i>Günter Fröhlich</i>	
John Stuart Mill: Utilitarismus	215
<i>Jana Katharina Funk</i>	
Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit	251
Autorinnen- und Autorenverzeichnis	273

Platon: Gorgias

Der Gorgias, geschrieben vielleicht in den 380er Jahren, gehört zu einer Gruppe von platonischen Schriften, die man als ›Sophistendialoge‹ bezeichnet hat. Unter diesen bildet er die längste und ausführlichste Auseinandersetzung mit der Frage nach den Kompetenzen der Sophisten und ihrer Weltauffassung. Das Gespräch zwischen Sokrates, Gorgias und dessen Anhängern Polos und Kallikles scheint dabei zunächst einmal nur darum zu gehen, welchen Wert man der Rhetorik zuzuschreiben habe, die Gorgias wie viele andere Sophisten als eine Art umgreifender Königsdisziplin des Denkens, dazu noch über diejenigen Themen, auf die es nun einmal wirklich ankommt, anpreist. Doch je mehr der Dialog eskaliert und sich die Gegenspieler den Staffelstab des Themas gegenseitig aus der Hand reißen, um die Konfrontation mit Sokrates immer weiter auf die Spitze zu treiben, und ihre Thesen sich zu einem geradezu brutalen Utilitarismus hin verschärfen, desto klarer wird: es geht um viel mehr als das diskussionseröffnende Problem der Rhetorik zunächst erahnen lassen will. Es geht im Grunde um die Frage, wie man sein Leben führen soll.

Platons Lesepublikum darf dabei wie so oft kein mundfertiges Rezept erwarten. Aber das Gespräch macht in seiner aggressiven Taktlosigkeit des Positionenstreits die radikale Unvereinbarkeit von Standpunkten von Grund auf so schonungslos deutlich, wie das nur die Philosophie zutage zu bringen vermag. Platon glänzt hier in einer seiner Hauptexpertisen: Mit den Mitteln und im Rahmen eines vernünftigen Gesprächs, das doch auf Konsens und Verständnis angelegt ist, den Dissens von philosophischen Verständnisgrundlagen so aufzudecken und vorzuführen, dass jede für die jeweils andere gleichermaßen transparent wie vollkommen unannehmbar wird.

1. Der Dialog und sein Platz im platonischen Gesamtwerk

Dass Platon in Dialogform schreibt, ist vor allem bei Werken wie dem *Gorgias* von Bedeutung. Bei der Lektüre seiner Schriften ist stets im Auge zu behalten, dass Platon seine *dramatis personae* einsetzt wie Schachfiguren, um bestimmte Meinungskonstellationen vorzuführen, die ihm für sein Thema aussagefähig erscheinen. Die Dialogpersonen sind dabei meist historisch greifbare Persönlichkeiten, mit denen das zeitgenössische Lesepublikum Platons des Öfteren ein lebendiges Bild aus eigener Erfahrung verbinden konnte. Platon zeichnet also einerseits Typen, die für bestimmte Meinungen stehen, sie gleichsam inkarnieren, und andererseits tut er das so, dass seinem Lesepublikum die konkrete Person identifizierbar blieb. Besonders um Platons Darstellung des Sokrates tobt dabei ein langer Gelehrtenstreit: Ist Sokrates denn überhaupt noch die historische Person dieses Namens oder das »Sprachrohr« von Platons eigener Lehre? Darf man die Ergebnisse und Zweifel, die Sokrates im Dialog äußert, als Quasi-Formulierung von Platons eigenem Standpunkt werten? Ähnliches gilt für den historischen Gorgias, der ein Sophist ersten Ranges und von hohem Ansehen unter seinen Zeitgenossen war: Wird er in Platons Dialog »historisch« richtig dargestellt oder nur *ad sensum* der platonischen Philosophie? Wenigstens von einem der Gesprächsteilnehmer des *Gorgias*-Dialogs, nämlich Polos, lässt sich immerhin sagen, dass eine Passage, die ihm in Platons Schrift in den Mund gelegt wird, ein fast wörtliches Zitat aus einem Werk des historischen Sophisten Polos darstellt.

Vielleicht kann man zum Wenigsten davon ausgehen, dass wir es hier jeweils mit exponierten geschichtlichen Gestalten zu tun haben, die sich für die Definition von Standpunkten geradezu anboten. Gleichwohl lässt Platons Dialogform dabei vieles in der Schwebe. Doch dieses »Schwebenlassen« hat man seinerseits wieder unter einen gezielt unauflösbaren Doppelaspekt zu stellen: Einerseits versucht Platon damit, der Statik zu entkommen, die ein geschriebener Gedanke immer mit sich bringt. Das dürfte sich für Platon als Ausweg

aus dem Dilemma mit seiner Schriftkritik angeboten haben.¹ Mit den Dialogen bot Platon eher ein Stimulans für das Selbstdenken, und dazu gehört auch, dass die Dialoge viele Gedanken nicht ganz zu Ende bringen, absichtlich falsche Fährten legen, zum Zweifeln herausfordern, mit Übertreibungen und Paradoxien provozieren, etc.

Dies ist insbesondere im *Gorgias* gut zu beobachten. Er gehört nach dem Bekunden der meisten Interpreten zum zeitlichen Ende einer früh entstandenen Gruppe von platonischen Dialogen, die man gerne zusammenfassend als »aporetisch« (»ausweglos«) bezeichnet, die also nirgendwo zu einem festhaltbaren, klar ausformulierten oder gar doktrinalen Ergebnis führen, sondern durch einen »offenen Schluss« befremden und beunruhigen. Dieses Offene oder das seltsam verwirrte Achselzucken am Schluss ist ein bewusst eingesetztes Stilmittel, um den Leser, der auf die wichtigen Fragen, die in den Dialogen gestellt werden, ganz natürlich Antwort heischt, so auf eine eigene Art zum Denken herauszufordern. Im *Gorgias* findet man daher gezielte Ärgernisse (wie etwa die allzu »sozialdarwinistischen« Thesen des Kallikles) neben offengelassenen Fragen und augenscheinlich paradoxe Skandalbehauptungen (wie, dass es für einen besser sei, Unrecht zu leiden als es zu tun) neben stilistischen Provokationen (etwa, ob denn eine letzte Antwort auf die Notwendigkeit der Gerechtigkeit nur in einem mythischen Verweis auf Jenseitsstrafen zu geben ist). Dreimal wird im *Gorgias* von verschiedenen Unterrednern unter zunehmender Radikalisierung versucht, mit

¹ In einer berühmten Passage des Dialogs *Phaidros* (274c-275e) kritisiert Platon, das Geschriebene verleite dazu, auch Unverstandenes »schwarz auf weiß nach Hause zu tragen« und sich damit im Besitz dessen zu glauben, was da geschrieben steht, ohne es begriffen und verinnerlicht zu haben. Platon wollte offenbar verhindern, dass es sich (so sagt es sein Text) ununterschieden bei denen herumtreibe, die es verstehen, und bei denen, die es nicht verstehen. Für die letzteren sei das Geschriebene deshalb geradezu etwas Verderbliches, hielten sie sich doch allein schon durch den Besitz des Geschriebenen und dadurch, dass sie es lesen können, für weise. Es adäquat erklären oder sinnvoll wiedergeben könnten sie aber nicht, und auch die Schriften selbst vermögen das nicht, denn darin ähnelte das Geschriebene so ziemlich der Malerei: »auch die stellt das, was sie hervorbringt, hin als sei Leben in ihm, doch wenn man das Gemalte dann etwas fragt, dann schweigt es ganz ehrwürdig still. Und genauso ist das mit den Schriften. Du könntest vermeinen, sie sprächen, als verstünden sie etwas von dem, was sie da von sich geben, fragst du sie aber wissbegierig näher aus, was sie denn da bitteschön sagen, so bieten sie dir doch immer nur ein und dasselbe« (*Phaidros* 275d; Platons Kritik der Rhetorik im *Gorgias* wird sich dieser Kritik des Geschriebenen strukturell auffallend annähern).

Sokrates über ein bestimmtes Thema zu verhandeln, dreimal scheitert dieser Versuch. Vieles, was der Leser im *Gorgias* an Antworten und Einzeldiskussionen insbesondere zum Thema der Gerechtigkeit vermisst, findet er dann tatsächlich erst z.B. in der *Politeia* angeschnitten – mit ganz anderen und teilweise noch raffinierteren stilistischen Fallen der Dialogform freilich.²

Andererseits – das ist der Grund für die Doppelung des Aspekts in der Betrachtung der »schwebenlassenden« Dialogform – ist es beim *Gorgias* genauso wie bei allen anderen, auch noch so »aporetischen« Dialogen: Obwohl nur selten etwas thesenhaft klar und definitorisch dingfest gemacht wird, so scheint man sich doch immer im Klaren darüber zu sein, was Platon sagen möchte, worauf er Wert legt und woraufhin er geistig anstoßen möchte. Man wird durch das Streitgespräch wie von einer unsichtbaren Hand auf einen Weg geführt, auf dem man keine Wegmarken oder beschriebene Hinweisschilder findet. Auch das gehört zu Platons Kunst der Darstellung, genauso wie seine Verwendung der performativen Aussage: Gerade im *Gorgias* lässt er nämlich den Gegensatz zwischen dem Ideal eines prüfenden Gesprächs (*Elenchos*) durch Sokrates und dem Sprachstil der Rhetoriker Gorgias, Polos und Kallikles so unverkennbar hervortreten, dass deutlich wird, wie »die Redeweise selbst schon eine Lebensweise verrät und damit eine Form des sittlichen Lebens darstellt«.³ Das Aporetische ergibt sich dann zum guten Teil daraus, dass die Gegensätzlichkeit der Lebensweisen und der Moralvorstellungen klar zutage tritt.

Der Dialog *Gorgias* wurde in der Antike unter die sogenannten »umstürzenden«, »aufrüttelnden« oder »kehrtwendenden« (*anatreptikos*) Dialoge Platons gezählt. Was auch immer die antiken Gelehrten unter diesem Einordnungsmaßstab verstanden wissen wollten: Er trifft auch aus heutiger Warte in vielerlei Hinsicht auf den *Gorgias* zu. Die paradoxen oder groben Provokationen der Gesprächspartner rütteln die Leserschaft auf, gängige Meinungen und die Thesen der Dialogpersonen selbst werden immer wieder umgestoßen und auf den Kopf gestellt (so ausdrücklich gesagt in 481c), der Gesprächsverlauf

² Vgl. dazu u.a. Blößner, Norbert (1997): *Dialogform und Argument*, Stuttgart; Heitsch, Ernst (1992): *Platons Dialoge und Platons Leser*, in: E. Heitsch: *Wege zu Platon*, Göttingen, S. 9–28; Szlezák, Thomas A. (1993): *Platon lesen*, Stuttgart.

³ Kobusch, Theo (1996): *Wie man leben soll: Gorgias*, in: Th. Kobusch/B. Mojsisich (Hg.): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt, S. 47–63, hier S. 47.

macht Kehrtwendungen, die nirgendwo hinzuführen scheinen. Und auch die Gesprächspartner des Sokrates wechseln abrupt und jeweils unter thematischer Veränderung und Verschärfung der vorgebrachten Behauptungen. Doch kann man den Dialog zur Erstorientierung immerhin äußerlich in folgende rednerische Teile zerlegen: Die drei einander ablösenden Gespräche des Sokrates mit Gorgias, Polos und Kallikles sowie viertens einen längeren Redeteil des Sokrates (einschließlich einer Mythen erzählung) am Schluss.

2. Das Gespräch des Sokrates mit Gorgias (447a-461b)

Wie Lebensweise und Sprachstil bei Platon einander reflektieren, zeigt die Behauptung des Gorgias, die das Gespräch mit Sokrates über das Thema der Redekunst eröffnet: Gorgias könne nämlich über jede Frage Auskunft geben, es sei ihm noch nie eine Frage gestellt worden, die er nicht hätte beantworten können – ein deutliches Gegenextrem zu Platons Sokratesfigur, die gezielt ihr Nichtwissen zur Schau trägt. Die intellektuelle Fähigkeit von Gorgias ist nämlich, so stellt sich schnell als Begründung seines Anspruchs heraus, gegenüber Inhalten indifferent, es kommt auf den Inhalt seiner Rede gar nicht an, geschweige denn auf ihren Wahrheitsgehalt.⁴ Das greift Sokrates in einer Reihe von Beispielen auch sogleich auf: Redenkönnen über irgendetwas bedeute doch, inhaltlich Auskunft darüber geben zu können. Hier hätte Gorgias einwenden können, was auch Aristoteles in seiner *Rhetorik* meint: Rhetorik befasse sich mit der Frage, *wie* man zu reden habe, nicht *was* man sage. Doch auf diesen Einwand wartet man vergebens. Über die größten und herausragendsten menschlichen Dinge belehre die Rhetorik, meint Gorgias stattdessen: nämlich darüber, in der politischen Versammlung oder vor Gericht zu überzeugen und somit Menschen zu führen (452e). Gorgias bleibt sich immerhin darin treu, dass er deutlich macht, hier geht es nicht um die Wahrheit oder Unwahrheit der Sache, sondern um deren Durchsetzung, um Führung ebenso gut wie um Verführung.

Sokrates lässt aber nicht locker: Auch andere »Künste« (*technai*) wollten doch mit dem, was sie sagen, überzeugen. Wovon aber will die Rhetorik überzeugen, was ist ihr »Kompetenzfeld«? Gorgias meint:

⁴ Vgl. Kobusch: Wie man leben soll, S. 48.

das Gerechte und Ungerechte (454b), denn das sei (bei der thematischen Selbstvorgabe der menschlichen Angelegenheiten) von allem das Wichtigste. Es ist interessant zu sehen, wie Sokrates auf dieser Grundlage den Gorgias dazu bringt, einzugestehen, dass der Redner doch nicht vollkommen unbestimmt in seinem Kompetenzfeld ist, sondern dass er sich, um ein Rhetor wie Gorgias sein zu können, auch ein bestimmtes inhaltliches Wissen darum angeeignet haben müsse, was gerecht ist und was nicht (so schließlich das Eingeständnis des Gorgias in 460a).⁵ Was folgt, ist ein einzigartiges und in gut sokratischer Weise befremdliches Exempel von Dialogführung: Sokrates zwingt den Gorgias nämlich zuzugestehen, dass niemand ein Architekt ist, ohne etwas zu bauen, und dass niemand ein Arzt ist, ohne zu heilen, und somit (das heißt unter der Voraussetzung all dessen, was Gorgias bis dato zugegeben hat) auch niemand ein Rhetor, ohne gerecht zu sein. Denn wie es beim Arzt um die Kompetenz im Heilen geht und beim Architekten um die Kompetenz im Bauen, so beim Rhetor um die Kompetenz im Gerechthein. Wie schon bei den vorherigen Zugeständnissen betreffs der Rhetorik hätte nun freilich Gorgias auch hier mit einer Unterscheidung antworten können, auf die später Aristoteles viel Wert legen wird: Ein Arzt ist auch dann ein Arzt, wenn er gerade nicht heilt, und der Architekt ist auch dann ein solcher, wenn er schon lange kein Haus mehr gebaut hat – es genügt für beide, dass sie also darum wissen, wie man heilt und baut. Auch der Rhetor müsste also nur wissen und vermitteln können, was unter Gerechtigkeit zu verstehen ist. Doch selbst gerecht sein muss er dafür nicht. Gorgias aber sieht sich in der sokratischen Argumentation gefangen und gibt dem Sokrates die Schlussfolgerung zu.

»Wer die Gerechtigkeit gelernt hat, ist gerecht in dem Sinne, dass er das Ungerechte nicht wollen kann. Und da die Gerechtigkeit die Voraussetzung der Rhetorik war, ergibt sich, daß der Rhetor niemals Unrecht wollen kann. Also ist jener Missbrauch der Rhetorik, von dem Gorgias sprach, gar nicht möglich.«⁶ Zwangsläufig ist das Zugeständnis des Gorgias nicht. Doch es zeigt, worauf es Sokrates ankommt: Wer über das Gerechte redet und darin ausbildet, der darf sich zum Gerechten nicht in der Weise indifferent verhalten wie ein Wegweiser zum Ziel des Weges. Diese Indifferenz war das *proton pseudos* in der Argumentation des Gorgias.

⁵ Eine knappe, aber einleuchtende Zusammenfassung des Argumentationsgangs findet sich z.B. bei Bröcker, Walter (³1985): *Platos Gespräche*, Frankfurt, S. 87.

⁶ So formuliert Bröcker: *Platos Gespräche*, S. 88.

Hier wie in den folgenden beiden Gesprächen wird aber auch die Dialogdarstellung für das Verständnis des *Gorgias* von Bedeutung. Zahlreiche Autoren haben nämlich an den Ausführungen des Sokrates fehlende Konsistenz und unsauberes Schließen sowie haarsträubende sprachliche Überrumpelungen zu bemängeln gehabt, und vielleicht noch nicht einmal zu Unrecht.⁷ In der lebendigen Dialogsituation des *Gorgias* muss das aber für die Demonstrationsabsicht des Sokrates keine übermäßige Rolle spielen. Er scheint vielmehr in ironischer Durchführung auf Folgendes zu setzen: Entweder seine Argumente und Schlüsse sind zwingend, dann hat er seine Gegner ohnehin widerlegt; oder aber er überzeugt oder bezwingt seine Gegner durch die Kunst seiner Darlegung mit inhaltlich oder formal fehlerhaften Argumenten und Schlüssen, dann lässt er sie ihre eigene Medizin schlucken und ihre Argumente daran zugrunde gehen, denn dann erweist er die Nutzlosigkeit und die Leistungsunfähigkeit der Rhetorik vom Schlage des Gorgias gerade dadurch, dass sie mit ihren eigenen Mitteln, d.h. mit reiner Überzeugungsmaschinerie ohne Wahrheitsrücksicht, geschlagen und mundtot gemacht werden kann.

3. Das Gespräch mit Polos (461b-481b)

Mit der Wendung, die das Gespräch zwischen Gorgias und Sokrates genommen hat, ist Polos, selbst ein Sophist vom Schlag des Gorgias, nicht zufrieden.. Ungeduldig geht er dazwischen und meint, Gorgias habe aus falscher Rücksicht dem Sokrates zugestanden, der Redner müsse selber gerecht sein. Er jedoch, Polos, kenne da keine falsche Zurückhaltung und wolle nun das Gespräch übernehmen (461d): Was glaube denn Sokrates wohl, was Redekunst sei? Wenn sie, wie Gorgias vorgebe, die Überzeugungskompetenz in öffentlichen Geschäften meine, dann sei sie, so erwidert Sokrates, ein glaubenmachender Abklatsch eines Teils der Politik, nämlich der Gesetzgebung (463d), ähnlich wie die Fertigkeit im Schminken: Rhetorik und Schminke machen vor, dass etwas ist, wo nichts ist, und imitieren dabei

⁷ Zur Diskussion darum vgl. z.B. Kahn, Charles (1983): Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy 1, S. 75–121, insbesondere S. 89–92, sowie Stemmer, Peter (1985): Unrecht tun ist schlechter als Unrecht leiden, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39, S. 501–522, insbesondere S. 505–507, und Kutschera, Franz von (2002): Platons Philosophie I, Paderborn, S. 116–117.

gleichzeitig zwei Künste, bei denen es tatsächlich um etwas Inhaltliches geht. Wie die Schminke einen kränklichen Menschen gesund und frisch erscheinen lassen kann (während die Gymnastik seine Gesundheit tatsächlich ertüchtigt: 465b), so kann die Rhetorik etwas Beliebiges gerecht erscheinen lassen, während das rechte politische Wissen es tatsächlich hervorzubringen hilft.⁸ Während Gymnastik und Gesetzgebung aber aufs Beste abzielen, so Schminkfertigkeit und Rhetorik bloß aufs Angenehmste (464bc).

Polos antwortet mit dem Hinweis auf die große Macht dessen, der jedermann von allem überzeugen kann (466bc) und vergleicht sie mit der Macht und später nachgerade dem großen Glück des Tyrannen, der tun und lassen kann, was ihm behagt, weil er es durchzusetzen vermag, und deswegen als glücklich gelten müsse. Sokrates antwortet zunächst mit einem Zweifel, der durchaus berechtigt ist: Wenn jemand (wie es Polos als Rednerideal vorschwebt) sich über richtig oder falsch, gerecht oder ungerecht und letztlich gut und böse gar keine Gedanken macht, sondern hier der Beliebtheit das Ruder überlässt, so wird er sich auch schwer tun zu wissen, was denn das Gute für ihn ist und was er daher letztendlich wirklich will. Denn was auf den ersten Blick gut oder schön erscheint, das muss es ja nicht wirklich sein (467a-c), und vermeintliche Macht wird dann schnell zur tatsächlichen Ohnmacht (466d). Auf das weitere Fragen des Polos antwortet Sokrates sodann mit seiner berühmten Paradoxthese, Unrecht tun sei tatsächlich schlimmer als Unrecht leiden (469bc; vgl. dazu ausführlicher Punkt 5) und sogar noch mehr: Einer, der Unrecht tut und straffrei ausgeht (wie der »glückliche Tyrann« des Polos), sei noch unglücklicher als einer, der bestraft und somit in seinem falschen Tun berichtigt wird (472e).⁹ Immerhin so viel gesteht Polos dem Sokrates bei aller lauthals lachender Verwunderung über diese gegenintuitiven Behauptungen zu: Unrecht tun sei »hässlicher« (*aischion*; auch »schändlicher« oder »schimpflicher«) als Unrecht leiden (474c). Schön ist, was erfreulich ist oder nützt (so einigt man sich zumindest). Doch worin liegt Hässlichkeit? Doch nicht darin, dass es Schmerzen und Leid verursacht (dann wäre Unrecht-Leiden »hässlicher«). Von Nutzenerwägungen ganz zu schweigen. Also liegt es wohl daran, so ringt es Sokrates dem widerstrebenden Polos ab,

⁸ Wie Platons *Politeia* sich anschicken wird aufzuzeigen. Siehe dazu den Artikel in diesem Band.

⁹ Vgl. dazu die weitergehenden Ausführungen bei Kobusch: *Wie man leben soll*, S. 56–58.

dass es deswegen als »hässlicher« oder eben »schändlicher« gilt, weil es schlechter, übler und böser ist. Denn auch dies sei doch ein Hässlichkeitsmaßstab und recht besehen der ausschlaggebende.

Im Übrigen wird durch den eben genannten Vergleich mit den »Fertigkeiten«, wie der Schminkkunst oder der ebenfalls besprochenen Kochkunst (464de), eine neuerliche Absetzung des sokratischen Standpunkts von der Indifferenz des Gorgias und des Polos gegenüber der Frage nach der Wahrheit deutlich. Und das kann dazu beitragen, die Kritik des Sokrates besser einleuchten zu lassen. Während Platon in seinen Schriften nämlich von einem Auffinden oder »Wiedererinnern« der Wahrheit spricht, unterstellen oder diagnostizieren die Koch- und Schmink-Beispiele im *Gorgias*, dass die Rhetorik eine Fertigkeit des Herstellens und des Machens sei. Während Sokrates für sich in Anspruch nimmt, einer menschlicherseits nicht herstellbaren Wahrheit lediglich nachspüren zu wollen und damit ihre Unverfügbarkeit herausstellt, seien seine Gegner nur am Produzieren von wahrheitsindifferenten Überzeugungen interessiert, also an »Meinungsmache«.

4. Das Gespräch mit Kallikles (481b-506c)

Als Gastgeber der Runde übernimmt von da an Kallikles den Streit mit Sokrates, und zwar, indem er den vermeintlichen Fehler des Polos korrigieren will: Nur nach menschlicher Satzung, nach konventioneller Übereinkunft (*nomô*) sei Unrecht tun »hässlicher« als Unrecht leiden. Von Natur aus (*physei*) sei das Unrecht Leiden das Schlimmere. Überhaupt gelte, dass alle solche Satzung von den vielen schwachen Menschen wider die Natur (484a) eingeführt wurde, um sich vor den Starken zu sichern (482c-e). Das wahre Gesetz der Natur sei aber, dass der Starke das tue, was er möchte, der Schwache ihm aber als unterlegen auch unterworfen sein solle und nicht über das Mittel der Satzung und Konvention den Starken beschneiden dürfe – Kallikles denkt dabei an den geistig Starken, den durch Überlegung Überlegenen, der seinen Willen durchsetzen kann, weil er stählern rasoniert und nicht »an Weichlichkeit des Gemüts« leide (491b). Der bedenkenswerte Einwand des Sokrates, so wie der ethische Biologismus des Kallikles das darstelle, seien es doch die vielen Schwachen, die sich als stärker erwiesen als die Starken (sonst würden sie ihnen nicht die Konventionen aufdrücken können), verpufft im

Gespräch allerdings und bleibt der Überlegung des Lesepublikums überlassen (489ab). Ähnlich wie der Zweifel des Sokrates, ob denn nicht Selbstbeherrschung den wahren Mächtigen deutlicher zeige als das Beherrschen anderer und das Dominieren der Schwachen.

Für Kallikles ist demgegenüber klar: Die sogenannte Gerechtigkeit ist bloß die hehre Ersatzbezeichnung für »das muffige System des organisierten Neides der Schlechtweggekommenen«¹⁰ und die sogenannte Selbstbeherrschung ist nur ein spaßbremsender Mechanismus, damit die Starken nicht natürlich ungehemmt und aller falschen Rücksichtnahme ledig ihren Lüsten frönen können und darin ihr wahres, d.h. das ihrer Natur entsprechende Glück (*eudaimonia*) finden. Das nämlich sei die Bestform des Verhaltens, alles andere aber sei nur »Schöntuerei, Satzungen, die die Menschen an der Natur vorbei etablieren, leeres Gewäsch und gar nicht ernst zu nehmen« (491e-492c).

Die Einwände des Sokrates gegen diese etwas platte Vermerkung von Sozialauslese und Hedonismus sind einerseits recht herkömmlich, andererseits aber ziemlich farbenfroh und bisweilen lustig vorgebracht. So etwa der bekannte Verweis darauf, dass dann wohl derjenige, der von der Krätze befallen ist und immer eine Hand frei hat, um sich zu kratzen, doch offenbar stets lusterfüllt ist (das Kratzen bringt ja dann das stete Lustgefühl gegenüber dem ständigen Juckreiz), aber ist er denn deswegen tatsächlich glücklich (494c)? Oder der Hinweis darauf, dass unter den Voraussetzungen des Kallikles das Gute für den Menschen – d.h. das dem Starken ungehemmt Dienliche – allein schon deswegen nicht in der Lust liegen könne, weil Lust und Missvergnügen sich bei (geistig) Schwachen doch offenbar genauso weit verbreitet fänden wie bei den geistig starken Herrenmenschen, die Kallikles vordefiniert (499b), und man möchte fast über die diesbezügliche Meinung des Sokrates mutmaßen, dass die Art von Lust, die Kallikles vorschwebt, sich gerade bei geistig dumpfen Exemplaren womöglich viel weiter verbreitet findet.

Unter den vielen im *Gorgias* vorexerzierten oder nur angerissenen »Strategien« des Sokrates soll hier nur noch eine weitere schnell genannt sein:¹¹ Gerade das Thema vom Vergnügen der Dummen führt das Gespräch auf das Zugeständnis des Kallikles zu, dass man

¹⁰ So Bröcker: *Platos Gespräche*, S. 96.

¹¹ Andere finden sich in bündiger Form z.B. bei Kutschera (2002): *Platons Philosophie I*, S. 103–105.

Klugheit walten lassen müsse, um höchsten Lustgewinn zu erreichen, dass man also bisweilen von unmittelbaren kleineren oder kürzerfristigen Lustempfindungen absehen müsse, um auf lange Sicht höhere oder bleibendere Lusterfüllungen zu erreichen (500c). Man müsse sich eben nach einem »hedonistischen Kalkül« verhalten, das auf wahre Lust abzielt, indem man sich für den Augenblick gewisser anderer Lusterfahrungen enthalte. So wird man auf die bleibende Lust der schmerzfreien Gesundheit abzielen, wenn man den kurzfristigen Schmerz einer medizinischen Behandlung kalkuliert auf sich nimmt. Sokrates gewinnt damit viel: Erstens lastet dieses »hedonistische Kalkül« genau auf dem Prinzip von Besonnenheit und Selbstbeherrschung, das Kallikles anfangs diffamiert und unter den Tisch gekehrt hatte. Zweitens gesteht Kallikles damit zu, dass es wohl so etwas wie ein letztes Gutes – z.B. die bleibende Lusterfüllung – gibt, nach dem sich alles natürliche Luststreben als seinem Ziel ausrichtet, und dass dieses Gute dann eben selbst als natürlich angesehen werden sollte. Sokrates ringt Kallikles also einen anderen, besseren Naturbegriff ab, einen der auch für die Moralbegründung taugt. Und drittens stellen sich an diesem Punkt berechtigte Zweifel ein, ob die Rhetorik, so wie sie Gorgias, Polos und Kallikles bestimmen, es tatsächlich leisten kann, das Leben auf so ein letztes Gutes auszurichten. Die Philosophie, so kehrt sich im Verlauf des Gesprächs immer deutlicher heraus, ist da der weit bessere Kandidat. Sie stellt unter all diesen Gesichtspunkten als Existenzform den weit besseren Entwurf zur Lebensführung dar:¹² Sie lässt das geistige Leben eine innere Ordnung gewinnen, anhand derer ein Kalkül zum Gelingen des Lebens erst möglich ist (505b), und zwar indem sie lehrt, wo und wie man sich besonnen zurücknehmen muss, wie man das Gute erkennt und wie man die eigene Lebensführung an einem wahren, bleibend erfüllenden Gut ausrichtet.

Damit ist Sokrates bei einem seiner »ewigen Themen«. Es habe sich erwiesen, so meint er, dass derjenige, der moralisch gut lebt, auch mit Gewinn und glücklich lebt. *eu zên*, der Ausdruck, den Sokrates hier verwendet (507c), ist wie seine deutsche Übersetzung »gut leben« zweideutig: das »gut« lässt einen moralischen Sinn genauso zu wie einen wohligen. Auch hier beweise sich, so Sokrates, die Richtigkeit seiner Behauptung, dass Unrecht Tun schlimmer sei als Unrecht Leiden, und straffreies Unrecht Tun sogar das Schlimmste.

¹² Interessant sind hierzu die über den eigentlichen Dialog hinausführenden Bemerkungen zu Philosophie als Lebensform bei Kutschera, Franz von (2002): Platons Philosophie I, Paderborn, S. 109–114.

5. Unrecht tun und Unrecht leiden

Der *Gorgias* gipfelt gleichsam in der (wiederholten und in der Wiederholung verschärften: 469c und 509bc) Behauptung des Sokrates, Unrecht tun (*adikein*) sei schlimmer, »unschöner« oder »schimpflicher« (*aischion*) als Unrecht leiden (*adikeisthai*). Das skandalöse Potential dieses Satzes liegt insbesondere darin, dass Sokrates angibt, das »Schlimmer« bei Unrecht tun und Unrecht leiden beziehe sich nicht nur auf allgemeine Umstände, etwa auf die Folgen für das gesellschaftliche Zusammenleben, sondern sei durchaus als ein »Schlimmer für den jeweiligen« zu verstehen: Es sei schlimmer für ein und denselben Menschen, Unrecht zu tun, als es zu erleiden. Es fällt einerseits schwer, dies als These gegen einen »Sozialdarwinismus« avant la lettre wie dem des Kallikles oder einen oszillierenden moralischen Indifferentismus wie den des Polos ins Feld zu führen – die Chancen auf Überzeugungskraft, wie sie die Rhetorik nach fachmännischem Bekunden des *Gorgias* leisten kann, sind hier überaus gering einzuschätzen. Doch ist andererseits auch Folgendes, was zunächst wie eine Rettung der sokratischen Position klingen mag, als paradoxe Gefährdung dessen, was Sokrates sagt, nicht von der Hand zu weisen.

Es gibt eine Lehrmeinung in der zeitgenössischen Kultursoziologie, nach der man kulturelle Variationen in (nicht nur) moralischen Verhaltensmustern gemäß der Vorstellung von »guilt cultures« und »shame cultures« unterscheiden kann, also von »Schuldkulturen« und »Schandekulturen«.¹³ Beide Varianten »moralischer Kultur« laufen auf bestimmte Beurteilungsgrundlagen für das menschliche Handeln zurück, deren gesellschaftlicher Ausdruck sie ganz oder teilweise sind. Immerhin liefern diese feststellbaren Beurteilungsgrundlagen aber vielleicht einen brauchbaren Zugang für ein Verständnis der sokratischen Provokation im *Gorgias*: Die Überzeugung des Sokrates betreffs des Tuns und Leidens von Unrecht kann nämlich auf diesem Hintergrund zunächst einleuchtend als Stellungnahme hinsichtlich dieser beiden moralischen Beurteilungsgrundlagen gedeutet wer-

¹³ So sollte man das Gemeinte richtig wiedergeben, da das englische Wort »shame« hier nicht, wie für gewöhnlich übersetzt, »Scham« meint, sondern eben »Schande«. Verschiedene moderne Interpreten haben in der antiken griechischen Polisethik eine Spielart von »Schandekultur« sehen wollen. Zur antiken Form der »honor-shame-culture« vgl. das zweite Kapitel des viel beachteten Werks von Dodds, Eric R. (1970): *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt.

den.¹⁴ Sokrates ergreift Partei für eine moralische Grundkonzeption, in der das Unrecht Tun als Verwerflichkeitsmaßstab gilt, während das Erleiden von Unrecht zwar keineswegs als für sich erstrebenswert, aber doch als auf gleicher Beurteilungsgrundlage »besser«, im Sinne von moralisch nicht negativ anrechenbar, gewertet werden soll. Die komparativische Fassung der Behauptung ist von Bedeutung, denn das Unrecht-Leiden wird hier keinesfalls als erstrebenswert verklärt (469c): Niemand möchte, in der Perspektive des Sokrates, Vergewaltigungsoffer sein, aber eben auch nicht Vergewaltiger. In der Perspektive des Kallikles hingegen gilt das nicht in gleicher Weise, worauf Sokrates mit seinem Prostitutionsbeispiel in 494cd offenbar auch vorsichtig hinweisen will: Ein Vergewaltigungsoffer will in der Perspektive des Kallikles sicherlich auch niemand sein (das Opfer trifft ja der »shame«-Auffassung gemäß die Schande); die Vergewaltigung Schwächerer allerdings stellt in der Theorie des Kallikles nicht gleichermaßen ersichtlich ein moralisches Problem dar (dies wird erst in einer "guilt"-Auffassung zum - dann sogar alleinigen - moralischen Problem).

Wenn man den Satz über Unrecht tun und Unrecht leiden so liest, dann ergibt sich daraus auch eine Lehre für den genuinen Unterschied von moralischer Sichtweise, der Sichtweise auf das Gute und die Handlungsmotivation also, und der utilitaristischen Sichtweise, also der auf den erklärenden Nutzen und das »Interesse«. Der Satz als bloße Behauptung und noch ohne weitere Begründung wäre somit bereits die implizite, aber richtungssichere Andeutung einer Antwort auf die Einlassungen von Polos und Kallikles. Auch hier zeigt sich der im *Gorgias* vorgeführte Parallelismus von Redeweise und Lebensweise. Denn der Satz, es sei schlimmer, Unrecht zu tun als zu leiden, hatte einen gezielt formulierten Vorgänger in der einleitenden Darstellung der Redeweise des Sokrates, einer Ausführung, die so gut nachvollziehbar ist, dass sie als Schlüssel für das Verständnis des Satzes vom Unrecht hergenommen werden kann: Er, Sokrates, heißt es da, würde sich lieber bei einer unrichtigen Meinung widerlegen lassen und somit dazulernen, als aufgrund dieser falschen Meinung siegreich eine Diskussion für sich entscheiden, denn dann würde er unbelehrt davongehen und vermeinen, das Unrechte habe sich als richtig erwiesen (458a).

¹⁴ Ähnlich Dodds: Die Griechen und das Irrationale, S. 11 und S. 227.

Schande und Schuld haben eine gemeinsame »Gefühls«grundlage, nämlich Scham als Scheu vor einer Verletzung moralischer Grenzen.¹⁵ Als solche ist die Scham in Platons Darstellung so etwas wie der Anfang aller Moral (und keinesfalls eine bloße Emotion bar jeder Vernünftigkeit). Aber eben noch nicht deren Ende, nicht ihre Vollendungs-gestalt – auch das wird im *Gorgias* deutlich. Doch wird die Scham gerade wegen ihrer ethischen Grundlagendimension im *Gorgias* zum kompositorischen Leitmotiv Platons¹⁶: Polos übernimmt von Gorgias das Gespräch mit Sokrates mit der Behauptung, Gorgias habe sich nur geschämt, als er dem Sokrates das Zugeständnis machte, dem Redner genüge kein bloß formales Wissen um das, was er tue, er müsse über gut/recht und böse/unrecht Bescheid wissen (461d; Kallikles schlägt 482cd in dieselbe Kerbe). Polos hat diese Scheu nach eigenem Bekunden nicht und bringt sein Argument des glücklichen Willkürherrschers vor. Kallikles bezichtigt später den Polos, selbst nur aus Scham dem Sokrates nicht bestritten zu haben, dass Unrecht tun schändlicher sei als Unrecht leiden. So kommt es zum Angriff des Kallikles auf den grundlegenden Begriff der Scham, die – genauso wie die ihr entsprechenden moralischen Regeln – nichts weiter als eine mehrheitsdienliche zivilisatorische Erfindung zur Beschneidung der Stärkeren sei (482e-483c). Das allmähliche und schließlich gänzliche Schweigen des Kallikles ab 499b zeigt aber dann auch die Scham des Kallikles vor der Überführung seiner eigenen Fehlleistungen durch Sokrates – oder vor dem konsequenten Nachvollzug seiner eigenen Vorstellungen. Denn auch Kallikles ist keineswegs ganz bar jeder Moralvorstellung im herkömmlichen Sinne und erschrickt bisweilen vor dem Schatten seiner eigenen vollmundigen Entwürfe. Man ersieht das an seiner Reaktion auf die Mutmaßung des Sokrates, eine Ethik, die sich wie die des Kallikles allein innerhalb der Koordinaten von Nutzen und Lust und »stark« und »schwach« bewege, befürworte dann wohl auch homosexuelle Prostitution (diese galt in Athen als besonders schimpflich), denn da habe ja jeder Teil entweder Lust-

¹⁵ Im Griechischen gibt es zwei Auffassungen von Scham: *aidos*, wovon hier die Rede ist, bezeichnet die Scheu davor, jemand zu sein, der etwas Falsches tut, oder öfter: der das Richtige nicht in richtiger Weise tut. *nemesis* dagegen ist die Abscheu vor dem falschen Tun, oder besser: auf dem Fuße nach dem falschen Tun – ob man es selbst begangen hat übrigens oder nur dessen Zeuge wird. *Aidos* versperrt dem Unrecht Tun den Weg, ihre Schwester *Nemesis* folgt ihm rachesinnend, erzählt ein griechischer Mythos.

¹⁶ Dazu Kobusch: *Wie man leben soll*, S. 50–53.

oder Nutzengewinn, und die Rollen des starken und des schwachen Teils seien eindeutig mit einem der These des Kallikles nahtlos entsprechenden Glücksgewinn verteilt: Hier reagiert Kallikles ganz im Rahmen der Poliskonventionen demonstrativ entrüstet und empört – und hält nun seinerseits den Sokrates für schamlos.¹⁷

Die Wendung auf die Schuldfrage in Abkehr von der Kombination von unverantwortetem Erleiden und moralischer Inkriminierung mag den sokratischen Ansatz für eine moderne abendländische Leserschaft attraktiv erscheinen lassen; und nicht nur auf sie: Tatsächlich hat er historisch vor allem etwa auf die christliche Morallehre großen Eindruck gemacht. Doch ist dieser Ansatz alles andere als nur brav und »anständig« im Sinne von philanthroper Menschlichkeitsgefühle. Man bedenke nämlich die Konsequenzen, die zum Beispiel der christliche Platoniker Augustinus und mit ihm viele andere gezogen haben (da sie in der Betonung der Schuldzentriertheit in der Moral die Kommensurabilität von Schuldhaftem nicht für ebenso bedenkenswert hielten): Das moralisch bedenklichere Problem als eine Vergewaltigung müsse dann, wenn auf die Schuld als alleinigen Bewertungsmaßstab für Tadel und Lob gesehen werde, eigentlich etwa der Ehebruch darstellen, denn da gebe es zwei schuldig handelnde Personen, die sich in ihrem schuldhaften Handeln auch noch einig seien, bei einer Vergewaltigung hingegen nur eine – die andere erleidet ja Unrecht, was zur moralischen Beurteilung nicht der Maßstab ist. Hier wird es mit den Sympathien der aufgeklärten Leserschaft einer Schuldkultur für den sokratischen Ansatz schnell zuende sein und es bewahrheitet sich überraschend einmal mehr »Platons gefährlicher Sinn für gefährliche Themen«¹⁸. Denn in den Worten des Sokrates blitzt hier auf, was erst die *Politeia* klar aussprechen wird: Moralisch zu beurteilen ist dort nur das, was mich selbst und das jeweils Meine betrifft, das, was mein Belang ist; der Blick auf den anderen und seine Belange sind für die Beurteilung meines moralischen Handelns im letzten Grunde unmaßgeblich.

Eine besondere Komponente sollte schließlich noch mitbedacht werden: Sokrates spricht von »Unrecht« (*adikia*) und verwendet damit einen Begriff, den man im Deutschen unwillkürlich mit einer gewissen Art von Legalität, von gesellschaftlicher Konventionsfestle-

¹⁷ 494e: »Ja schämst du dich denn gar nicht, Sokrates, hier im Gespräch solche Dinge im Mund zu führen?«. Dazu auch: Kobusch: Wie man leben soll, S. 52.

¹⁸ So Sloterdijk, Peter (1999): Regeln für den Menschenpark, Frankfurt a.M., S. 49.

gung über das durchsetzbare Richtige verbindet. Das Wort meint im Griechischen, und vor allem im platonischen Denken, aber (auch) anderes und in mancher Hinsicht mehr: In der *Politeia* wird Platon ausführen, dass mit dem Gerechten eine Bestform der moralischen Selbstorganisation gemeint ist, ein lebensgestaltendes Programm der Tugenden, das vorgibt, wie das Leben am besten zum Gelingen geführt werden kann. Das zu tun, was dem entgegenläuft, und in Folge dessen zu leiden, dass jemand dies tut, lässt sich vielleicht als die eigentliche moralische Alternative der sokratischen Paradoxbehauptung über das Unrecht interpretieren und sie für die ethische Diskussion interessant erscheinen.

6. Die Rede des Sokrates (506c-522e)

Mit der Schlussprovokation in der Widerlegung des Kallikles durch Sokrates war der Dialog allerdings schon eine Weile in einen längeren Redeteil des Sokrates eingemündet, den der resigniert betretene Kallikles kaum noch unterbricht. Die Rede wendet sich nun der Gerechtigkeit als *der* politischen Tugend zu, angefangen mit der Behauptung, die vermeintlich glücklichen Hedonisten in der »Herrenmoral« des Kallikles könne es nur in sozialer Isolation geben (507e).¹⁹ Daran und an den anderen Erwägungen des Gesprächs mit Polos und Kallikles knüpft sich ein fast schon mahnender Teil, in welchem Platon seinen Sokrates ausführen lässt, der wahre Staatsmann müsse in der Lage sein, die Gerechtigkeit unter den Leuten zu verbreiten und zu stärken, also – gemäß dem vorher Gesagten – die innere Ordnung im geistigen Leben der Menschen so zu gestalten, dass jedermann dem Erfüllungsziel seiner Existenz erfolgreich nachstreben könne (512e-514e; auch 503d-e). Das aber könnten die Sophisten und Rhetoriker vom Schlag seiner drei Mitunterredner nicht. Sie gerierten sich als Lehrer von Tugenden (d.h. von »Bestformen des Verhaltens«) und erreichten es dabei oftmals noch nicht einmal, dass ihnen ihre Studenten das Honorar bezahlten. Nach Meinung des Sokrates deswegen, weil sie eben außerstande sind, den Studenten tatsächlich Tugenden beizubringen (wie die »typisch gerechte« Bestform des Verhaltens, Geschuldetes zu

¹⁹ Vgl. Kobusch: Wie man leben soll, S. 60.

entrichten).²⁰ Solchen Leuten die Kompetenz in Gesetzgebung und Überzeugung der Volksversammlung zuzusprechen, sei aber (gerade im Hinblick auf die Bestform des Verhaltens in Sachen Gerechtigkeit eben) mehr als bedenklich (520d).

7. Der Schlussmythos (523a-527e)

Mythen finden sich in beachtlich vielen platonischen Schriften, und ihre monologische Form und ihr Verzicht auf alles Argumentative scheinen zunächst einmal dem Grundanliegen von Platons bevorzugt dialogischer Darstellungsart zu widersprechen. Doch hat das mythische Erzählen durchaus seinen systematischen Sinn innerhalb des Dialogganzen. Mal soll die mythische Erzählung wie ein gedankenanstoßendes Aperçu zur Analyse eines Themas einladen (dann steht sie am Anfang eines Argumentationsteils), mal soll ein Argumentgang durch die pädagogische Bildlichkeit des Mythos emotional gefestigt werden (dann bildet der Mythos den Abschluss der Erörterung).²¹ – Platon war nicht so naiv, zu glauben, dass das Verstehen und die Macht selbst eines einwandfreien Arguments allein schon zur Überzeugung verhilft (auch das macht das Thema der Rhetorik für Platon so brisant): Der Mensch will von der Wahrheit offenbar nicht gezwungen, sondern eher eingenommen werden. Bisweilen kann ein Mythos auch eingestreut werden, um einen Irrweg oder eine Sackgasse der Argumentation aufzuzeigen und eine neue Richtung zu weisen – etwa so, wie man in einer Diskussion den Fehler einer vorgebrachten Meinung dadurch aufzudecken und zu beheben versucht, dass man in einer fiktiven Geschichte das Argument des anderen illustrativ nachzeichnet und dann damit, dass man die Geschichte konsequent weitererzählt, das Ganze ad absurdum führt.²² Der Mythos hat damit nicht nur empathische, emotional wirksame Kraft, er kann auch durchaus der gemeinsamen Wahrheitsfindung als methodischer Argumentbeitrag

²⁰ Sokrates greift damit den eher geäußerten Vorwurf des Kallikles auf, er, Sokrates, könne sich ja in seiner Beredsamkeit noch nicht einmal vor seinen Feinden schützen (508c-e), und überbietet ihn: die Sophisten könnten sich durch ihre Kunst noch nicht einmal gegen ihre Freunde und Schüler durchsetzen.

²¹ Most, Glenn W. (2002): Platons exoterische Mythen, in: M. Janka/Chr. Schäfer (Hg.): Platon als Mythologie, Darmstadt, S. 7–19.

²² Schäfer, Christian (2002): Herrschen und Selbstbeherrschung. Der Mythos des Politikos, in: M. Janka/Chr. Schäfer (Hg.): Platon als Mythologie, S. 115–136.

dienen. Gerade im *Gorgias* sagt Sokrates daher, er wolle einen *logos* erzählen (522e). Er vermeidet offenbar das Wort *mythos*, obwohl er eine Geschichte vorträgt, und der Grund dafür ist der, dass er dieser Geschichte gewichtige argumentative Kraft beimisst für den, der sie gedanklich richtig zu fassen und in den Zusammenhang des Gesprächs einzubringen vermag²³. In 527e besteht Sokrates dann noch einmal darauf, seine Erzählung habe einen Argumentbeitrag offengelegt, einen *logos*, dem man folgen sollte, da kein besserer sich ergeben habe.

Der *logos-mythos*, den Sokrates zu Ende des *Gorgias* erzählt, lässt sich zusammenfassen wie folgt: Ehedem seien die Verstorbenen mit Leib und Seele vor den Totenrichtern im Jenseits erschienen. Doch diese hätten sich – genauso wie die herbeigezogenen Zeugen – von der körperlichen Verfassung der zu Richtenden allzu oft verführen lassen: Anmut, Schönheit, gewinnendes Auftreten oder Vornehmheit des Verhaltens hätten etwa zur Milde der Richter beitragen können. Das habe dem höchsten Gott in seiner Gerechtigkeitsliebe missfallen, und so sei es gekommen, dass auf seine Veranlassung hin die Toten nunmehr ihre Leiber auf der Erde lassen mussten und nur noch als Seelen ins Jenseits gingen. Denn ohne die schöne oder abstoßende körperliche »Verpackung« sei es der nackten Seele als dem wahren Ich des jeweiligen Individuums sehr genau und ohne Verstellungsmöglichkeit anzusehen, ob diese Seele denn durch Lüge, Mord und ähnliche Schandtaten beeinträchtigt und beschädigt worden sei – und an diesen Beschädigungen sei nun für die Richter, die im Verfahren die Seele auf das Gelingen ihrer Existenz hin befragen und prüfen, genau zu ersehen, ob ihr Spruch auf Lohn oder Strafe im jenseitigen Leben lauten soll – der Mythos greift somit zurück auf die im Gespräch mit Polos getroffene doppelte Unterscheidung zwischen Schminkfertigkeit und Gymnastik als nur äußerlich glaubenmachend und tatsächlich schönheitsbildend einerseits und Kompetenzfeldern für das Leibliche (wie Gymnastik und Heilkunst) und für das Geistig-Seelische (wie Gesetzgebung und Verwandtes) andererseits.

Der Mythos verlegt also allem Anschein nach das Fundament für die Richtigkeitsannahme der paradoxen oder sogar skandalösen Behauptungen, die Sokrates im Gespräch geäußert hatte, in ein mythi-

²³ Kallikles werde den *logos* daher als *mythos* missverstehen, argwöhnt Sokrates schon vorher, also – wie man *mythos* dann wohl übersetzen müsste – als »bloße Geschichte«.