

## Zwischen Dialektik und Rhetorik. Neuere Forschungen zu Platons *Gorgias*

- JOACHIM DALFEN: *Platon. Gorgias, Übersetzung und Kommentar* (Platon Werke, V 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004, 524 S.
- DEVIN STAUFFER: *The Unity of the Gorgias. Rhetoric, Justice and the Philosophic Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, 191 S.
- ALESSANDRA FUSSI: *Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone*, Edizioni ETS (coll. Philosophica Bd. 30), Pisa, 2006, 268 S.
- MICHAEL ERLER & LUC BRISSON (Hg): *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, (International Plato Studies, Bd. 25), Academia Verlag: Sankt Augustin, 2007, 389 S.

Die radikale Kritik der Rhetorik als Lebensform im *Gorgias* ist für unsere von Massemedien und Unterhaltungsbetrieb beherrschte Gesellschaft von unmittelbarem Interesse. E. R. Dodds, dem Autor der Standardausgabe (1959),<sup>1</sup> erschien er sogar als »the most modern dialogue« Platons. Die Interpretation dieses Dialogs wird jedoch wesentlich dadurch erschwert, daß diese Rhetorikkritik teilweise rhetorisch vertreten wird.<sup>2</sup> Ihre paradoxe Durchführung verdunkelt damit für uns deren theoretische und moralische Grundlage. Die beachtliche Anzahl von neuen Publikationen<sup>3</sup> zu diesem dramatisch reichen und langen Dialog (110 Seiten in der Dodds-Edition) erklärt sich nicht nur dadurch, daß ihm lange Zeit relativ wenig Aufmerksamkeit geschenkt und keine Monographie gewidmet worden war,<sup>4</sup> sondern auch durch das erneute Interesse der Platonforschung für die Bedeutung der Dialogform. Die vorliegenden Studien lehnen zu Recht das traditionelle Bild Platons als eines kategorischen Feindes der Rhetorik ab.<sup>5</sup> Platon greift zwar radikal die sophistische oder demokratische Auffassung der Rhetorik an, visiert aber zugleich – nicht nur im *Phaidros*, sondern auch im *Gorgias* eine gute, philosophische Rhetorik an. Sehr allgemein gefaßt impliziert Rhetorik für Platon wie für seine Zeitgenossen die

---

<sup>1</sup> E. R. DODDS: *Plato, Gorgias, a revised text with introduction and commentary*. Oxford 1959.

<sup>2</sup> Vgl. M. ERLER: *Platon*. München 2006, S. 77.

<sup>3</sup> Vgl. u. a.: A. MACÉ: *Platon. Gorgias*. (Philo-œuvres). Paris 2003; J. A. ARIETI/R. M. BARRUS: *Plato. Gorgias*, [Einleitung, Übersetzung, Appendix A u. B, Glossary]. Newburyport MA, 2007; P. GARDEYA: *Platons Gorgias. Interpretation und Bibliographie*. Würzburg 2007.

<sup>4</sup> Seit E. R. Dodds' maßgeblichem Kommentar von 1959 ist keine Monographie zum *Gorgias* erschienen, ausgenommen die Studie Plochmanns und Robinsons (G. K. PLOCHMANN/R. R. ROBINSON: *A Friendly Companion to Plato's Gorgias*. Edwardsville 1988), deren Unzulänglichkeit mehrfach moniert wurde.

<sup>5</sup> Siehe z. B. B. VICKERS: »Plato's Attack on Rhetoric«. In: DERS.: *In Defence of Rhetoric*, Oxford 1988, S. 83–147.

bewußte Unterscheidung zwischen Form und Inhalt und den künstlichen Gebrauch der Form in Hinblick auf eine Wirkung.<sup>6</sup> Zum Verständnis der platonischen Dialoge sind darüber hinaus zwei unterschiedliche Ebenen klar zu unterscheiden: einerseits das lebensnahe Gespräch zwischen Sokrates und seinen Gesprächspartnern, andererseits der kunstvoll komponierte literarische Dialog des Autors Platon. Man muß freilich voraussetzen, daß in den Dialogen – auch in den sogenannten frühen, »sokratischen« – keine einfache Wiedergabe der Lehre des historischen Sokrates zu suchen ist, sondern vielmehr das philosophische und pädagogische Programm Platons.<sup>7</sup>

Der *Gorgias* wird oft als sonderbar und sein Verhältnis zu den anderen Dialogen als problematisch angesehen. Der Sokrates des *Gorgias* behauptet zwar, wie üblich, sein Nichtwissen und verteidigt ausdrücklich den *elenchos* als die angemessene Methode sowie den ethischen Intellektualismus (nach dem das Objekt *allen* Verlangens das Gute ist). Andererseits führen aber sein bitterer Ton und sein selbstbewußtes Auftreten, seine Neigung zu langen Monologen, der Mythos und seine Andeutungen auf irrationale, d. h. vom Guten unabhängige Begierden sowie auf die »wahre politische Kunst« viele Interpreten dazu, den Dialog als »transitorisch« (zwischen den »sokratischen« und den eigentlich »platonischen« Dialogen der zweiten Periode) einzuordnen.<sup>8</sup> Damit verbunden ist die oft diskutierte Frage nach der Einheit, nach dem eigentlichen Thema dieses facettenreichen Dialogs, die schon in der Antike kontrovers war, wie Olympiodoros berichtet. Es wurde sogar die Hypothese von zwei getrennten (vor und nach der Sizilienreise verfaßten) Teilen des Dialogs aufgestellt.<sup>9</sup> Auch über die Schwäche der Argumentation wird geklagt. Vor allem aber betrachtet man die grundlegende These von der Selbstbeherrschung als Ordnung der Seele als nicht erwiesen und die Frage, ob es vom Guten unabhängige Begierden gibt, als unzureichend erörtert.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Vgl. z. B. H. YUNIS: »Plato's Rhetoric«, In: I. WORTHINGTON (HRSG.): *Blackwell Companion to Greek Rhetoric*. London 2007, S. 75.

<sup>7</sup> Auf Grund der Sprachrohr-Funktion des platonischen Sokrates bleibt jedenfalls immer zwischen Sokrates und seinem Autor zu unterscheiden (vgl. G. PRESS (HRSG.): *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*. New York/Oxford 2000. Rowman & Littlefield. 245 S.).

<sup>8</sup> Vgl. M. ERLER: *Platon* (H. FLASHAR, (HRSG.): *Die Philosophie der Antike*, Bd. 2/2). Basel 2007, S. 134.

<sup>9</sup> Vgl. H. TARRANT: »The Composition of Plato's *Gorgias*« In: *Prudentia* 14, 1982. S. 3–22; H. THESLEFF: »The *Gorgias* re-written – why?«, im von Brisson und Erler herausgegebenen Sammelband, der hier besprochen wird.

<sup>10</sup> Vgl. T. IRWIN: *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford 1977, S. 127–131.

Es sei zunächst allgemein an die Hauptpunkte der platonischen Kritik an der zeitgenössischen Rhetorik erinnert: diese sogenannte Redekunst hat keinen Gegenstand (wie die anderen, echten Künste); sie dient dem Erwerb politischer Macht (451d), vermittelt aber Überzeugung ohne Wissen (454e); sie ist also keine Kunst, sondern allenfalls Routine, die auf Erzeugung von Annehmlichkeit gerichtet ist (462c), und ist für die Seele, was die Kochkunst für den Körper ist (462e); sie ist nur für eine hedonistische Lebensform bestimmt. Darüberhinaus werden von Sokrates folgende erkenntnistheoretischen und ethischen Thesen aufgestellt: es ist zwischen Meinung und Wissen zu unterscheiden; niemand tut willentlich Schlechtes; Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht leiden; noch schlimmer ist, wenn der Übeltäter unbestraft ist; der Gerechte ist glücklich, der Ungerechte unglücklich; das Angenehme ist nicht notwendig das Gute. Mit anderen Worten, Platon kritisiert nicht nur die demokratische Verfassung, er verteidigt zugleich die Umkehrung traditioneller Normen der griechischen Kultur.<sup>11</sup> An einigen Stellen des *Gorgias* ist von einer wahren Rhetorik die Rede (503a, 517a; vgl. 521d–522a), die besser sei als die schmeichelnde Rhetorik, die von Gorgias gelehrt und von Kallikles und Athens Führern praktiziert werde (517a, 504d). Diese wahre Rhetorik schmeichelt nicht, sondern soll belehren. Sokrates ist der »wahre Politiker« (521d). Daraus entstehen einige grundsätzliche Fragen, die im Folgenden diskutiert werden. In welchem Sinn und inwiefern besitzt Sokrates dieses Wissen? In welchem Sinn und inwiefern praktiziert Sokrates im *Gorgias* die wahre Rhetorik? Fallen die wahre Rhetorik und die wahre Politik vollständig zusammen? Wird der »sokratische Intellektualismus« noch im *Gorgias* vertreten, und wenn ja, kann er mit einem Gebrauch der Rhetorik seitens Sokrates vereinbar sein?

*Joachim Dalfens* »Einleitung zum Kommentar« (103–162) beansprucht nicht, eine Gesamtinterpretation zu liefern, bietet jedoch eine klare, wenngleich nicht vollständige Übersicht über die verschiedenen Interpretationen. Der lange Kommentar (163–503) enthält eine Fülle von sprachlichen Erläuterungen und aufschlußreichen Parallelen zu anderen platonischen Dialogen und zur zeitgenössischen Literatur. Es werden verschiedene Aspekte des Rhetorischen im Dialog, insbesondere bei Sokrates, hervorgehoben und oft feinsinnig analysiert. Überzeugend gezeigt wird z.B., wie sehr die lange Darbietungsrede (*epidexis*) des Sokrates gegen die Rhetorik als Schmeichelei (*kolakeia*, 463–464) rhetorische Qualitäten aufweist: sie ist antithetisch aufgebaut, bildreich, mit rhetorischen Stilmitteln wie Alliteration, reimenden Endsilben usw. wirkungsvoll geschmückt (241, 246; auch zu 494d und 519d; 379). Zur sokratischen Gesprächsführung

<sup>11</sup> Vgl. H. YUNIS: »Plato's Rhetoric«, In: I. WORTHINGTON (HRSG.): *Blackwell Companion to Greek Rhetoric*. a.a.O., S. 78.

gehören die fiktiven Fragen, die zur Klärung, aber auch zur Kontrolle der Gesprächsführung beitragen (z. B. 450a ff., 452a ff., 455d).<sup>12</sup>

Zu seiner Widerlegungsstrategie gehört, Prämissen einzuführen, die den eigenen Überzeugungen nicht entsprechen, die es ihm aber erlauben, die Meinung des Polos zu widerlegen und somit dessen Sicherheit zu erschüttern (vgl. 474c mit 475c; 294). Darüber hinaus gebraucht Sokrates Tricks, typischerweise mit Homonymien.<sup>13</sup> Ähnliches gilt für die Auseinandersetzung mit Kallikles, die noch persönlicher ist als die mit Gorgias und Polos. Sinn der Tricks bleibt aber die Therapie: Sokrates argumentiere nicht nur logisch, sondern auch psychologisch; er probiere aus, wie der Gesprächspartner sein Argument versteht und wie er darauf reagiert (z. B. 477e). Die Schwächen seiner Argumentation (z. B. 509a) sind nach Dalfen letzten Endes als Indikator für die prinzipiellen Grenzen der Dialektik zu verstehen (435). Kallikles gibt zu: »Irgendwie scheinst du mir Recht zu haben, Sokrates. Es geht mir aber doch wie den meisten: ich glaube dir nicht ganz« (513d; Übers. Dalfen). Sokrates gelingt es nicht, sein Gegenüber von seinen eigenen Grundsätzen zu überzeugen, nicht nur bei größeren Versammlungen (*Apol.* 37a–b, e), sondern auch bei den jeweiligen einzelnen Gesprächspartnern. Insofern scheitert Sokrates an seinem eigenen Prinzip (472b; 445–446). Einer der Gründe dafür ist, nach Sokrates, Zeitmangel (vgl. 455a; 513c: »wenn wir diese Dinge mehrmals und besser durchdenken ...«). Die Tübinger Platonschule hat hier aber auch immer Bruchstellen im Dialog vermutet, sogenannte »klassische Aussparungsstellen«, die als Hinweise für das Wirken der ungeschriebenen Lehre in die Dialoge hinein gewertet wurden<sup>14</sup>. Auch deshalb können die »Ergebnisse« der Diskussion nicht endgültig sein (446). Überhaupt entspricht nach Dalfen das Scheitern des Sokrates der Skepsis Platons, der sich darüber bewußt war, daß existentielle, moralische Fragen nicht mit logischen Argumenten entschieden und gelöst werden können: »Die Dialektik kann zwar in der Diskussion siegen, aber sie kann nicht überzeugen« (446). Platons Skepsis komme zum Ausdruck in einem oft übersehenen Nebensatz: »wenn wirklich jemand Menschen tatsächlich gut machen könnte« (520d; 225). Dieser Nebensatz bedeute nichts weniger als eine Relativierung der sokratischen intellektualistischen Position (460b: »Wer gelehrt hat, was gerecht ist, ist gerecht«). Insofern problematisiert Platon die Realisierbarkeit des sokratischen Ideals des wahren Politikers. Diese Interpretation bietet die Lö-

<sup>12</sup> Vgl. R. GEIGER: *Dialektische Tugenden. Untersuchungen zur Gesprächsform in den Platonischen Dialogen*. Paderborn 2006, 172 S.

<sup>13</sup> Z. B. *eu prattein*, mit den beiden Bedeutungen: »etwas gut und richtig machen« und »sich gut befinden«, 507c.

<sup>14</sup> Vgl. H.-J. KRÄMER: *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, 1959.

sung für einen Widerspruch: Sokrates als der einzige wahre Politiker in Athen tut alles im Hinblick auf das Beste und wird trotzdem, ebenso wie die von ihm kritisierten Politiker am Ende zum Tode verurteilt (521d-e; 472). Nach Platon basiert moralisches Handeln »auf einer Grundentscheidung, zu der man sich letztlich nur bekennen kann« (473). Die Auffassung von der Dialektik als Strafe (*kolazein*), die zur Vernunft bringen und gerechter machen soll (vgl. 478d), sei »der schwächste Punkt« in der Argumentation des Dialogs. Sokrates oder jedenfalls Platon könne sicherlich nicht so optimistisch oder weltfremd gewesen sein zu glauben, eine gerechte Strafe könne den Übeltäter von Ungerechtigkeit befreien und seine Seele heilen (303–04; vgl. *Nomoi* 862d–e). Insofern stellt die im *Gorgias* angedeutete Psychologie der Seelenteile (493a) in der Interpretation Dalfens kein Problem dar: der Gedanke von Seelenteilen entspricht noch nicht dem System der drei Seelenteile in der *Politeia*, sondern lediglich der schon damals verbreiteten (und jedenfalls naheliegenden) Unterscheidung zwischen Verstand und Gefühl (369). Problematisch wird aber dann Dalfens Interpretation der Stelle 467–468 als einer allgemeinen Theorie menschlichen Wollens – das Gute ist Ziel und Zweck menschlichen Tuns (261) –, die einer unitären Seelenkonzeption und dem sokratischen Intellektualismus zugrundeliege.

Das Neue und Originelle an *Devin Stauffers* Interpretation liegt in der »Rhetorik des Selbstschutzes« (*rhetoric of self-protection*) sowie der Analyse der psychischen Komplexität des Polos und insbesondere des Kallikles. Seine Interpretation fußt zunächst auf der *Apologie* als Hintergrund, genauer auf dem Konflikt zwischen dem Leben des Sokrates und der Stadt Athen, der zur Verurteilung des Philosophen geführt hat. Gegen die moralische Interpretation des *Gorgias* (als Manifest der sokratischen Ethik gegen den Immoralismus des Kallikles) hebt Stauffer die Grenzen der sokratischen Dialektik, d. h. die Rhetorik des Sokrates, stark hervor.<sup>15</sup> Sokrates' These von der Ungerechtigkeit als Schaden für die Seele (477–478) bleibe unbewiesen (77); die kosmologische These über die Harmonie zwischen Gesetz, Tugend und Rationalität (507c–508c) werde nicht angemessen begründet, sondern gilt nach Stauffer als eine rhetorische Darstellung (132). Die Frage, *was* die Gerechtigkeit sei, werde im *Gorgias* gar nicht erörtert, sondern es sei nur von deren Güte die Rede, was einen Verstoß gegen eines der dialektischen Prinzipien des Sokrates bedeute (vgl. 448d8–e4). Es sei nicht die eigentliche Absicht des Sokrates, das Wesen der Gerechtigkeit zu bestimmen, sondern etwas Politisches zu leisten. Stauffer geht von der berechtigten Frage aus, warum sich denn Sokrates überhaupt für Gor-

<sup>15</sup> Vgl. CH. KAHN: *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996, S. 127; T. IRWIN: *Plato's Ethics*, Oxford 1995, S. 95.

gias interessiert.<sup>16</sup> Seine überraschende These lautet: Sokrates will eine Freundschaft, eine Allianz mit Gorgias schließen, da seine eigene Rhetorik unzulänglich ist (39–40). Dieser Interpretation gelingt es jedenfalls, die Bedeutung der Rolle des Gorgias im Rest des Dialogs in ein neues Licht zu rücken und damit dem ansonsten etwas merkwürdigen Titel Berechtigung zu geben. Sokrates' abschließendes Statement zum Nutzen der Rhetorik ist unvollständig: er lehnt den Gebrauch der Rhetorik zum Selbstschutz, wenn man im Unrecht ist, ab, schweigt aber über Selbstschutz im Falle einer ungerechten Anklage. Trotz des von ihm betonten Primats der Gerechtigkeit (480a1–4, b3 e3) schweige er nicht ganz über den Selbstschutz, da er »in einer überraschenden Bemerkung« hinzufüge, daß man sich davor hüten müsse, Unrecht von Feinden zu leiden (480e6–7; 81). Was diese besondere Stelle betrifft, ist gegen Stauffer darauf aufmerksam zu machen, daß diese Behauptung in einem Konditionalsatz steht. Die Wahrheit der Bedingung kann sich Sokrates höchst wahrscheinlich nicht zueigen machen: »wenn man jemandem Schlechtes antun soll – einem Feind oder sonst jemandem« (480e, Übers. Dalfen). Bekanntlich weist Sokrates ausdrücklich die konventionelle Ansicht, daß man den eigenen Feinden schaden und den eigenen Freunden Gutes tun soll, zurück.<sup>17</sup> Deshalb sieht Dodds zu Recht die ganze Passage als »comic fantasy« an.<sup>18</sup> Stauffer bringt aber weitere Argumente, bzw. Belegstellen zur Verteidigung seiner »Rhetorik des Selbstschutzes«, und zwar die *Apologie*: Dort erklärt Sokrates, warum er trotz seiner Gerechtigkeitsliebe nicht in die Politik gegangen ist: unter anderem deswegen, weil die politische Tätigkeit ihn in Lebensgefahr gebracht hätte (*Apol.* 28b5–31c1, 31c4–33a1; 11). Dies deutet darauf hin, daß Sokrates' Verurteilung der politischen Rhetorik nicht so fundamental sei, wie es den Anschein hat (149). Der Extremismus des Sokrates sollte uns eigentlich zu der Frage führen, ob seine radikale Kritik an der Rhetorik wirklich angemessen ist, d. h. ob es vernünftig ist, von der politischen Kunst das zu erwarten, was er von ihr verlangt (159). Sokrates' Scheitern weist auf das literarisch-rhetorische Projekt Platons, auf seine eigene Rolle als Schriftsteller in der Verteidigung des Sokrates und der Philosophie, nämlich im Porträt eines (moralisch) »schön und jung« gewordenen Sokrates (181).<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Der *Gorgias* gehört zu den Dialogen, deren Diskussion von Sokrates selbst gewollt ist, im Gegensatz z. B. zur *Politeia*.

<sup>17</sup> Vgl. *Kriton* 49b–d; *Rep.* 333b–336a.

<sup>18</sup> E. R. DODDS: *Plato, Gorgias*, a.a.O., S. 259.

<sup>19</sup> 2. *Brief* 314c2–4. Die Authentizität dieses Briefes wird bekanntlich von den meistens Interpreten bestritten; dazu jedoch Stauffer, 9 u. Anm. 11). Stauffers wichtigste Referenzen in der Sekundärliteratur sind J. H. NICHOLS: *Plato, Gorgias*, 1998 und E. BLACK:

Welche Rhetorik ist dann die von Sokrates angestrebte, welche die von ihm praktizierte? Nach Stauffer fällt die wahre politische Kunst nicht mit der wahren Rhetorik zusammen, da die wahre politische Kunst nicht die Lösung, sondern der Grund der Gefahr sei, im Gegensatz zur wahren Rhetorik, die die Sicherheit ermögliche (162–63). Was die wahre Rhetorik ist, meint Stauffer, sei schwierig zu bestimmen, da sie eine »nie gesehene« sei (503a5–b1, 516e9–518a7). Die von Sokrates praktizierte Rhetorik hingegen, die Widerlegung, der Sokrates den Polos unterwirft, sei eine Art Strafe (79). So sei die von Sokrates praktizierte Rhetorik wohl eher eine Glauben-erzeugende (*pisteutikē*) als eine belehrende (*didaskalikē*) (vgl. 454e9–455a2; 28). Sokrates als Rhetor gleiche einem Arzt, der zwar in der Lage ist, die Krankheit zu diagnostizieren und auf das Bedürfnis nach Behandlung hinzuweisen, der aber keine echte Therapie anbieten kann. Da Sokrates die Reform der Rhetorik nicht ganz durchführen könne, könne gerade dies die Aufgabe des Gorgias werden (80). Die politische Rhetorik des Gorgias spiele eine bedeutende, wenn auch untergeordnete Rolle neben der wahren Redekunst (157).

Detailliert und teilweise überzeugend ist Stauffers Analyse der psychischen Komplexität des Polos und insbesondere des Kallikles. Polos fühlt zwar Bewunderung und Verlangen für die tyrannische Lebensweise, glaubt aber dennoch, daß Unrechttun beschämend sei, und empfindet sogar Empörung über Archelaos und seine »erfolgreiche« Ungerechtigkeit (468e6–469c2, 470d5–471d2; vgl. 461b3–c4). Kallikles seinerseits ist darüber entrüstet, daß ein »schlechter Mensch einen guten und anständigen Menschen töten kann« – »Und ist nicht gerade dies das Empörende« (511b6, Übers. Dalfen ; 117, 143–144). Außerdem empfindet Kallikles auch Scham (494e3–4; 110, Anm. 30).<sup>20</sup> Da er eigentlich nur ein halbherziger Hedonist ist, der unfähig ist, den schrankenlosen Hedonismus konsequent zu vertreten (495a5–6), muß er, um konsistent zu bleiben, seine tiefe, eigentliche Überzeugung verbergen (116–117). Kallikles' Hindernis ist die »Liebe zum Volk (*erōs tou dēμου*)«, der in Kallikles dem Sokrates und der Philosophie entgegengesetzt ist (513c7–8; 147).

Die Frage nach der Herkunft dieser Überzeugungen beschäftigt Stauffer nicht. Sind diese nur als verbreitete, konventionelle Meinungen oder eher als »natürliche Vorstellungen« zu deuten, auf denen letztlich auch Sokrates' eigene philosophische Überzeugungen beruhen? Stauffer begnügt sich mit der Behauptung, Sokrates appelliere an allgemeine Meinungen, ohne sie adäquat zu verteidigen, und äußert sogar Zweifel hinsichtlich der Aufrichtigkeit oder Authentizität der »sokratischen These« (131). Welches sind denn Sokrates' wahre Überzeugungen? Stauffer geht auf die wichtige Diskussion in 466–468 kaum ein, obwohl er sie doch als eine »general view of human action« ansieht (51). Hochproblematisch ist diese Skepsis gegenüber den von Sokrates mehrfach (nicht nur im *Gorgias*) vorge-

»Plato's View of Rhetoric,« *Quarterly Journal of Speech* 44 (1958): 361–74; auf sonstige Forschungen geht er relativ wenig ein.

<sup>20</sup> Vgl. OLYMPIODOROS.: *In Platonem Gorgiam Commentaria*, hrsg. v. L. G. Westerink. Leipzig 1970; CH. KAHN: »Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*«, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 1983, S. 105–106.

brachten Thesen wie den folgenden: das gute Leben besteht nicht darin, daß man so lange wie möglich lebt (511b–c; 512d–e), und jedenfalls ist Unrecht leiden nicht das größte Übel (469b–c; cf. 522e und 28b–d, 32b–d, 39a–b). Umgekehrt ist derjenige, der vor nichts zurückschreckt, um sein Leben zu retten, ein Sklave (*Apol.* 38e); oder auch: »Niemand fürchtet das Sterben selbst, der nicht ganz ohne Vernunft ist (*alogistos*) und feige (*anandros*) ist, aber er fürchtet Unrecht zu tun« (522c1–3).

*Alexandra Fussis* Interpretation weist mehrere Ähnlichkeiten mit Stauffer auf.<sup>21</sup> Die Kontextgebundenheit des Gesagten und das paradox Rhetorische im *Gorgias* werden auch in ihrer Studie stark hervorgehoben. Wie bei Stauffer wird jeder Hauptteil des Dialogs in einzelnen Kapiteln behandelt, außer seltsamerweise das Polos-Gespräch. Dafür wird der Mythos am Ende des Dialogs ausführlich analysiert (75–129). Während Stauffer den *Gorgias* konsequent aus der *Apologie* zu interpretieren sucht, orientiert sich Fussi ihrerseits vor allem an der *Politeia*.

Nach Fussi besteht eine von Platon intendierte Spannung zwischen der Diskussion und der Handlung des Dialogs, zwischen dem, was Sokrates sagt, und dem, was er tut. Die von Sokrates angesprochene »wahre Rhetorik« werde indirekt durch dessen Rekurs auf das Kunstmittel der schmeichelnden Rhetorik in Frage gestellt. Zu den zahlreichen rhetorischen Strategemen, mit denen er operiert, gehören etwa die fiktiven Fragen, der Appell an das Publikum und überhaupt auf die emotionalen Dispositionen seiner Gesprächspartner (83, 151, 178). Sokrates stelle der Allmacht der Gorgianischen Rhetorik die Allmacht des Wissens entgegen (175). Platon seinerseits wolle jedoch durch die Handlung (insbesondere Sokrates' Scheitern) zeigen, daß die dichotomische Trennung zwischen wahrer und falscher Rhetorik unhaltbar sei. Die zwei entgegengesetzten Positionen stellen jeweils die eine Seite des Logos dar, können aber deshalb nicht ohne die andere bestehen (176). Durch den dialogischen Zusammenhang zeige Platon die gegenseitige Abhängigkeit der beiden Rhetoriken (133). Der *Gorgias* stelle selbst das Beispiel einer raffinierten Redekunst dar, die weder die übliche, schmeichelnde, von Sokrates stigmatisierte Rhetorik, noch die rein rationale, »nie gesehene« Rhetorik, die Sokrates propagiert.

Was die Analyse der Moralpsychologie im *Gorgias* betrifft, geht Fussi davon aus, daß Platon vermutlich wie wir die Unhaltbarkeit des sokratischen Intellektualismus eingesehen habe. Sokrates teile im *Gorgias* die Seele in mindestens zwei Teile, die Vernunft und den begehrenden Teil (zur Begründung: 491d10–e1; 493a5–d4; 503c5–d3; 505b1–12; 59). Der Unterschied zwischen der philosophischen und der schmeichelnden Rhetorik liege in den Möglichkeitsbedingungen des Verlangens nach Wissen und des Verlangens nach Anerkennung. Die Schmeichelei werde nicht so sehr von einem epistemologischen, sondern von

<sup>21</sup> Die Ähnlichkeiten gehen wohl zum Teil auf die gemeinsame Nähe zur Schule von Leo Strauss zurück (Stauffer: S. 13, Fussi: S. 11, 15).

einem psychologischen Gesichtspunkt betrachtet (56). Die Erklärung der persönlichen Dimension der Dialektik (mit *wem* Sokrates spricht) findet bei Olympiodoros' Analyse des Zusammenhangs zwischen der von den Gesprächspartnern vertretenen These und ihrem Verhalten ein aufschlußreiches Echo (52, 77).<sup>22</sup> Die Ambivalenz und Komplexität des Kallikles wird im Bild des vom Ehrgeiz beherrschten Menschen erklärt, dessen *thymos* in der *doxa* verwurzelt ist (186, 199). Überhaupt zeige der Dialog die psychologischen oder emotionalen Gründe des pädagogischen Scheiterns des Sokrates, Kallikles zu überzeugen. Die Konsequenzen dieser Lektion wolle Platon durch bestimmte emotionale Wirkungen auf den Leser wirken lassen (68).

Der von *Luc Brisson* und *Michael Erler* herausgegebene Sammelband besteht aus einer Auswahl aus den Vorträgen, die auf dem VI. Symposium Platonicum, das dem *Gorgias* und dem *Menon* gewidmet war, gehalten wurden. Die meisten Texte sind relativ knapp (5–10 Seiten) und zu zahlreich, um sie hier sämtlich referieren zu können. Der Band enthält sechs- und vierzig Beiträge und ist in vier Teile gegliedert: 1. De Vogel Lecture und Saunders Memorial Lecture (Terry Penner, Harold Tarrant), 2. *Gorgias* (20 Beiträge), 3. *Meno* (12) und 4. *Comprehensive papers* (12). Ich muß mich auf einige Aufsätze beschränken. Nach *Charles Kahn* (»Prolepsis in *Gorgias* and *Meno*?«, 325–332) ist der *Gorgias* ein sokratischer, nicht aporetischer, sondern dogmatischer Dialog, wie der *Kriton* und die *Apologie*, die nicht in die Kategorie »transitorisch« einzuordnen seien (328). Trotz vieler Parallelen zur *Politeia* sei der Dialog »internally complete and self-standing« (also nicht vorausweisend): kein Hinweis auf andere Seelenteile, außer dem, »wo die Begierden (*epithymiai*) sind« (493a3, b1), der eine scheinbare Antizipation der Psychologie der *Politeia* (326) ist. Die wichtige Passage (467c–468b) über das, was Menschen wirklich wollen (*boulesthai*), das, worum willen sie etwas tun (468b7; 499e8), hat zwar eine starke Ähnlichkeit mit der *Politeia* (505d11), zeigt aber auch eine grundsätzliche Differenz: der *Gorgias* enthält keine Auffassung des Guten als etwas Einheitliches oder Einzigartiges, keinen Hinweis also auf die Idee des Guten. Denn es finden sich dort keine Andeutungen einer Ideenlehre (326). Letztlich unterscheidet sich die nur angedeutete *politikè technè* im *Gorgias* von der utopischen politischen Konstruktion der *Politeia* dadurch, daß weder von der politischen Macht, noch vom Zugang zu den Ideen die Rede ist (327). *Holger Thesleff* (»The *Gorgias* re-written – why?«, 78–82) widmet sich der selten gestellten, aber nötigen Frage, für wen Platon den *Gorgias* geschrieben habe. Wie Harold Tarrant vertritt er die Hypothese einer

<sup>22</sup> Vgl. L. P. GERSON: »Plato's *Gorgias* and »Political Happiness«. In: M. ERLER/L. BRIS-  
SON (HRSC): *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*. Sankt  
Augustin, 2007 (International Plato Studies, Bd. 25), S. 46–51; F. RENAUD: »Rhétorique  
philosophique et fondement de la dialectique: Le commentaire du *Gorgias* par Olympio-  
dore«. *Philosophie antique*, 6, 2006. S. 137–161.

zweiten Fassung,<sup>23</sup> die für ein bestimmtes Zielpublikum, nämlich für künftige, politisch einflußreiche Athener, die Sokrates' Scheitern erkannten, konzipiert worden sei (81–82).

Walter Mesch (»Analogien und Antistropfen. Zur Bestimmung der Rhetorik in Platons *Gorgias*«, 149–157) analysiert die Rhetorikkritik in der langen, systematischen Rede des Sokrates (463–464) als ein Beispiel der wahren Rhetorik (150). Der Kampf des Sokrates gegen die zeitgenössische Redekunst (vor allem das Selbstverständnis der Rhetoren) wäre weniger wirkungsvoll, wenn Sokrates sich auf die wahre Rhetorik thematisch bezogen hätte (150). Nachvollziehbar ist, daß Platon zunächst auf diesen Kampf fixiert war, bevor er seine eigene Rhetorikauffassung (im *Phaidros*) erläuterte (150). Die agonale Atmosphäre des *Gorgias* hätte es kaum erlaubt, die wahre Rhetorik zu thematisieren. Der Zusammenhang mit der Dialektik werde nicht erläutert, wohl aber gezeigt. Platons Kunst liege darin, »gleichzeitig auf verschiedenen Ebenen zu agieren« (157). Um so mehr wird der Rekurs auf die (forensische) Rhetorik in der *Apologie* erwartet, obwohl dies gewissen Erklärungen im *Gorgias* widerspricht, wie Louis-André Dorion (»Le *Gorgias* et la défense de Socrate dans l'*Apologie*«, 284–289) klar macht. Nach seiner Kritik am rhetorischen *elenchos* sollte er von diesem keinen Gebrauch machen, und in der *Apologie* gebraucht er tatsächlich den dialektischen *elenchos*, um die Anklage gegen ihn zu widerlegen (24d–28a). Im Rest der *Apologie* jedoch praktiziert er den forensischen *elenchos*, den er im *Gorgias* verurteilt: besonders im dritten Teil beruft er sich nach rhetorischem Usus auf Zeugen, um seinen Worten mehr Glaubwürdigkeit zu verleihen (*polloi martyres*, 32d–e). Platon scheint sich damit der Grenzen des dialektischen *elenchos* bewußt zu sein (289). Nach Annie Larivée (»Combattre le mal par le mal. Socrate et sa méthode de soin homéopathique dans le *Gorgias*«, 317–324) ist die wahre rhetorisch-politische Kunst als homöopathische Therapie zu verstehen: die »wahre politische Kunst« und die Therapie der Polis (*tên therapeian tês poleôs*) besteht darin, die Athener homöopathisch zu bekämpfen, indem z. B. das Verlangen nach Ehre provoziert und gesteigert wird in Hinblick auf eine Befreiung von ihr (318). Dies darf als Korrektur des intellektualistischen Sokratesbildes gelten.

Richard F. Stalley (»The Politics of the *Gorgias*«, 116–121) untersucht, was er das Dogmatische und (problematisch) Undemokratische im *Gorgias* nennt, d. h. den Wissensanspruch und die »internal conception of the good« (117). Platons Kritik an der Demokratie setzt einen starken Wissensbegriff (Wissen als Fachwissen, *technê*) voraus. Damit verbunden ist eine strenge Unterscheidung zwischen den Wissenden und den Unwis-

<sup>23</sup> H. TARRANT: »The Composition of Plato's *Gorgias*« In: *Prudentia* 14, 1982. S. 3–22.

senden. Darüber hinaus geht die »innere« Auffassung des Guten, das nicht in äußeren Gütern wie Reichtum oder körperlichem Wohlbefinden liegt, sondern in der richtigen Ordnung der Seele. Die Ordnung der gerechten Seele und die der wohlregierten Stadt spiegelt die größere Ordnung des Kosmos wider (508a; 118–119). Nach dem *Gorgias* sind wir nicht imstande zu bestimmen, welches unsere wahren Interessen sind; die Aufgabe des guten Politikers ist es, uns das Beste zu zeigen – ob dieses uns gefällt oder nicht. Eine Demokratie kann das Verlangen nach ethisch-politischem Fachwissen weder befriedigen noch akzeptieren. Nach *Christopher Gill* (»Form and outcome of arguments in Plato's *Gorgias*«, 62–65) hingegen weist der ganze Dialog und insbesondere Sokrates' Zusammenfassung der Schlüsse in 506–509 (sowie 474–475), einen stark rhetorischen Charakter auf, wie Sokrates selbst teilweise zugibt (509a1–4; 519d5–7). Diese nach Gill überschätzte Stelle illustrierte eher rhetorische Wahrheitsansprüche als eine eigentlich dialektische Analyse, insofern sie dogmatisch formuliert und nicht das Ergebnis gemeinsamer Suche sei. Kurzum: es sei zu bezweifeln, daß diese Stelle als ein »authoritative summary« gelten könne (65). Die angebliche Zusammenfassung scheint »designed to provoke Callicles into re-entering the argument, as he actually does in 509c–e«. Grundsätzlich bestätigt Gill die Kontextabhängigkeit der platonischen Dialektik, d. h. die prinzipielle Kontextgebundenheit jeder Äußerung.<sup>24</sup> *Rafael Ferber* (»What did Socrates know and how did he know it?«, 263–267) fragt nach dem Sinn und den Grenzen der sokratischen Wissensansprüche. Das Problem liegt darin, wie Sokrates diese Grundsätze, insbesondere die sokratischen Paradoxien, behauptet und zugleich erklärt, daß er nicht weiß, wie es sich mit diesen Dingen verhalte (263–64). Da die durch den *elenchos* erlangte Zustimmung die Wahrheit nie garantieren kann, muß das Kriterium der Kohärenz durch die Korrespondenz-Theorie der Wahrheit ergänzt werden (265). Sokrates besitzt aber kein strenges Wissen (*epistêmê*) der von ihm verteidigten Grundsätze, sondern eine feste *doxa* (vgl. *Men.* 98a6), die der *dianoia* ähnlich ist; er besitzt zwar infallibles Wissen, jedoch keine *noêsis*, d. h. kein synoptisches Wissen (vgl. *Rep.* 537b7).

*Christopher Rowes* etwas längerer Beitrag (»The Moral Psychology of the *Gorgias*«, 90–101) ist in mehreren Punkten wegweisend, indem er viele grundsätzliche Fragen bespricht, und sollte deshalb ausführlich referiert werden. Nach Rowe liegt die große Trennung in den platonischen Dialogen nicht in der Ideenlehre, sondern in der Ethik, genauer in der Handlungstheorie. Die Dialoge ließen sich in intellektualistische Dialoge (etwa

<sup>24</sup> Vgl. CHR. GILL: »Form and outcome of arguments in Plato's *Gorgias*«, in: Michael Erler/Luc Brisson (Hg): *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, (International Plato Studies, Bd. 25), 2007, S. 153–61.

*Lysis*, *Symposion*, *Gorgias*) und »ab« der *Politeia*) in nicht intellektualistische Dialoge (92) einteilen. Aus drei Hauptgründen kann der *Gorgias* als »un-sokratisch« erscheinen: seine politische Dimension scheint die die *Politeia* zu antizipieren; der Rekurs auf eine (konventionell konzipierte) Strafe ist inkompatibel mit dem Intellektualismus, und schließlich setzt das Thema der Selbstbeherrschung die Möglichkeit der *akrasia* voraus (95). Der hohe Preis, den man aber bezahlen muß, wenn man bestimmte Dialoge, den *Gorgias* eingeschlossen, als »transitorisch« betrachtet, besteht darin, dem Autor Konfusion zu unterstellen. Rowes Hypothese hat unter anderen das Verdienst, die scheinbare Diskrepanz durch die philosophische und pädagogische Absicht des Autors zu erklären. Seine Lösung besteht in einer Interpretation auf zwei Ebenen: Sokrates stimmt nicht mit der üblichen Auffassung von Strafe (der des Gerichts) überein; er argumentiert zwar in seiner Auseinandersetzung mit Polos und Kallikles ausgehend von der üblichen Auffassung, entwickelt aber zugleich eine dialektische Argumentation, die auf den eigenen, radikaleren Ansichten fußt. Er widerspricht zwar nicht direkt ihrer üblichen Auffassung, weist aber darauf hin, daß er eine andere Art im Blick hat, nämlich die Dialektik – die einzige Art von Strafe, die ein Intellektualist annehmen kann –, die er gerade auf Polos und Kallikles anwendet (95–96; vgl. 505c). Die Strafe (*kolazein*) betrifft nach Sokrates nicht die Gerichtsverfahren und dergleichen, sondern die philosophische Dialektik. Aber warum vertritt Sokrates im Gespräch mit Polos und Kallikles die gängige Auffassung? Einfach deshalb, weil dies die Auffassung ist, die seine Kontrahenten verstehen können. Andererseits aber bleibt alles, was auf der Ebene der üblichen Auffassung gesagt wird, aus sokratischer Sicht auch wahr: während die Strafe in üblichem Sinne die Menschen zwar nicht besser macht, gelingt der philosophischen Dialektik gerade das. Die sokratische Strategie setzt voraus, daß die Leistung der Dialektik davon abhängt, daß man genügender *Zeit* hat, was im *Gorgias* nicht der Fall ist (96, vgl. 513c). Der Dialog als ganzer sei eine Illustration des sokratischen, dialektischen Gegenstücks zur Rhetorik.<sup>25</sup> Auch der Mythos sei Teil dieser Dialektik: das, was er sagt, ist zwar wahr, obgleich nicht buchstäblich, d. h. seine Moral ist richtig: abgesehen von dem scheinbar materiellen Gewinn, den die Ungerechtigkeit bringen kann, macht diese einen unglücklich. Sokrates' Rede von Selbstbeherrschung, wie er selber betont, entspricht dem, was die Vielen glauben, zu denen Kallikles gehört (491d7–e1). Mit anderen Worten, es wird die Debatte auf das Ter-

<sup>25</sup> C. ROWE: »A Problem in the *Gorgias* : How is punishment supposed to help with Intellectual error?«. In: CHR. BOBINICH/P. DESTREE (HRSG.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden/Boston 2007. (»Philosophie Antiqua«). S.35. Vgl. C. ROWE: »The moral psychology of the *Gorgias*«. In: DERS.: *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge 2007, S. 143–163.

ritorium des Gesprächspartners verlagert.<sup>26</sup> Die Strategie des Sokrates bestehe darin, den Gesprächspartner von dem Bekannten und Geglaubten allmählich zu einer anderen, philosophischen Sichtweise zu bringen.

Einige Aspekte sind jetzt klarer in den Blick zu nehmen. Die Rhetorik-kritik im *Gorgias* impliziert die Ersetzung der traditionellen Zielsetzung der Rhetorik durch das neue Ziel der Sorge um die Seele (vgl. *Phaidros* 261a), jedoch bei Beibehaltung der rhetorischen Kunstmittel. Die Konzeption einer philosophischen Rhetorik soll nicht nur für die Kommunikation innerhalb der platonischen Dialoge, sondern auch für die Interpretation der Dialoge als ganzer gelten.<sup>27</sup> Kann man aber das rhetorische Scheitern des Sokrates als eigentliche Umkehrung der Zielsetzung der Rhetorik verstehen? Statt des eigenen Siegs (*philonikia*) wird die Befreiung des Gesprächspartners von falschen Meinungen angestrebt. In seiner Anklage sieht Sokrates keine Niederlage. Ungerechtes Durchsetzen der Eigeninteressen wird zu Schwäche, Unrecht zum Schaden für die Seele, die größte Macht zur größten Ohnmacht. Die sokratische Rhetorik ist »Strafe«, d. h. Reinigung, Aufklärung und Wahrheit, statt Verstellung und Verdunklung. Dazu gehören auch Tricks, insofern sie zur Seelentherapie dienen können.<sup>28</sup> Die Grundüberzeugungen des Sokrates (z. B. daß es besser ist, Unrecht zu leiden als zu tun) widersprechen so sehr allgemeinen Meinungen, daß Sokrates oft die Sprache und die intellektuelle sowie affektive Disposition seines Gesprächspartner als Ausgangspunkt der Diskussion nutzen muß, um ihn nach und nach zur Zustimmung zu bringen. Der Rekurs auf die Scham und damit die Einbeziehung konventioneller oder populärer Vorstellungen im *Gorgias* scheint sich so zu erklären. Im Unterschied etwa zur *Politeia* ist es allerdings unklar, ob im *Gorgias* die Kluft zwischen dem Philosophen und den Nichtphilosophen überhaupt überbrückt werden kann. In diesem Dialog gibt es bei den Gesprächspartnern keine Bekehrung.<sup>29</sup> Sokrates scheint der *atopos*, der Außenstehende zu bleiben.<sup>30</sup> Die Einsamkeit des Sokrates wird schon im *Kriton* zur Sprache gebracht: wenige stimmen ihm zu und werden ihm je zustimmen, daß Unrechtleiden niemals durch Unrecht zu vergelten ist.<sup>31</sup>

Die Einheit der Komposition des Dialogs scheint im Zusammenhang zwischen Rhetorik und Dialektik als Methoden und Lebensformen zu-

<sup>26</sup> Ibid. 37; vgl. A. MACÉ: *Platon. Gorgias*. (Philo-œuvres), Paris 2003, S. 11.

<sup>27</sup> Vgl. M. ERLER: *Platon*, a.a.O., S. 84.

<sup>28</sup> Ibid, S. 77.

<sup>29</sup> H. YUNIS: »Plato's Rhetoric«. In: I. WORTHINGTON (HRSG.) *Blackwell Companion to Greek Rhetoric*, a.a.O., S. 87.

<sup>30</sup> J. A. ARIETI/R. M. BARRUS: *Plato. Gorgias*, [Einleitung, Übersetzung, Appendix A u. B, Glossary]. Newburyport MA, 2007, S. 56, Anm. 53.

<sup>31</sup> *Kriton* 49d; J. ARIETI: a.a.O., 2007, S. 68, Anm. 63.

gleich zu liegen.<sup>32</sup> Als Lebensform steht die Rhetorik für das Verlangen nach politischer Macht und Lustbefriedigung,<sup>33</sup> die Dialektik hingegen für das Streben nach moralischer Integrität und philosophischer Wahrheit. Die sokratische These vom Unrecht als Schaden wird im *Gorgias* außerdem mit einer Theorie der Strafe verknüpft. Hinzu kommt die apologetische Dimension des Dialogs: Sokrates wird zum Paradigma der philosophischen Haltung, die keine andere Autorität als die Vernunft, d. h. das bessere Argument (*logos*), anerkennt.<sup>34</sup> Andererseits liegt die vermißte argumentative Klarheit auch daran, daß nicht auf die Metaphysik der Seele rekuriert wird, sondern vielmehr auf Bilder und Mythen (Körper als Grab, beherrschender Seelenteil als leckes Faß, usw.). Das Paradox, Unrecht tun sei schlimmer als Unrecht leiden, wird immanent durch den Rekurs auf allgemeine Vorstellungen, d. h. als ideale Illustration und Analyse der engen Verbindung von Theorie und Praxis »bewiesen«.<sup>35</sup> Mit anderen Worten, es besteht eine enge Verbindung zwischen der persönlichen Dimension des *elenchos*<sup>36</sup> einerseits und Platons Theorie des Wollens andererseits.<sup>37</sup> Was im *Gorgias* vor allem fehlt, ist die metaphysische Grundlage. Und es mangelt der angemessene Gesprächspartner.<sup>38</sup> Insofern ist anzunehmen, daß Sokrates bzw. Platon hier nicht ihr ganzes Wissen ausbreiten, was wiederum einen wesentlichen Teil Ihrer Rhetorik bildet.<sup>39</sup>

François Renaud (Moncton/Kanada)

<sup>32</sup> Vgl. T. KOBUSCH: »Wie man leben soll: *Gorgias*«. In: T. KOBUSCH/M. BURKHARD (HRSG.): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, S. 47; zum Zusammenhang zwischen Rhetorik (als Lebensform) und (wahrem) Glück, siehe E.R. DODDS: *Plato, Gorgias*. a.a.O., S. 2–3.

<sup>33</sup> Die Etablierung eines Zusammenhangs zwischen der Gorgianischen Rhetorik und dem Zynismus des Kallikles: die Rhetorik »sei das größte Gute, weil sie Menschen Freiheit für sich selbst und Gewalt über die anderen in der Polis gibt« (452d). Viel Macht, bis zur tyrannischen Macht (466b–c): Gleichsetzung von erfolgreicher Rhetorik und Tyrannei (467d, 468d).

<sup>34</sup> Vgl. *Krit.* 46b, 48b; M. ERLER: »Sokrates in der Höhle. Argumente als Affekttherapie im *Gorgias* und im *Phaidon*«, in: MARCEL VAN ACKEREN (HRSG.): *Platon verstehen. Themen und Perspektiven*. Darmstadt, 2004, S. 59.

<sup>35</sup> M. ERLER: *Platon*, a.a.O., S. 13.

<sup>36</sup> Vgl. G. SCOTT (HRSG.): *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. University Park, 2002.

<sup>37</sup> CH. KAHN: »Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*«, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 1983.

<sup>38</sup> Vgl. 492e; TH.A. SZLEZÁK: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin/New York 1985, S. 203–206.

<sup>39</sup> Vgl. TH.A. SZLEZÁK, a.a.O., S. 206–207; M. ERLER: *Platon* a.a.O., S. 134.