

**PLATONS**  
**WERKE**

VON

F. SCHLEIERMACHER.

---

ZWEITEN THEILES ERSTER BAND.

Dritte Auflage.

---

BERLIN.  
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER.  
1856.



## INHALT.

---

|                       | Seite |
|-----------------------|-------|
| GORGIAS . . . . .     | 3     |
| THEAITETOS . . . . .  | 117   |
| MENON . . . . .       | 221   |
| EUTHYDEMOS . . . . .  | 271   |
| ANMERKUNGEN . . . . . | 319   |

---



PLATONS  
WERKE.

---

ZWEITEN THEILES ERSTER BAND.



**G O R G I A S.**





## EINLEITUNG.

---

**W**ie alle bisher vorgelegten grösseren Gespräche des Platon, so ist auch dieses in Absicht auf seine Hauptbedeutung fast überall missverstanden worden. Denn auch das ist, beim Platon zumal, für ein gänzlich Missverstehen zu rechnen, wenn etwas nur halb verstanden wird, weil wo die Verbindung der Theile unter einander und ihr Verhältniss zum Ganzen verfehlt wird, auch jede richtige Einsicht in das Einzelne und jedes gründliche Verstehen unmöglich wird. Wie nun im Phaidros die Meisten die Rhetorik zu sehr übersahen, und deshalb die Bedeutung des Ganzen schwerlich zu ahnden vermochten: so haben sie hier, gleichfalls von einer zweiten unstreitig späteren Ueberschrift des Gesprächs „oder von der Redekunst“ verführt, allzuviel Gewicht auf die Rhetorik gelegt, und alles übrige nur für Abschweifungen und gelegentliche Erörterungen gehalten. Andere wiederum haben auf anderes Einzelne gesehen, etwa auf die vom Kallikles vorgetragene Lehre vom Recht des Stärkeren und auf des Sokrates Widerlegung derselben; oder auf das zu Herabsetzung der Poesie beigebrachte, und haben so den klugen Gedanken zusammengefolgert, es enthalte der Gorgias die ersten Grundzüge von demjenigen, was, ich weiss nicht ob sie meinen früher oder später, in den Büchern vom Staate ausführlicher abgehandelt worden. Ein Gedanke welcher, eben weil er klüger ist, als er weiss, gar nichts bestimmtes aussagt von der besondern Beschaffenheit des Werkes. Denn welches irgend bedeutende des Platon enthielte wol nicht, richtig verstanden, solche Grundzüge? Soviel aber ist ohne weitere Ausführung klar, dass bei jeder von diesen Ansichten der so besonders herausgehobene Theil des Ganzen nur in gar loser Verbindung mit den übrigen erscheint, und dass vornehmlich die Untersuchung über die Natur der Lust, wenn man das Ganze so betrachtet, fast nur als ein

müßiges wunderlich angesetztes Beiwerk kann angesehen werden. Allein derjenige muss den Platon wenig kennen, der nicht soviel gleich herausfindet, dass wo dergleichen etwas vorkommt, und zwar so tief eingehend, dies gewiss unter allem verhandelten das wichtigste und der Punkt sein muss, von welchem aus allein auch alles übrige in seinem wahren Zusammenhange kann verstanden, und eben darum auch die innere Einheit des Ganzen gefunden werden. Und auf diese Weise angesehen erscheint eben der Gorgias als dasjenige Werk, welches an die Spitze des zweiten Theils der Platonischen Schriften muss gestellt werden, von dem in der allgemeinen Einleitung behauptet wurde, dass die dahin gehörigen Dialogen, in der Mitte stehend zwischen den elementarischen und den constructiven, im Allgemeinen nicht mehr so wie jene ersteren von der Methode der Philosophie handelten, sondern von ihrem Object, um es vollständig aufzufassen, und richtig zu unterscheiden, doch aber noch nicht wie diese letzteren die beiden realen Wissenschaften Physik und Ethik eigentlich darzustellen, sondern nur vorbereitend und fortschreitend zu bestimmen suchten; und dass sie sich durch eine weniger als im ersten Theile gleichförmige, aber besonders künstliche und fast schwere Construction, sowol einzeln als in ihrem Zusammenhange unter einander betrachtet auszeichneten. Diese Ansicht also sei nun hier einleitend in eben diesem zweiten Theil der gesammten Platonischen Werke nochmals ausdrücklich aufgestellt. Wird sie nun auf das vorliegende Gespräch unmittelbar angewendet, und seine Stellung ihr gemäss gerechtfertigt: so ist damit zugleich auch alles gesagt, was zum Verständniß desselben vorläufig kann beigebracht werden.

Der Anschauung des Wahren und Seienden, welches eben deshalb das Ewige und Unveränderliche ist, mit der wie wir gesehen haben alle Darstellung der Platonischen Philosophie anfang, steht gegenüber die eben so allgemeine und für das gemeine Denken und Sein nicht minder ursprüngliche Anschauung des Werdenden, ewig Fließenden und Veränderlichen, unter welcher doch zugleich alles Thun und Denken, wie es in der Wirklichkeit kann ergriffen werden, mit befasst bleibt. Daher denn die höchste und allgemeine Aufgabe der Wissenschaft keine andere ist, als dass jenes Seiende in diesem Werdenden ergriffen, als das Wesentliche und Gute dargestellt, und so der scheinbare Gegensatz zwischen jenen beiden Anschauungen, indem er recht zum Bewusstsein gebracht wird, zugleich aufgelöst werde. Diese Vereinigung aber zerfällt immer in zwei Momente, auf deren verschiedener Beziehung

auf einander die Verschiedenheit der Methode beruht. Von der Anschauung des Seienden ausgehend in der Darstellung bis zum Aufzeigen des Scheins fortzuschreiten, und so erst mit der Lösung des Gegensatzes zugleich dessen Bewusstsein aufzuregen und zu erklären, das ist die in Beziehung auf die Wissenschaft unmittelbare Verfahrensart. Von dem Bewusstsein des Gegensatzes aber als einem Gegebenen ausgehend zu jener Anschauung als dem Auflösungsmittel desselben fortzuschreiten, und eben durch die Nothwendigkeit eines solchen Mittels auf sie hinzuleiten, das ist die Weise, welche wir die mittelbare genannt haben, und welche aus vielerlei Ursachen dem der ethisch angefangen hat vornehmlich geziemend, vom Platon in die Mitte ist gestellt worden, als das wahre Bindungs- und Bildungsmittel von der ursprünglichen Anschauung, mit welcher er elementarisch anhebt, zu der constructiven Darstellung, mit welcher er systematisch endiget. Wie sich nun in diesem Gegensatz für die Physik das Wesen und der Schein oder die Wahrnehmung gegen einander verhalten, so für die Ethik das Gute und die Lust oder die Empfindung. Daher wird dann der Hauptgegenstand für den zweiten Theil der Platonischen Werke und ihre gemeinschaftliche Aufgabe, um es in einem Worte zusammen zu fassen, die sein, zu zeigen, dass Wissenschaft und Kunst nicht könne ausgefunden sein, sondern nur ein trügerischer Schein von beiden obwalten müsse, überall wo noch jene beiden, das Wesen mit der Erscheinung, und das Gute mit der Lust wechselt werden. Und an der Lösung dieser Aufgabe wird natürlich auf einem zwiefachen Wege gearbeitet, indem, ohne jedoch beides in verschiedenen Schriften gänzlich zu trennen, theils das bisher für Wissenschaft und Kunst gehaltene in seinem Unwerth aufgedeckt wird, theils Versuche gemacht werden, eben vom Erkennen jenes Gegensatzes aus das Wesen der Wissenschaft und Kunst und ihre Grundzüge richtig darzustellen. Der Gorgias nun steht deshalb an der Spitze dieses Theils, weil er vorbereitend mehr bei jenem stehen bleibt als auf dieses sich einlässt, und ganz von der ethischen Seite ausgehend die hier stattfindende Verwirrung bei beiden Enden auffasst, bei der innersten Gesinnung, als der Wurzel, und bei der zu Tage ausgehenden Anmassung, als den Früchten. Dagegen die andern Gespräche sämtlich theils weiter zurückgehen in der Betrachtung des scheinbar wissenschaftlichen, theils weiter vorwärts in der Idee der wahren Wissenschaft, theils auch andere spätere Folgerungen enthalten, aus dem, was hier zuerst vorbereitet wird.

Wie wir nun von hier aus einen natürlichen Zusammenhang erblicken zwischen den beiden Hauptsätzen, welche den Unterrednern des Sokrates in diesem Gespräche erwiesen werden, dass sie nämlich nur fälschlich sich anmassten an ihrer Redekunst eine Kunst zu besitzen, und dass sie in tiefem Irrthum befangen wären bei ihrer Verwechslung des Guten mit dem Angenehmen: so erklärt sich eben auch hieraus die besondere Art, wie jedes erwiesen wird, und die Anordnung des Ganzen. Denn wo vom Guten die Rede und das ethische Bestreben das herrschende ist, da muss auch, wenn anders Einheit im Ganzen vorhanden sein soll, das Wahre mehr in Beziehung auf die Kunst betrachtet werden, als auf die Wissenschaft. Von der Kunst aber ist hier auch ganz im Allgemeinen die Rede, indem das Gespräch alles umfasst, von ihrem grössten Gegenstande dem Staat bis auf den kleinsten, die Verschönerung des sinnlichen Lebens; nur nach seiner Gewohnheit braucht Platon am liebsten das Grösste als Schema und Darstellung des Allgemeinen, und das Kleinere wiederum als Beispiel und Erläuterung für das Grössere, damit sich niemand in dem Objekt des letzteren, das doch auch immer nur ein Einzelnes bleibt, wider seine Absicht verliere. Die Rhetorik nämlich wird hier, wol zu merken, für die gesammte scheinbare Politik, aber auch nur für sie gebraucht, und deshalb vorzüglich der Eingang des Protagoras, man möchte sagen fast wörtlich, hier wieder aufgenommen, um durch die veränderte Wendung desto sicherer aufmerksam zu machen auf diese näher bestimmende Abweichung von dem früheren Gebrauch des Wortes dort und im Phaidros, und auf die auch hier noch mehr angedeutete als ausgeführte und in Ordnung gebrachte Absonderung der Sophistik von der Rhetorik, so dass letztere von der Kunstseite der Scheinwissenschaft alles dasjenige enthalten soll, was sich auf das grösste Objekt aller Kunst, den Staat, bezieht, die Sophistik aber, wie anderwärts weiter ausgeführt wird, das scheinbare Verkehr mit den Principien selbst enthält. Denn wenn Sokrates auch die Rhetorik nur mit der Rechtspflege, die Sophistik hingegen mit der Gesetzgebung vergleicht: so ist doch unstreitig der eigentliche Sinn dieser, dass die Sophistik das Erkennen der letzten Gründe nachahmen soll, aus denen allerdings das ursprüngliche Gestalten unmittelbar hervorgeht, die Rhetorik aber deren Anwendung auf ein Gegebenes. Gerade dieselbe Bewandniss hat es auch nach der alten Idee mit der Gymnastik, an welcher die vollendete Anschauung des menschlichen Körpers mit den Principien seiner Erhaltung und Darstellung eins und dasselbe

ist, dagegen die Rhetorik wie im gewöhnlichen Sinne auch die Politik immer nur Heilkunde bleibt, und auf ein schon vorhandenes Fehlerhaftes jene Grundsätze anwendet. Hiebei nun, das bloss Scheinbare der Redekunst aufzudekken, hat es Sokrates mit den Künstlern selbst zu thun, dem Gorgias und Polos. Die Verwechslung des Angenehmen mit dem Guten wird dagegen am Kallikles gezeigt, den eben die gleiche Gesinnung zu ihrem Schüler gemacht hatte, und sodann in dem letzten Abschnitt, worin Sokrates alles wiederholt, beides als in Einem Uebel gegründet und auf Ein Bedürfniss hinweisend dargestellt. Doch findet man hier, wie es dem Platon im Ganzen natürlich ist, auch im Einzelnen keine strenge Trennung in den verschiedenen Abschnitten.

In dem ersten nun zeigt Sokrates dem Polos, welchem Platon, wir wissen nicht ob mit grossem Recht, schon einen beschränkteren Zweck seiner Belehrungen beilegt, als ginge er nur auf geschickte Leitung des bürgerlichen Lebens, nicht irgend auf ein Lehren der Tugend aus, diesem zeigt Sokrates aus seiner und der andern Rhetoren Handlungsweise selbst, dass Recht und Unrecht, welche er doch als die Gegenstände seiner Kunst anerkennen muss, auch nicht einmal als ein gewusstes irgend in ihr enthalten wäre oder durch sie gegeben würde. Dem Polos aber werden das Wesen und die Verhältnisse der Scheinkunst noch näher aufgedeckt, und ihm an sich selbst gezeigt, dass in dem Begriffe des Schönen, den er doch nicht als leer von sich weisen, sondern ihm eine eigene Sphäre zugestehen will, das Unrechtthun ärger erscheine als das Unrechtleiden, welches mittelbar auf eine Unterscheidung des Guten und Angenehmen hinführt. Auch hier liegt die Vergleichung mit dem Protagoras nahe, um zu sehen, welchen Gebrauch Platon bei seinen indirekten Untersuchungen von dem Begriff des Schönen macht, indem er ihn nämlich bloss formell aufstellt, und sich ihn zugeben lässt als einen eigenen, und dann dialektisch sein Verhalten zu den andern gleichartigen, über die man auch materiell übereingekommen, auseinandersetzt. Im Protagoras nun war von der scheinbaren Voraussetzung der Einerleiheit des Guten und Angenehmen ausgegangen, und es blieb also kein anderes Unterscheidungsmittel übrig, als die Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit des Angenehmen und Unangenehmen in der Zeit, welche aber in der That kein solches sein kann, wie dies im Protagoras selbst und in den ihm angehörigen Gesprächen so vielseitig ausgeführt wird. In dem Gespräch mit dem Polos wird die Einerleiheit des Guten und Angenehmen unentschiedener gelassen,

und nur stärker der Unterschied zwischen dem Angenehmen und Nützlichen vorausgesetzt, ohne bestimmt anzunehmen, was ja eben in den früheren Gesprächen schon widerlegt war, dass derselbe nur in der Zeit läge. Woraus denn, sobald der Unterschied zwischen dem Guten und Angenehmen ausgemittelt ist, sich von selbst ergibt, dass der Begriff des Nützlichen unmittelbar mit dem Guten zusammenhängt.

In der Unterredung mit dem Kallikles geht Sokrates zunächst vornehmlich darauf aus, das Bewusstsein jenes Gegensatzes von innen heraus zu erwecken, und ihn zu dem Bekenntniss zu nöthigen, dass die Behauptung, alles Gute sei im Angenehmen erschöpft, keine Haltung im innern Bewusstsein habe, sondern dass uns dieses nöthige noch ein anderes Gute ausser dem Angenehmen zu sezen. Und leicht mögen die Versuche, die Sokrates zu diesem Ende mit dem Kallikles anstellt, und die noch wegen der ersten bestimmten Einmischung italischer Weisheit besonders merkwürdig sind, auch an sich das kunstreichste in diesem Werke sein. Mitgerechnet nämlich die Art, wie sie fehlschlagen, und die eben so wohlberechnete als durch die ganze Schilderung des Kallikles schön herbeigeführte Nothwendigkeit dieses Fehlschlagens, und wie dadurch Sokrates, ohne das was er am liebsten gewollt hätte, die Aufregung des Gefühls, vernachlässigt zu haben, den Vorwurf, dass er sich nachgiebige Gegner schaffe, von sich ablehnt, und zu seiner eigentlichen philosophischen Technik der Dialektik zurückkehrend die wichtigste Darstellung von der wahren Natur der Lust herbeiführt, wie sie nämlich als etwas durchaus fließendes nur im Uebergange von einem Werden zum andern entstehendes aufgefasst werden kann. Viel zu kunstreich in der That ist dieses alles, viel zu ausführlich durchgenommen und zu genau behandelt als dass man es nur für eine gelegentlich berührte Nebensache und das Politische allein für den eigentlichen Gegenstand des Werkes halten könnte.

Auf diese Auseinandersezung folgt dann, sobald Kallikles einen Unterschied zwischen dem Angenehmen und Guten, wenn auch nur ganz im Allgemeinen eingeräumt hat, der dritte die beiden vorigen verbindende und zusammenfassende Abschnitt, in welchem Sokrates nun der ethischen und vorbereitenden Natur des Werkes gemäss mit einer auf die Gesinnung sich gründenden und sie mythisch aussprechenden Entwikkelung endiget. Will man auch diesen Mythos, was theilweise sehr nahe liegt, mit dem im Phaidros, in wiefern ja dieser als Grundmythos ist angerühmt worden, ver-

gleichem: so ist zu bedenken, dass zum Willen und zur Kunst hier die Zukunft sich gerade so verhält, wie dort die Vergangenheit zur Wissenschaft und zur Erkenntniss, und dass in jenem wie in diesem die Zeit nur Bild ist; das Wesentliche aber die Betrachtung des Geistes, entblösst von der Persönlichkeit. Wie denn auch Platon auf das mythische um so weniger will einen solchen Werth legen, dass es historisch genommen werden sollte, da er es an die Volksmythologie anschliesst. So fehlt auch die Liebe nicht im Gorgias, sondern ist hier eben so sehr das leitende Princip der Staatskunst wie im Phaidros der Bildung der Individuen; nur ist sie, wie wenigstens wir voraussetzen müssen, im Vertrauen auf die im Lysis verhandelten Untersuchungen bereits aus dem mythischen herausgetreten.

Doch einzelnen Vergleichen dieser Art dürfen wir nicht folgen; nur leitet das Vergleichen mit dem früheren überhaupt uns auf das zweite noch auszuführende, wie nämlich auch in Beziehung auf das Merkmal der Form Gorgias nicht nur dem zweiten Theil angehört, sondern auch die erste Stelle in demselben einnimmt. Nämlich in der Hauptsache, in der Art wie das Einzelne, die Rhetorik als Beispiel des leeren Scheins in der Kunst mit dem allgemeineren Zwecke der ganzen Darstellung, dem Bestreben, den Gegensatz zwischen dem Ewigen und Fliessenden auf der praktischen Seite aufzusuchen, zusammenhängt, hierin trägt der Gorgias bei aller anscheinenden Aehnlichkeit mit dem Phaidros dennoch ganz den Charakter des zweiten Theils. Denn dort wo nur vom Philosophiren als Gesinnung und von der Erkenntniss als innerer Anschauung die Rede war, konnte auch nur die Methode als Aeusseres zur Erläuterung dienen. Nun aber durch den Parmenides vorbereitet mehr von der Realität der Erkenntniss und von ihren Objekten soll gehandelt werden, wird auch statt der blossen Methode die Kunst als ein Gebildetes und der Zusammenhang der Künste als Aeusseres hingestellt, und die Untersuchung mehr darauf geleitet, ob diesen ein Objekt und was für eins zukomme. Ja wenn man sich die blossen Struktur denken will, lässt sich ein bestimmter Uebergang aufzeigen vom Phaidros durch den Protagoras zum Gorgias und von diesem zum Euthydemos und Sophistes, wo am stärksten die Schilderung des Negativen hervortritt. Und eben so zieht sich durch alle diese Gespräche immer wachsend und nur als indirekter Gegenstand behandelt der Keim des Positiven hindurch, die Andeutung der wahren Wissenschaft und Kunst und ihres Objektes, bis dieses zuletzt die Verbindung mit dem Negativen

verlässt und allein hervortritt, womit zugleich die ganze indirekte Behandlung in die entgegengesetzte übergeht. So zeigt sich Gorgias offenbar dieser Reihe angehörig, aber auch eben so deutlich ist er das erste Glied derselben, theils wegen der bereits erwähnten Aehnlichkeit mit der früheren Bildungsweise, theils weil die zuletzt erwähnte Verknüpfung des negativen Gegenstandes mit dem positiven bei weitem nicht so kunstreich ist und verschlungen als in den folgenden Gesprächen, namentlich dem Euthydemos und Sophistes. Ferner sind die Vertheilung der Untersuchung unter Mehrere, und das scheinbare öftere Zurückkehren zum Anfang, Formen, die in der Folge häufiger und sehr im Grossen vorkommen, und wozu der Lysis und die kleinen zum Protagoras gehörigen Gespräche nur schwache Annäherungen abgeben.

Hiezu kommt noch, um dem Gorgias seinen Ort zu bestimmen, die kunstreiche Art, wie fast alle früheren Gespräche darin wieder aufgenommen, und theils einzelnes daraus, theils ihr eigentliches Resultat bald mehr bald minder deutlich eingeflochten werden, und dagegen die ganz unabsichtliche, dem Kenner aber nicht zu verfehlende, wie zu den folgenden dieser Reihe hier schon die Keime eingewickelt liegen. Jenes ist in Absicht auf den Phaidros und Protagoras im allgemeinen schon berührt worden, liesse sich aber auch noch viel weiter verfolgen, und noch mehrere Beziehungen liessen sich im Einzelnen entdecken. So könnte sehr leicht aus dem Phaidros dem Platon von andern Sokratikern vornehmlich der Vorwurf gemacht worden sein, dass er die nur auf Täuschung ausgehende Rhetorik, deren Methode er dort ja verbessern zu wollen scheint, doch für etwas wolle gelten lassen, das sich Jemand zum Zweck machen dürfe. Weshalb eben hier die Darstellung ihres nach sittlichen Principien einzig möglichen Gebrauchs und des nothwendigen Zusammenhanges der Methode mit der Gesinnung so scharf accentuirt erscheint und so vielseitig wiederholt wird, um zu zeigen wie unmöglich es sei von seinen Grundsätzen aus auf eine andere als die hier aufgestellte Ansicht über diesen Gegenstand zu kommen. Und im Protagoras konnte man leicht die Darstellung sophistischer Selbstgenügsamkeit überladen finden, und zu leichtes Spiel, wenn der Dialogschreiber seinem Gegner solche Lächerlichkeiten und Unfähigkeiten anbildet. Daher nun hier Gorgias, wo er sich im gleichen Falle befindet mit Protagoras, in Absicht auf die Wendung des Gespräches sich weit zahmer und milder beweist, und weniger Gelächter auf sich zieht. Wogegen aber Platon am Polos wenigstens aufs neue zeigt, dass allerdings



rhetorische undialektische Sophisten unvermögend sind, in der Kunst das Gespräch zu leiten deren sich sein Sokrates rühmt, etwas zu leisten; ein ernstes Spiel mit der Methode, welches allerdings gewissermassen ein Nachklang aus der ersten Reihe ist, offenbar aber doch hier in einem weit untergeordneteren Verhältniss steht, als ähnliches im Protagoras. So wird ferner aus dem Lysis nicht nur der Begriff des weder gut noch bösen als bekannt aufgenommen; sondern auch was in jenem kleineren Gespräch vorkommt von der Liebe, die doch beherrscht, einschränkt und zügelt, bekommt hier, wie was im Phaidros von der Natur der Liebe überhaupt gesagt war, seine erweiterte Anwendung über das Persönliche hinaus, auch auf die grösseren bürgerlichen Verhältnisse, indem mit fast buchstäblicher Rückweisung auf den Lysis Liebe zum Volk und Liebe zum Knaben als gleichmässig gesetzt wird. Wodurch sich nun auch erst deutlich bewährt, dass mit Recht im Phaidros auf die freilich nicht für Jedermann klar genug vorgetragene Lehre von der Nothwendigkeit eines gleichen Ideals oder Charakters zur Liebe ein eigener Werth gelegt wurde. Hiemit ist noch in Verbindung zu setzen jene gegen alles leere Streiten und Belehrenwollen sich auflehrende Ansicht des Platon, dass doch diejenigen, welche sittlich entgegengesetzten Grundsätzen folgen, keine Berathschlagung mit einander gemein haben können, eine Ansicht, welche schon im Kriton wörtlich ausgesprochen, hier aber an der ersten Verhandlung des Sokrates mit dem Kallikles anschaulich dargestellt ist, und welche eben auch für den zweiten Theil der Platonischen Werke von dieser Seite her die Vertheidigung der indirekten dialektischen Methode enthält. Ferner lässt Platon in unserm Gespräch den Sokrates ausdrücklich anerkennen, was im Laches vorgetragen worden, dass Tapferkeit nicht könne ohne Erkenntniss gedacht werden, sei allerdings seine Meinung, und eben so bestätigt sich hier, was in der Einleitung zum Charmides als das Ergebniss dieses Gesprächs in Absicht auf die Besonnenheit angegeben worden, dass nämlich Sokrates in die Erklärung einstimme, sie sei die Tugend, sofern sie als Gesundheit der Seele anzusehen ist. So auch kommt die Frömmigkeit ganz so hier vor, wie sie im Euthyphron ist bestimmt worden, als Gerechtigkeit gegen die Götter. Alles dieses sind, wenn auch nicht gleich wörtliche, doch fast gleich sichere und entscheidende Zurückbeziehungen; und wer sie vergleichend betrachtet, dem wird es wol nicht einfallen, etwa die Ordnung umzukehren, und jene Gespräche für weitere Ausführungen dessen zu halten, was hier gleichsam vorläufig angedeutet worden. Auch für den kleineren

Hippias könnte, wer sich seiner annehmen wollte, eine Bestätigung im Gorgias finden, wenn er sagte, die am Ende des ersten Abschnittes aufgestellte Voraussetzung, der Gerechte wolle immer gerecht handeln, scheinere sich weniger auf den schon anderwärts vorgetragenen allgemeinen Satz zu beziehen, dass jeder immer das Gute will, sondern darauf, dass zum Wesen der Gerechtigkeit insbesondere das Wollen eben so nothwendig gehöre als das Wissen, und dies sei gerade das natürliche Resultat aus der skeptischen Behandlung des Begriffs der Gerechtigkeit im Hippias. Allein jeder sieht wol, dass diese Beziehung bei weitem nicht so bedeutend und sicher ist als die übrigen. Denn eben dieses, dass zum Gerechtsein vorzüglich ein Wollen gehöre, ist etwas so allgemein anerkanntes, dass es genommen werden kann, ohne sich auf eine frühere Ausführung zu beziehen.

Eben so deutlich nun als die oben angeführten Rückweisungen auf frühere Werke zeigen sich die Spuren der Ahndung oder Vorbereitung auf die mehresten folgenden Gespräche der zweiten Periode, theils in der Anlage des Ganzen, theils an einzelnen Stellen. Die Art nämlich, wie nach aufgestelltem wesentlichem Unterschiede zwischen dem Guten und Angenehmen doch wieder von einer Verbindung beider die Rede ist, weist hin auf eine noch nicht gelöste Aufgabe, welche in den Gegenstand des Philebos, des letzten Gespräches dieser Reihe, verflochten ist. Die Art, wie das Wesen der Scheinkunst aufgefasst, und ihr Gebiet nach den Regeln der Dialektik getheilt wird, ist die erste Ahndung dessen, was wir im Sophistes und Staatsmann so kunstvoll und im Grossen ausgeführt finden. Das Dringen auf Absonderung und Entkleidung des Geistes von der Persönlichkeit, und die Art, sie mythisch darzustellen, ist gleichsam Weissagung des Phaidon. So dass man hieraus sogar bestimmen kann, was in dieser zweiten Periode unmittelbar von dem Punkt ausgegangen ist, den wir als den Mittelpunkt des Gorgias angegeben haben, und was dagegen entweder zu einer zweiten Formation so zu sagen gehört, oder auf den auch bereits angedeuteten gegenüberstehenden Punkt muss bezogen werden. Nämlich nicht sowol was für Gespräche, sondern nur von welchen Gesprächen die Hauptmomente; denn eben in dieser Verknüpfung beider Gesichtspunkte des theoretischen und praktischen, ohne sie doch mit gänzlicher Aufhebung des Gegensatzes durchaus zu vereinigen, besteht die noch kunstvollere Form der folgenden Gespräche.

Daher kann auch der Gorgias genau genommen nur als die

Hälfte von dem Anfang dieses zweiten Theils angesehen werden, und macht nur erst mit dem Theaitetos zusammengenommen den ganzen Anfang aus, indem dieser eben so den Gegensatz zwischen dem Seienden und der Vorstellung behandelt, wie Gorgias den zwischen dem Guten und der Empfindung. Daher kann auch bei dem gänzlichen Mangel irgend bestimmter Angaben über die Zeit der Abfassung, und da die Idee zu beiden Werken fast gleichzeitig entstehen musste, auch beide von ziemlich langem Athem sind, das frühere Erscheinen des Gorgias vor dem Theaitetos nicht geradezu festgesetzt werden. Vielmehr lässt es sich nur mittelbar aus allerlei Einzelheiten folgern, und es sind eben diese vielfachen Beziehungen auf das Vergangene und Künftige, der Charakter eines allgemeinen Vorspiels, dass ich mich so ausdrücke, und die Analogie, dass jeder neue Ansatz des Platon ursprünglich mit dem ethischen anhebt, was das Voranstellen des Gorgias gegen mancherlei mögliche einzelne Einwendungen rechtfertigt.

Wer jene Spuren und Beziehungen aufgefasst hat, und mit der Art bekannt geworden ist, wie Platon dergleichen zu bezeichnen pflegt, der findet gewiss selbst noch mehrere andere in das Einzelne dieses Gespräches häufig verweht. Für die Uebrigen sei es vergönnt, auf Einiges hievon aufmerksam zu machen. An dasjenige zum Beispiel, was sich in Beziehung auf den Phaidros und Protagoras uns vorher als apologetisch zeigte, schliesst sich auch mehreres an, was wir nur als Berücksichtigung einzelner gegen die bisherigen Platonischen Schriften gemachter Ausstellungen verstehen können. Was jedoch hierüber zu sagen wäre, muss immer in den Grenzen der Muthmassung stehen bleiben, und das Beste wird also sein, nur an Ort und Stelle leise Andeutungen darüber zu geben. Vieles Andere steht in einer so genauen Verbindung mit der Vertheidigung des Sokrates, dass man sagen könnte, es sei alles Wesentliche von dort hier wiederholt, nur über die unmittelbare persönliche Beziehung erhaben dargestellt. Es scheint aber fast, als habe die Apologie des Sokrates, indem sie so in eine Apologie der sokratischen Gesinnung und Lebensweise überhaupt verwandelt worden, die persönliche Beziehung nicht sowol verloren, als vielmehr nur verändert, und sei eine Apologie des Platon geworden. Am wenigsten möchten wir wol dieser Wiederholung wegen mit einem Andern glauben, der Gorgias müsse bald nach dem Tode des Sokrates geschrieben sein, weil Platon wol nicht späterhin den Athenern noch einmal die längst bereute Geschichte so ausführlich würde vorgeworfen haben. Denn wenn

man bedenkt, dass dies natürlich auch dem Phaidon gilt: so erhalten wir diese Wiederholungen in eine ganz kurze Zeit bis zum Ekel zusammengedrängt ganz im Widerspruch mit dem Reichthum der Platonischen Composition, ohne irgend einen Zweck und ohne irgend ein Zeichen, dass Schmerz oder Zorn, wovon sich ja keine Spur irgendwo zeigt, den Platon zu solchen Vorwürfen gegen seine Mitbürger getrieben habe. Dagegen lässt sich die angedeutete Absicht durch Rückweisung auf das ohnlängst geschehene, sich selbst zu rechtfertigen über seine fortdauernde politische Unthätigkeit, zugleich aber auch zu zeigen, wie furchtlos er seinen philosophischen Weg fortzusezen denke, diese Absicht lässt sich gar wol denken in etwas späterer Zeit. Wiewol freilich, da Platon, nachdem er eine Zeitlang nach Sokrates Tode mit den übrigen Sokratikern in Megara gelebt, wenigstens nicht auf lange Zeit nach Athen zurückgekehrt zu sein scheint, schwerlich eher als nach der Rückkunft von seiner ersten Reise. Bald nachher aber konnte er reichliche Veranlassungen haben zu Aeusserungen dieser Art. Nämlich wie in der Vertheidigung Sokrates seine Ungunst selbst darstellt, als begonnen mit den Verläumdungen des Aristophanes und ähnlichen falschen Gerüchten von seinen Bestrebungen: so erfuhr etwas ähnliches auch Platon zeitig genug. Man erinnere sich nur, wie in den Ekklesiazusen des Aristophanes, deren Darstellung man gewöhnlich schon in die sieben und neunzigste Olympiade setzt, die politischen Ansichten und neuen Lehren des Platon durchgenommen wurden: so wird man leicht begreifen, wie dem Platon ein ähnlicher Erfolg wol kann geahnet haben. Daher denn, um zugleich gegen seine in das öffentliche Leben verflochtenen Freunde und Verwandten, die vielleicht gehofft hatten seine Reisen sollten ihn von der blossen Betrachtung zurückführen und der Welt näher bringen, gründlich seine beharrliche Zurückgezogenheit von der Verwaltung eines seiner Meinung nach verderbten Staates, und sein nachtheiliges Urtheil über die Formen desselben zu rechtfertigen, und die Nothwendigkeit zu zeigen, dass man frei müsse über die Staatskunst philosophiren dürfen; daher jene sehr starken Alles im Protagoras überbietenden Ausdrücke gegen die berühmtesten Athenischen Staatsmänner von ehedem, mit leiser Schonung der lebenden, als wären sie minder schuldig; daher die Art, wie er sich vom Kallikles den Vorwurf machen lässt, er lakonisire, um zu zeigen, was man so nenne, gehe schon aus der einfachsten täglichen Erfahrung ganz von selbst hervor. Ja auch was er beiläufig über die Poesie sagt, mag seiner näheren Bestimmung nach dahin ge-

hören. Manches von dem natürlichen Hass und Neide schlechter Gewalthaber gegen die Weiseren scheint gerade so ausgeführt, um leise rechtfertigend und berichtigend zu berühren, was dem Platon bei seinem ersten Aufenthalt in Sikilien mit dem älteren Dionysios begegnete. Und dies wiederum bringt fast auf die Vermuthung, dass auch das Beispiel des Archelaos, wenn nicht etwa auch dieser schon so früh Sokratiker um sich hatte und auf ähnliche Weise mit ihnen verfuhr, derselben Beziehung wegen gewählt worden, um recht stark anzudeuten, wie unmöglich es sei, dass Platon, was man vielleicht schon damals meinte, die Freundschaft eines ungerechten und gewalthätigen Alleinherrschers sollte gesucht haben. Dies sind aber auch die einzigen allerdings leisen Spuren von der Zeit, wo das Gespräch verfasst worden, welchen man freilich wenig trauen dürfte, wenn sie nicht so schön zusammenträfen mit der Stelle, welche ihm zwischen und nach anderen angewiesen werden musste, deren Zeit sich sicherer bestimmen lässt. Es würde dem gemäss zu sezen sein als das erste oder zweite nach Platons Rückkunft von seiner ersten Reise, so bald nämlich irgend seine Schule so fest gegründet und so weit ausgebreitet war, um den Aristophanes zu einer komischen Darstellung zu reizen. Denn wenn nicht alle Nachrichten von dieser Reise falsch sind, so kann Platon sich vor derselben kaum eine eigentliche Schule gebildet haben.

Einen Einwurf gegen diese Zeitbestimmung aber, den wol ein Klügerer machen konnte, will ich nicht unterdrücken. Nämlich wir wissen von einem philosophischen Werk des Gorgias, und man wirft sich sehr leicht die Frage auf, wie kann Platon den Gorgias zur Hauptperson eines Gesprächs gemacht haben ohne dieses Werkes auch nur mit einer Sylbe oder durch eine Anspielung zu erwähnen? Setzt man unser Gespräch noch in die Zeit des Sokratischen Prozesses, so hat man die Rechtfertigung sehr leicht, dass Platon es damals noch nicht gekannt hatte; aber diese will nicht vorhalten nach der Rückkunft von seiner Reise, indem er in Sikilien ohnfehlbar die Bekanntschaft dieses Werkes musste gemacht haben. Hier ist nur zweierlei übrig, entweder Platon hat sich gegen seine Gewohnheit in diesem Punkt so genau an die Zeit gehalten, in welche er das Gespräch setzt, dass er des Werkes nicht erwähnt, weil es um die Zeit in Athen noch nicht bekannt war, was sich wol denken lässt, wenn es auch nach Olympiodoros in der 84sten Olymp. geschrieben ist, oder Platon

hat dieses Werk nicht sowol seiner sophistischen Abzweckung als vielmehr seines ganz rhetorischen Zuschnittes wegen keiner besonderen Erwähnung werth gehalten; sondern hat es nur mit unter der verderblichen Scheinkunst begriffen, und lässt den Gorgias vielleicht nicht ohne Absicht sagen, dass er sich nichts anderes als ein Redner zu sein rühme.

---

# G O R G I A S.

---

KALLIKLES. SOKRATES. CHAIREPHON. GORGIAS. POLOS.

*Kallikles.* **Z**um Kriege und zur Schlacht, heisst es, o Sokrates, muss man so zurecht kommen.

*Sokrates.* Also sind wir wol, was man nennt, nach dem Fest gekommen und verspätet?

*Kallikles.* Und nach einem gar herrlichen Fest! Denn viel schönes hat uns Gorgias nur ganz vor kurzen zu hören gegeben.

*Sokrates.* Daran, o Kallikles, ist uns also Chairephon Schuld, der uns nöthigte, auf dem Markte zu verweilen.

*Chairephon.* Keine grosse Sache, Sokrates, denn ich kann es auch wieder gut machen. Gorgias ist mir freund, und wird es uns auch wol hören lassen, wenn es beliebt jezt, oder wenn du lieber willst ein anderes Mal.

*Kallikles.* Wie doch, Chairephon, hat Sokrates Lust den Gorgias zu hören?

*Chairephon.* Eben dazu ja sind wir gekommen.

*Kallikles.* Also wenn ihr zu mir kommen wollt nach Hause, denn bei mir wohnt Gorgias: so wird er sich vor euch hören lassen.

*Sokrates.* Schön, Kallikles. Aber ob er sich wol möchte mit uns ins Gespräch geben? Denn ich will gern von ihm erfahren, was doch die Kunst des Mannes eigentlich vermag, und was das ist, was er ausbietet und lehrt. Was er uns sonst zeigen will, mag er, wie du auch sagst, ein andermal thun.

*Kallikles.* Nichts besser als ihn selbst fragen, Sokrates. Auch gehörte ja das mit zu seiner Ausstellung; denn er hiess nur eben Alle drinnen fragen, was einer nur wollte, und auf Alles verhiess er zu antworten.

*Sokrates.* Sehr wol gesprochen. Frage ihn also, Chairephon.

*Chairephon.* Was soll ich ihn fragen?

*Sokrates.* Was er ist.

*Chairephon.* Wie meinst du das?

*Sokrates.* Wie wenn er nun einer wäre, der Schuhe verfertigte, er dir dann gewiss antworten würde, er wäre ein Leder-Arbeiter. Oder verstehst du nicht, was ich meine?

*Chairephon.* Ich verstehe und will ihn fragen. Sage mir doch, Gorgias, ist es wahr, was Kallikles sagt, dass du dich erbietest zu beantworten, was dich einer nur fragt?

*Gorgias.* Es ist wahr, Chairephon. Auch jezt hatte ich mich  
448 eben dazu erboten, und ich sage dir, Niemand hat mich mehr etwas neues gefragt seit vielen Jahren.

*Chairephon.* Du antwortest also gewiss sehr leicht, Gorgias.

*Gorgias.* Darüber, Chairephon, kannst du ja einen Versuch machen.

*Polos.* Beim Zeus, wenn du irgend willst, Chairephon, lieber mit mir. Denn Gorgias, dünkt mich, ist wol müde, da er nur eben gar vieles vorgetragen hat.

*Chairephon.* Wie doch, Polos, meinst du besser als Gorgias antworten zu können?

*Polos.* Wozu das? wenn nur gut genug für dich.

*Chairephon.* Zu nichts freilich. Also da du doch willst, so antworte.

*Polos.* Frage nur.

*Chairephon.* Ich frage also, wenn Gorgias ein Meister in eben der Kunst wäre, worin sein Bruder Herodikos, wie würden wir ihn dann recht benennen? Nicht eben so wie jenen?

*Polos.* Allerdings.

*Chairephon.* Wenn wir also sagten, er wäre ein Arzt, so würden wir uns richtig ausdrücken.

*Polos.* Ja.

*Chairephon.* Wäre er aber mit Aristophon, dem Sohne des Aglaophon, oder mit dessen Bruder in einerlei Kunst erfahren, wie würden wir ihn dann wol richtig nennen?

*Polos.* Offenbar einen Maler.

*Chairephon.* Nun er aber in was doch für einer Kunst sachverständig ist, müssen wir ihn wie doch nennen, um ihn richtig zu nennen?

*Polos.* O Chairephon, viele Künste sind unter den Menschen durch Geschicklichkeit geschickt erfunden. Denn Geschicklichkeit



macht, dass unser Leben nach der Kunst geführt wird, Ungeschicktheit aber nach der Gunst. Von allen diesen nun ergreift je ein Anderer eine andere und auf andere Weise, die Besten aber auch die besten, zu welchen dann auch Gorgias hier gehört und also Antheil hat an der vortrefflichsten unter den Künsten.

*Sokrates.* Trefflich gewiss, o Gorgias, scheint Polos gerüstet zu sein auf Reden; allein was er dem Chairephon versprochen hat, leistet er nicht.

*Gorgias.* Was doch, Sokrates?

*Sokrates.* Was er gefragt ward, scheint er mir gar nicht zu beantworten.

*Gorgias.* So frage du ihn, wenn du willst.

*Sokrates.* Nicht, wofern du selbst antworten wolltest, sondern dann weit lieber dich. Denn vom Polos ist mir schon aus dem was er gesagt hat deutlich, dass er sich auf die sogenannte Redekunst weit mehr gelegt hat, als auf die Führung des Gesprächs.

*Polos.* Wie so, Sokrates?

*Sokrates.* Weil du, da Chairephon dich fragt, in welcher Kunst Gorgias ein Meister wäre, seine Kunst zwar rühmst, als ob Jemand sie tadelte, was sie aber ist doch nicht beantwortet hast.

*Polos.* Habe ich denn nicht geantwortet, sie wäre die vortrefflichste?

*Sokrates.* Ja wol. Aber niemand hat ja gefragt, was des Gorgias Kunst werth wäre, sondern was sie wäre, und wie man den Gorgias deshalb nennen müsse. Wie du nun, was dir vorhin Chairephon vorlegte, ihm kurz und gut beantwortet hast, eben so <sup>449</sup> sage doch auch jezt, welches seine Kunst ist, und wie wir ihn zu nennen haben? Oder vielmehr Gorgias, sage du uns selbst, wie wir dich nennen müssen als Meister welcher Kunst?

*Gorgias.* Der Redekunst, Sokrates.

*Sokrates.* Einen Redner also müssen wir dich nennen?

*Gorgias.* Und zwar einen vollkommenen, Sokrates, wenn du mich, was ich zu sein mich rühme, wie Homeros sagt, nennen willst.

*Sokrates.* Das will ich freilich.

*Gorgias.* So nenne mich demnach.

*Sokrates.* Sagen wir nicht auch, du vermögest auch Andere dazu zu machen?

*Gorgias.* Dazu erbiere ich mich ja, nicht nur hier, sondern auch anderwärts.

*Sokrates.* Möchtest du wol, Gorgias, so wie wir jezt mit einander reden, die Sache zu Ende bringen durch Frage und Antwort, die langen Reden aber, womit auch schon Polos anfang, für ein andermal versparen? Also was du versprichst darum bringe uns nicht, sondern lass dir gefallen, in der Kürze das gefragte zu beantworten.

*Gorgias.* Es giebt zwar einige Antworten, Sokrates, die nothwendig durch lange Reden wollen ertheilt sein; dennoch aber will ich sie versuchen aufs kürzeste. Denn auch dessen rühme ich mich ja, niemand könne kürzer als ich dasselbe sagen.

*Sokrates.* Dies eben brauche ich, Gorgias. Eben hievon gieb mir ein Meisterstück von der Kürze, vom Langreden aber ein andermal.

*Gorgias.* Das will ich thun, und du sollst gestehen, du habest nie einen kürzer reden gehört.

*Sokrates.* Wolan denn, da du behauptest in der Redekunst ein Meister zu sein, und auch einen Andern zum Redner machen zu können, auf welches denn unter allen Dingen bezieht sich die Redekunst so wie doch die Weberei auf Verfertigung der Gewänder? nicht wahr?

*Gorgias.* Ja.

*Sokrates.* Oder die Tonkunst auf Dichtung der Gesangweisen?

*Gorgias.* Ja.

*Sokrates.* Bei der Hera, Gorgias, ich habe meine Freude an deinen Antworten, weil du wirklich antwortest so kurz als nur möglich.

*Gorgias.* Das denke ich o Sokrates auch gehörig zu thun.

*Sokrates.* Wol gesprochen. Antworte mir nun auch eben so wegen der Redekunst, auf welches unter allen Dingen bezieht sie sich doch als Wissenschaft?

*Gorgias.* Auf Reden.

*Sokrates.* Auf was für Reden aber, Gorgias? Etwa auf die, welche den Kranken erklären, bei welcher Lebensweise sie genesen könnten?

*Gorgias.* Nein.

*Sokrates.* Also doch nicht auf alle Reden bezieht sich die Redekunst?

*Gorgias.* Freilich nicht.

*Sokrates.* Aber doch macht sie tüchtig zum Reden.

*Gorgias.* Ja.

*Sokrates.* Nicht auch worüber zu reden, darüber ebenfalls richtig zu urtheilen?

*Gorgias.* Wie anders?

*Sokrates.* Macht nicht auch die eben angeführte Heilkunst tüchtig, über Kranke sowol richtig zu urtheilen als auch zu reden?

*Gorgias.* Gewiss.

*Sokrates.* Auch die Heilkunst also wie es scheint bezieht sich auf Reden?

*Gorgias.* Ja.

450

*Sokrates.* Nämlich auf die über Krankheiten?

*Gorgias.* Allerdings.

*Sokrates.* Bezieht sich nun nicht auch die Turnkunst auf Reden, nämlich auf die über den guten oder schlechten Zustand des Leibes?

*Gorgias.* Freilich.

*Sokrates.* Und gewiss auch mit den übrigen Künsten, o Gorgias, verhält es sich so, jede hat es auch mit denjenigen Reden zu thun, welche sich auf den Gegenstand beziehen, wovon sie die Kunst ist.

*Gorgias.* Offenbar.

*Sokrates.* Wie also, nennst du nicht auch die übrigen Künste Redekünste, da sie es doch auch mit Reden zu thun haben, wenn du diejenige die Redekunst nennen willst, welche es mit Reden zu thun hat?

*Gorgias.* Weil, o Sokrates, bei den andern Künsten nur auf gewisse Handgriffe und dergleichen Verrichtungen, mit einem Wort die ganze Wissenschaft geht; die Redekunst aber hat nichts dergleichen handgreifliches, sondern ihre ganze Verrichtung und Vollführung geht durch Reden. Deshalb lasse ich die Redekunst es mit Reden zu thun haben, ganz richtig erklärend wie ich behaupte.

*Sokrates.* Merke ich nun etwa, wovon du sie benennen willst? Doch ich werde es wol bald noch genauer wissen; antworte mir nur. Wir haben doch Künste, nicht wahr?

*Gorgias.* Ja.

*Sokrates.* Unter diesen nun, glaube ich, sind einige, bei denen das meiste Thätigkeit ist, und die nur sehr wenig Rede bedürfen, einige auch gar keiner, sondern was die Kunst will könnte auch schweigend verrichtet werden, dergleichen die Malerei und die Bildnerei sind, und viele andere. Solche scheinst du mir zu bezeichnen als die, zu welchen wie du behauptest die Redekunst nicht gehöre. Oder nicht?

*Gorgias.* Vollkommen richtig hast du es aufgefasst, Sokrates.

*Sokrates.* Wiederum andere giebt es unter den Künsten, welche alles durch Rede vollbringen, und That, dass ich es gerade sage, ganz und gar nicht oder doch nur sehr wenig bedürfen, wie das Zählen und Rechnen und die Messkunst und die Kunst des Brettspiels, und viele andere Künste, bei deren einigen die Rede fast zu gleichen Theilen geht mit der That, bei vielen auch mehr beträgt, so dass ganz und gar ihre Verrichtung und Vollbringen in Reden besteht. Von diesen nun dünkst du mich zu meinen sei eine auch die Redekunst.

*Gorgias.* Ganz richtig.

*Sokrates.* Aber doch wirst du, denke ich, auch von den genannten keine wollen Redekunst nennen, wiewol du wörtlich so sagtest, die ihr ganzes Geschäft durch Reden vollendende wäre die Redekunst. Und es könnte wol einer folgern, der dir die Worte zum Verdruss kehren wollte, also die Rechenkunst Gorgias nennst du Redekunst. Aber ich glaube nicht, dass du, sei es nun die Messkunst oder die Rechenkunst Redekunst nennst.

451 *Gorgias.* Und ganz recht glaubst du daran, Sokrates, und verstehst mich ganz richtig.

*Sokrates.* Wolan denn, so bringe mir nun auch die Antwort, nach der ich fragte, zu Ende. Denn da die Redekunst von diesen Künsten eine ist, welche sich gar viel der Rede gebrauchen, es aber auch noch andere von derselben Art giebt: so versuche doch zu sagen, woran denn diejenige ihr Geschäft durch Reden vollendet, welche die Redekunst ist? So wie wenn mich Jemand nach irgend einer Kunst von den eben angeführten fragte, O Sokrates, was ist denn die Zahlenkunst? ich ihm sagen würde wie du vorhin, eine von den ihr Geschäft durch Reden vollbringenden, und wenn er mich weiter fragte, Woran denn! ich sagen würde, Am geraden und ungeraden wie gross jedes sei. Fragte er aber wieder: Und welche Kunst nennst du denn die Rechenkunst, ich ihm sagen würde, Auch sie ist eine von den Alles durch Reden vollbringenden. Und wenn er weiter fragte, Woran denn? ich sagen würde, wie es in der Volksversammlung heisst, Alles Andere wie zuvor, bei der Rechenkunst wie bei der Zahlenkunde, nur soviel ist sie unterschieden, dass die Verhältnisslehre auch betrachtet wie gerades und ungerades unter sich und gegen einander sich verhält der Grösse nach. Und wenn Jemand nach der Sternkunde fragte, und auf meine Erklärung, dass auch diese alles durch Reden vollbringe, spräche, Aber die Reden der Stern-

kunde, worauf beziehen sich die? ich sagen würde, Auf die Bewegung der Gestirne und der Sonne und des Mondes, wie sie sich gegeneinander verhalten an Geschwindigkeit.

*Gorgias.* Und ganz recht sprächst du, Sokrates.

*Sokrates.* Wolan, eben so thue also auch du, Gorgias! Die Redekunst ist doch eine von den Alles durch Reden ausführenden und vollbringenden. Nicht wahr?

*Gorgias.* So ist es.

*Sokrates.* Sage also von den worauf doch gehenden ist sie eine? Welches unter allen Dingen ist doch dasjenige eigentlich, worauf die Reden sich beziehen, deren die Redekunst sich bedient?

*Gorgias.* Die wichtigsten, o Sokrates, unter allen menschlichen Dingen, und die herrlichsten.

*Sokrates.* Aber auch dies, Gorgias, ist ja wieder zweifelhaft und noch gar nichts bestimmtes. Du hast ja wol, denke ich, bei Gastmälern Leute jenes Trinklied singen gehört, worin sie aufzählen, das beste sei die Gesundheit, und das zweite in Schönheit einherzugehn, und das dritte wie der Dichter des Trinkliedes meint, reich sein ohne Falsch.

*Gorgias.* Wol habe ich das gehört. Aber wozu führst du es an?

*Sokrates.* Weil dir nun gleich die Meister in dem was das Trinklied gelobt hat, werden in den Weg treten, der Arzt und der Turnmeister und der Erwerbsmann; und der Arzt zuerst würde<sup>452</sup> sagen, O Sokrates, Gorgias hintergeht dich, denn nicht seine Kunst geht auf das wichtigste Gut für die Menschen, sondern die meinige. Wenn ich ihn nun fragte, Und wer bist du, dass du das sagst? so würde er eben sagen, Ein Arzt. Wie meinst du, spräche ich dann, also das Werk deiner Kunst wäre das grösste Gut? — Wie sollte denn nicht, o Sokrates, würde er vielleicht sagen, die Gesundheit dies sein? was für ein grösseres Gut giebt es denn für die Menschen als Gesundheit? Wenn nun nach diesem wiederum der Meister der Leibesübungen sagte, Es sollte mich wundern, Sokrates, wenn Gorgias dir ein grösseres Gut von seiner Kunst aufzeigen könnte, als ich von der meinigen! so würde ich auch zu dem sagen, Und wer bist du denn Mensch, und was ist dein Geschäft? — Ich bin der Turnmeister, spräche er, und mein Geschäft ist, die Menschen schön und stark zu machen am Leibe. Und nach diesem sagte dann der Erwerbsmann, wie ich denke recht mit Verachtung aller Andern, Sieh doch zu, Sokrates, ob sich dir irgend ein grösseres Gut zeigt als der Reichthum beim Gorgias

oder bei irgend wem sonst. — Und wie, sprächen wir dann zu ihm, du kannst den machen? — Er bejahte es. — Als wer denn? — Als Erwerbsmann. — Und wie? du hältst also dafür der Reichtum sei das grösste Gut für den Menschen? sagten wir. — Wie sollte ich nicht! würde er antworten. — Aber Gorgias hier, sprächen wir, behauptet doch gegen dich, dass seine Kunst ein grösseres Gut hervorbringe als die deinige. — Offenbar würde er dann weiter fragen: Und was ist denn dieses Gut? das beantworte Gorgias. — Woan denn, Gorgias, denke dir, du werdest so von jenen sowol als von mir gefragt, und beantworte uns, was doch das ist, wovon du behauptest, es sei das grösste Gut für die Menschen, und du der Meister davon.

*Gorgias.* Was auch in der That das grösste Gut ist, Sokrates, und kraft dessen die Menschen sowol selbst frei sind, als auch über Andere herrschen, jeder in seiner Stadt.

*Sokrates.* Was meinst du doch eigentlich hiemit?

*Gorgias.* Wenn man durch Worte zu überreden im Stande ist, sowol an der Gerichtsstätte die Richter, als in der Rathsammlung die Rathmänner und in der Gemeinde die Gemeindemänner, und so in jeder andern Versammlung, die eine Staatsversammlung ist. Denn hast du dies in deiner Gewalt, so wird der Arzt dein Knecht sein, der Turnmeister dein Knecht sein, und von diesem Erwerbsmann wird sich zeigen, dass er Andern erwirbt und nicht sich selbst, sondern dir, der du verstehst zu sprechen und die Menge zu überreden.

*Sokrates.* Nun, Gorgias, dünkst du mich aufs genaueste er-  
453 klärt zu haben, für was für eine Kunst du die Redekunst hältst; und wenn ich anders etwas verstehe, so sagst du, der Ueberredung Meisterin sei die Redekunst, und ihr ganzes Geschäft und Wesen laufe hierauf hinaus. Oder weisst du noch etwas weiteres zu sagen, was die Redekunst vermöge, als Ueberredung in der Seele des Hörenden zu bewirken?

*Gorgias.* Keinesweges, Sokrates, sondern du scheinst sie mir vollständig erklärt zu haben. Denn dies ist ihre Hauptsache.

*Sokrates.* So höre denn, Gorgias. Denn ich, das wisse nur, glaube gewiss, wenn irgend wer im Gespräch beabsichtigt, das wirklich zu erforschen wovon die Rede ist, bin ich gewiss auch ein solcher, und ich denke du auch.

*Gorgias.* Was also weiter, Sokrates?

*Sokrates.* Ich sage es gleich. Diese durch die Redekunst entstehende Ueberredung, von der du sprichst, was für eine die

ist, und in Bezug auf welche Gegenstände sie Ueberredung ist, dies, bedenke nur, weiss ich noch immer nicht recht. Ich ahnde freilich wol was für eine du, wie ich glaube, meinst, und wovon; nichts desto weniger aber werde ich dich doch weiter fragen, was für eine Ueberredung du meinst, dass aus der Redekunst entstehe, und auf welche Gegenstände sie gehe. Weshalb aber, da ich es ja schon ahnde, ich dich noch fragen will, und es nicht selbst sage? Nicht deinetwegen, sondern unsers Gespräches wegen, damit es so fortgehe, dass uns das möglichst deutlich werde, wovon die Rede ist. Denn überlege nur, ob dich nicht dünkt ich habe Recht dich weiter zu fragen. Nämlich wie wenn ich dich gefragt hätte: Welcher Maler ist doch Zeuxis, und du mir gesagt hättest, der Gemälde malt; würde ich dich dann nicht mit Recht fragen, der was doch für Gemälde malt und wo?

*Gorgias.* Gewiss.

*Sokrates.* Etwa deshalb, weil es auch noch andere Maler giebt, die viele andere Gemälde malen?

*Gorgias.* Ja.

*Sokrates.* Wenn aber kein anderer als Zeuxis dergleichen malte, dann wäre deine Antwort gut gewesen.

*Gorgias.* Wie sollte sie nicht?

*Sokrates.* Wolan denn, auch von der Redekunst sage mir, ob du denkst, die Redekunst allein bewirke Ueberredung oder auch andere Künste? Ich meine nämlich dies, wer irgend etwas lehrt, überredet der in dem was er lehrt oder nicht?

*Gorgias.* Bewahre, sondern ganz gewiss überredet er.

*Sokrates.* Wenn wir nun wieder auf dieselben Künste zurückkommen wie oben, lehrt uns nicht die Zahlenkunde und der Zahlenkünstler die Grösse der Zahlen?

*Gorgias.* Freilich.

*Sokrates.* Und überredet uns also auch?

*Gorgias.* Ja.

*Sokrates.* Also auch die Zahlenkunde ist eine Meisterin der Ueberredung?

*Gorgias.* So scheint es.

*Sokrates.* Und wenn uns Jemand fragt, in was für einer Ueberredung und wovon? so werden wir ihm etwa antworten, in einer belehrenden von dem geraden und ungeraden, wie gross es ist. Und auch alle andern eben angeführten Künste werden wir zeigen können, dass sie Meisterinnen der Ueberredung sind, und was für einer und wovon? oder nicht?

*Gorgias.* Ja.

*Sokrates.* Nicht also die Redekunst allein ist Meisterin der Ueberredung.

*Gorgias.* Freilich nicht.

*Sokrates.* Da nun nicht sie allein dieses Werk hervorbringt, so möchten wir wol mit Recht, eben wie bei dem Maler, den der dies gesagt, hernach weiter fragen, die Kunst was für einer Ueberredung und wovon, ist wol die Redekunst? Oder hältst du es nicht für Recht, dies weiter zu fragen?

*Gorgias.* Ich wol.

*Sokrates.* So antworte denn, Gorgias, wenn es dich auch so dünkt.

*Gorgias.* Jener Ueberredung also sage ich, Sokrates, welche an den Gerichtsstätten vorkommt, und bei den andern Volksversammlungen, wie ich auch schon vorhin sagte, und in Beziehung auf das, was gerecht ist und ungerecht.

*Sokrates.* Das ahndete ich auch, dass du diese Ueberredung meintest, Gorgias, und in Beziehung hierauf. Wundere dich aber nur nicht, wenn ich dich auch bald wieder einmal um so etwas frage, was deutlich zu sein scheint, und ich frage doch erst darnach. Denn wie gesagt, um in der Ordnung die Rede zu Ende zu bringen, frage ich dergleichen, nicht deinetwegen, sondern damit wir uns nicht gewöhnen, halbverstanden einander das gesagte vorweg zu nehmen, sondern du deinen Satz ganz nach deiner Ansicht durchführen mügest, wie du selbst willst.

*Gorgias.* Und ganz recht thust du daran, wie mich dünkt.

*Sokrates.* So komm denn, lass uns auch dies überlegen: du sagst doch bisweilen, man habe etwas gelernt?

*Gorgias.* O ja.

*Sokrates.* Auch man habe etwas geglaubt?

*Gorgias.* Ich gewiss.

*Sokrates.* Dünkt dich dies nun einerlei, gelernt haben und geglaubt? erlerntes Wissen und Glauben? oder verschieden?

*Gorgias.* Ich, o Sokrates, meine, es ist verschieden.

*Sokrates.* Und gar recht, meinst du. Du kannst es aber hieraus erkennen. Wenn dich Jemand fragte, giebt es wol einen falschen Glauben und einen wahren? Das würdest du bejahen, denke ich?

*Gorgias.* Ja.

*Sokrates.* Wie? auch eine falsche Erkenntniss und eine wahre?

*Gorgias.* Keinesweges.



*Sokrates.* Offenbar also ist nicht beides einerlei.

*Gorgias.* Du hast Recht.

*Sokrates.* Doch aber sind sowol die Wissenden überredet als die Glaubenden.

*Gorgias.* So ist es.

*Sokrates.* Willst du also, wir sollen zwei Arten der Ueberredung sezen, die eine welche Glauben hervorbringt ohne Wissen, die andere aber welche Erkenntniss?

*Gorgias.* Allerdings.

*Sokrates.* Welche von beiden Ueberredungen also bewirkt die Redekunst an der Gerichtsstätte und in den andern Volksversammlungen in Beziehung auf das gerechte und ungerechte? aus welcher das Glauben entsteht ohne Wissen? oder aus welcher das Wissen?

*Gorgias.* Offenbar doch, Sokrates, aus welcher das Glauben.

*Sokrates.* Die Redekunst also, Gorgias, ist wie es scheint Meisterin in einer glaubenmachenden nicht in einer belehrenden <sup>455</sup> Ueberredung in Bezug auf gerechtes und ungerechtes?

*Gorgias.* Ja.

*Sokrates.* Also belehrt auch der Redner nicht in den Gerichts- und andern Versammlungen über Recht und Unrecht, sondern macht nur glauben. Auch könnte er wol nicht einen so grossen Haufen in kurzer Zeit belehren über so wichtige Dinge.

*Gorgias.* Wol nicht.

*Sokrates.* Wolan denn, lass uns sehen, was wir doch eigentlich sagen von der Redekunst; denn ich selbst kann noch gar nicht verstehen was ich recht sage. Wenn um Aerzte zu erwählen die Stadt sich versammelt, oder um Schiffsbaumeister, oder eine andere Art von Gewerbsleuten, nicht wahr, dann darf der Redner nicht Rath geben? Denn es ist klar, dass bei jeder Wahl der kunstverständigste muss gewählt werden. Auch nicht, wenn von Erbauung der Mauern die Rede ist, und davon, die Häfen in Stand zu sezen oder die Werfte, sondern dann die Baumeister. Auch nicht wenn die Berathschlagung die Wahl eines Heerführers betrifft, oder die Stellung eines Heeres gegen den Feind, oder die Besiznehmung einer Gegend; sondern die Kriegskünstler werden dann Rath ertheilen, nicht die Redekünstler. Oder was meinst du, Gorgias, hievon? Denn da du behauptest, selbst sowol ein Redner zu sein, als auch Andere zu Redekünstlern zu machen: so ist es ja recht was deine Kunst betrifft von dir zu erfragen. Ja glaube nur, dass auch ich jezt zugleich auf das deinige bedacht bin; denn viel-

leicht ist Mancher hier drinnen gesonnen dein Schüler zu werden, wie ich denn fast mehrere glaube zu bemerken, die aber nur blöde sind dich weiter zu fragen. Wie du also jezt von mir befragt wirst, so denke dir du würdest auch von Jenen gefragt, Was, o Gorgias, wird uns dafür werden, wenn wir uns zu dir gesellen? worüber werden wir vermögen der Stadt Rath zu geben? nur über Recht und Unrecht allein, oder auch über das, was Sokrates eben anführte? Versuche also ihnen zu antworten.

*Gorgias.* So will ich denn versuchen, Sokrates, dir recht deutlich die ganze Kraft der Redekunst aufzudekken. Denn du selbst hast es sehr gut eingeleitet. Nämlich du weisst ja wol, dass diese Werfte und diese Mauern der Athener, und dieser Bau ihrer Häfen auf den Rath des Themistokles entstanden ist, theils auch des Perikles, nicht aber jener Baumeister aller Art.

*Sokrates.* So sagt man, o Gorgias, vom Themistokles; den 456 Perikles aber habe ich noch selbst gehört, als er seine Meinung vortrug wegen der mittleren Mauer.

*Gorgias.* Und wenn eine Wahl solcher Männer angesetzt ist, wie du erwähntest, so siehst du doch, dass die Redner die Rathgebenden sind, und deren Meinung durchgeht in solchen Dingen.

*Sokrates.* Eben weil ich mich hierüber wundere, Gorgias, frage ich so lange schon, was doch eigentlich das Wesen der Redekunst ist. Denn ganz übermenschlich gross dünkt sie mich, wenn ich sie so betrachte.

*Gorgias.* Wie wenn du erst alles wüsstest, Sokrates, dass sie mit einem Wort alle andern Kräfte zusammengenommen unter sich begreift! Einen auffallenden Beweis will ich dir hievon geben. Nämlich gar oft bin ich mit meinem Bruder oder andern Aerzten zu einem Kranken hingegangen, der entweder keine Arznei nehmen, oder den Arzt nicht wollte schneiden und brennen lassen, und da dieser ihn nicht überreden konnte, habe ich ihn doch überredet durch keine andere Kunst als die Redekunst. Ja ich behaupte, es möge in eine Stadt wohin du willst ein Redekünstler kommen und ein Arzt, und wenn sie vor der Gemeine oder sonst einer Versammlung redend durchfechten müssten, welcher von beiden zum Arzt gewählt werden sollte: so würde nirgends an den Arzt gedacht werden; sondern der zu reden versteht würde gewählt werden, wenn er wollte. Eben so im Streit gegen jeden andern Sachverständigen würde der Redner eher als irgend einer überreden, ihn selbst zu wählen. Denn es giebt nichts, worüber nicht ein Redner überredender spräche als irgend ein Sachverständiger vor dem

Volke. Die Kraft dieser Kunst ist also in der That eine solche und so grosse. Indessen muss man sich, o Sokrates, der Redekunst gebrauchen wie auch jeder andern Streitkunst. Denn auch anderer Streitkunst muss man sich deshalb nicht gegen alle Menschen gebrauchen, weil einer den Faustkampf und das Ringen und das Fechten in Waffen so gut gelernt hat, dass er stärker darin ist als Freunde und Feinde, und muss deswegen nicht seine Freunde schlagen und stossen und tödten. Noch, beim Zeus, wenn einer der den Uebungsplatz besucht hat, und ein tüchtiger Fechter geworden ist, hernach Vater und Mutter schlägt, oder sonst einen von Verwandten und Freunden, darf man deshalb nicht die Turnmeister und die Fechtmeister verfolgen, und aus den Städten vertreiben. Denn diese haben ihre Kunst mitgetheilt, damit man sich ihrer rechtlich bediene gegen Feinde und Beleidiger zur Vertheidigung, nicht zum Angriff, und nur jene kehren es um, und bedienen sich der Stärke und der Kunst nicht richtig. Nicht also die Lehrer<sup>457</sup> sind böse, noch ist die Kunst hieran Schuld und deshalb böse, sondern die, glaube ich, welche sie nicht richtig anwenden. Dasselbe nun gilt auch von der Redekunst. Vermögend ist freilich der Redner gegen Alle und über Alles so zu reden, dass er den meisten Glauben findet beim Volk, um es kurz heraus zu sagen, worüber er nur will. Deshalb aber soll er doch weder den Aerzten den Ruf entziehen, weil er das wol auszurichten vermöchte, noch andern Sachverständigen den ihrigen, sondern rechtlicher Weise sich auch der Redekunst gebrauchen, eben wie der Streitkunst. Und wenn einer, meine ich, ein Redner geworden ist, und handelt hernach ungerecht vermöge dieser Kraft und Kunst: so muss man, denke ich, nicht seinen Lehrer hassen und aus der Stadt verweisen. Denn zu rechtlichem Gebrauch hat dieser sie ihm übergeben; er aber bedient sich ihrer entgegengesetzt. Den also, der sie unrichtig anwendet, mag es Recht sein zu hassen und zu vertreiben, nicht aber den, der ihn unterrichtet hat.

*Sokrates.* Ich denke, Gorgias, auch du wirst schon vielen Unterredungen beigewohnt, und dieses dabei bemerkt haben, dass nicht leicht eine Zusammenkunft so auseinander gehen kann, dass sie dasjenige, worüber sie zu sprechen unternahmen, gemeinschaftlich bestimmt, und so einander belehrt und von einander gelernt hätten: vielmehr wenn sie über etwas uneins sind, und Einer den Andern beschuldigt er rede nicht richtig oder nicht bestimmt, so erzürnen sie sich, und meinen der Andere sage so etwas aus Missgunst gegen sie, weil er nämlich nur um seine Ehre sich ereifere

beim Gespräch, nicht aber den vorliegenden Gegenstand suche. Ja einige gehen zuletzt auf die unanständigste Art auseinander mit Schimpfreden, und indem sie dergleichen Dinge einander anzuhören geben, die es sogar den Anwesenden leid machen für sich selbst, dass sie solcher Leute Zuhörer haben sein gewollt. Weshalb nun sage ich dies? Weil mich dünkt, du sagest jezt etwas nicht folgerechtes, und nicht zusammenstimmend mit dem was du vorher sagtest von der Redekunst. Ich fürchte mich aber dich zu widerlegen, damit du nicht denkst, ich sage es nicht im Eifer auf die Sache, dass sie uns offenbar werde, sondern auf dich. Bist du nun eben ein solcher als ich, so möchte ich dich gern durchfragen; wo nicht, so würde ich es lassen. Und von welchen bin ich einer? Von denen, die sich gern überweisen lassen, wenn sie etwas unrichtiges sagen, auch gern selbst überführen, wenn ein Anderer etwas unrichtiges sagt; nicht unlieber jedoch jenes als dieses. Denn für ein grösseres Gut halte ich jenes um soviel, als es ja besser ist, selbst von dem grössten Uebel befreit zu werden, als einen Andern davon zu befreien. Denn nichts denke ich ist ein so grosses Uebel für den Menschen, als irrige Meinungen über das, wovon jezt die Rede ist unter uns. Behauptest nun auch du ein solcher zu sein, so wollen wir weiter reden; dünkt dich aber dass wir es lassen müssen, so wollen wir es immerhin lassen, und die Unterredung aufheben.

*Gorgias.* Allerdings behaupte auch ich ein solcher zu sein, wie du jezt vorzeigst. Vielleicht jedoch müssen wir auch auf die Anwesenden Bedacht nehmen. Denn schon lange ehe ihr gekommen seid, habe ich den Anwesenden vieles vorgetragen, und es mag sich leicht auch jezt in die Länge ziehen, wenn wir Gespräch führen. Wir müssen also auch diese bedenken, damit wir nicht Einige hindern, die lieber etwas anderes vornehmen wollten.

*Chairephon.* Den Ungestüm dieser Männer hört ihr ja selbst, o Gorgias und Sokrates, wie sehr sie zu hören wünschen, wenn ihr etwas redet. Ich selbst aber möchte ja nie so in Geschäften verwickelt sein, dass ich solche und so vorgetragene Reden hintansezen müsste, weil mir dringender wäre etwas anderes zu verrichten.

*Kallikles.* Bei den Göttern, Chairephon, auch ich, der schon so vielen Unterredungen beigewohnt, weiss nicht, ob ich mich jemals so ergötzt habe als eben jezt: so dass es mir, und wenn ihr euch den ganzen Tag unterreden wollt, immer lieb sein wird.

*Sokrates.* Von meiner Seite, Kallikles, ist kein Hinderniss, wenn Gorgias nur will.

*Gorgias.* Unziemlich würde es ja nun sein, Sokrates, wenn ich nicht wollte, zumal ich selbst aufgefordert habe zu fragen, was einer nur Lust hätte. Also, wenn es diesen gefällt, so sprich und frage was du willst.

*Sokrates.* So höre denn, Gorgias, was mich wundert an dem von dir gesagten. Denn vielleicht hast du ganz recht gesagt, und ich habe nur nicht richtig aufgefasst. Zum Redner, sagst du doch, könntest du einen machen, wenn er bei dir lernen will.

*Gorgias.* Ja.

*Sokrates.* Und zwar über jegliches, so dass er die Menge überredet, nicht belehrend jedoch, sondern nur Glauben erregend.

*Gorgias.* Allerdings.

*Sokrates.* Denn du sagtest eben, dass auch in Sachen der<sup>459</sup> Gesundheit der Redner mehr Glauben finden würde, als der Arzt.

*Gorgias.* Das sagte ich auch; bei der Menge nämlich.

*Sokrates.* Und nicht wahr, dieses bei der Menge heisst bei denen die nicht wissen? Denn bei den Wissenden wird er doch nicht mehr Glauben finden als der Arzt?

*Gorgias.* Darin hast du Recht.

*Sokrates.* Findet er nun mehr Glauben als der Arzt, so findet er mehr Glauben als der Wissende?

*Gorgias.* Allerdings.

*Sokrates.* Ohne ein Arzt zu sein, nicht wahr?

*Gorgias.* Ja.

*Sokrates.* Der Nichtarzt ist aber dessen unkundig, wessen der Arzt kundig ist?

*Gorgias.* Offenbar.

*Sokrates.* Der Nichtwissende also findet mehr als der Wissende Glauben unter den Nichtwissenden, wenn der Redner mehr Glauben findet als der Arzt. Folgt dies, oder was anders?

*Gorgias.* Dies folgt hier freilich.

*Sokrates.* Verhält sich nun nicht auch gegen die andern Künste insgesamt der Redner eben so und die Redekunst? Die Sachen selbst braucht sie nicht zu wissen, wie sie sich verhalten, sondern nur einen Kunstgriff der Ueberredung ausgefunden zu haben, so dass sie das Ansehn bei den Nichtwissenden gewinnt, mehr zu wissen als die Wissenden.

*Gorgias.* Ist das nun nicht ein grosser Vortheil, Sokrates,

dass man ohne andere Künste gelernt zu haben, sondern nur diese einzige, um nichts zurücksteht hinter den Meistern in jenen?

*Sokrates.* Ob der Redner, weil es sich so mit ihm verhält, zurücksteht oder nicht hinter jenen Andern, das wollen wir hernach überlegen, wenn es uns zur Sache dient. Jetzt lass uns dieses zuerst bedenken: ob auch, in Absicht des gerechten und ungerechten, des schönen und unschönen, des guten und üblen, der Redner sich eben so verhält, wie in Hinsicht auf das gesunde und die andern Gegenstände der andern Künste; nämlich dass er von der Sache selbst nicht weiss, was gut ist oder übel, schön oder unschön, gerecht oder ungerecht, sondern nur Ueberredung sich erkünstelt hat, so dass er ein Nichtwissender unter den Nichtwissenden dafür gilt mehr zu wissen als ein Wissender. Oder ist nothwendig es zu wissen, und muss dessen schon vorher kundig zu dir kommen, wer die Redekunst von dir lernen soll? Wo aber nicht, wirst dann du, der Lehrer der Redekunst, den Ankömmling dieses nicht lehren, als welches deine Sache nicht ist, sondern ihn nur dahin bringen, dass er der Menge auch dieses zu wissen scheine, ohne es zu wissen, und gut zu sein scheine, ohne es zu sein? Oder wirst du ganz und gar nicht im Stande sein ihn die Redekunst zu lehren, wenn er nicht hierüber vorher das richtige weiss? oder wie verhält es sich hiemit, Gorgias? Ja, um Zeus  
460 willenk! dekke nun, wie du vorher sagtest, die ganze Kraft der Redekunst auf, und sprich worin sie besteht!

*Gorgias.* Ich meine eben, Sokrates, wenn er jenes zufällig noch nicht weiss, so wird er auch das von mir lernen.

*Sokrates.* Halt! denn das ist vortrefflich gesagt. Wenn du einen zum Redner machen sollst, muss er nothwendig wissen was gerecht ist und ungerecht, es sei nun zuvor schon, oder erst nachdem er es von dir gelernt?

*Gorgias.* Allerdings.

*Sokrates.* Wie nun? Wer die Baukunst gelernt hat ist der ein Baumeister, oder nicht?

*Gorgias.* Ja.

*Sokrates.* Und wer die Tonkunst ein Tonkünstler?

*Gorgias.* Ja.

*Sokrates.* Und wer die Heilkunde ein Heilkundiger, und so auch im übrigen nach derselben Regel, wer etwas gelernt hat ist ein solcher, wozu jeden diese Erkenntniss macht?

*Gorgias.* Freilich.