

Das Menschenbild des Kallikles im platonischen *Gorgias*

Der anthropologische Hintergrund einer sophistischen These

Holger Gutschmidt

Dietmar von der Pfordten gewidmet

I

Der *Gorgias* ist nach dem *Staat* und den *Gesetzen* der längste Dialog Platons. Abgefasst wurde er etwa 387 v. Chr. Platon war damals ca. 40 Jahre alt. Der Dialog spielt mutmaßlich um 427 v. Chr., als Gorgias von Leontinoi Athen besuchte (obwohl die fiktive Chronologie nicht ganz klar ist).¹ Das wäre also etwa zur Geburtszeit Platons gewesen. Das Werk wird heute allgemein an das Ende der Periode der sog. ‚Frühdialoge‘ gestellt, d. h. der Texte, in denen der platonische Sokrates mit verschiedenen Gesprächspartnern die bekannten Was-ist-x?-Fragen diskutiert,² wobei häufig die Definition von Tugenden wie der Tapferkeit oder der Besonnenheit im Mittelpunkt steht. Eine Was-ist-x?-Frage findet sich auch am Anfang unseres Textes und bezieht sich dort auf des Gorgias wichtigste Fähigkeiten, die Beredsamkeit und die Kunst, sie zu lehren. Doch wird diese Frage im weiteren Verlauf von anderen abgelöst, insbesondere denen nach der Natur des Rechts und nach der idealen, ‚glückseligen‘ Lebensform. Deshalb ist der dem Dialog schon im Altertum beigelegte Untertitel „Über die Redekunst“ etwas irreführend, wenn auch nicht falsch.³

1. Vgl. dazu insbesondere E. R. DODDS, *Plato. Gorgias*, Oxford 1959, 17f. Eine gute Analyse bietet hierzu neuerdings auch K. NOACK, *Platon und der Immoralismus*, Bautzen 2010, 11 (Anm. 1).

2. Vgl. dazu R. W. PUSTER, *Zur Argumentationsstruktur platonischer Dialoge: die „Was-ist-X?“-Frage in Laches, Charmides, Der größere Hippias und Euthyphron*, Freiburg 1983.

3. Mindestens ebenso interessant wie die sachlichen Erörterungen sind für das Verständnis der Rhetorik im *Gorgias* die eingesetzten sprachlichen Mittel und Argumentationsformen. Da das Thema in diesem Beitrag nicht tiefer behandelt werden kann, sei hier auf eine Reihe neuerer Arbeiten hingewiesen: S. BERNADETE, *The Rhetoric of Morality and Philosophy*, Chicago/London

Was den Dialog neben seiner Länge unter den übrigen Frühdialogen heraushebt, ist zum einen die Thematik, die er entwickelt und die auf das spätere Werk Platons, v. a. den *Staat*, verweist, und zum anderen die Dramatik, die den Gesprächsverlauf kennzeichnet, und mit ihr verbunden die Gesprächsfigur des ‚Kallikles‘, so wie sie Platon im *Gorgias* charakterisiert. Viele Gesprächsfiguren der platonischen Dialoge haben Namen und Charakterzüge, die auf Personen verweisen, welche zur Zeit des Sokrates tatsächlich lebten und wirkten, etwa den General Laches aus dem Dialog *Laches*, den jungen Adligen und leiblichen Onkel Platons Charmides aus dem Dialog *Charmides* oder den Philosophen bzw. ‚Sophisten‘ Protagoras aus dem Dialog *Protagoras*. Von Kallikles wissen wir hingegen nicht mehr, als was in Platons Text steht. Er könnte auch eine fiktive Person sein, wie es wohl die Priesterin Diotima aus dem *Gastmahl* ist, und stünde dann vielleicht nur für einen bestimmten ‚geistigen‘ oder politischen Habitus. Doch bleibt dies unklar.⁴

Entscheidend für unser Verständnis des Kallikles ist vielmehr, dass er die erste Figur im platonischen Werk ist, die die These vorträgt, dass das Recht unter den Menschen allein das Recht des oder der jeweils Stärksten ist, und das heißt, dass es allein von ihrer Willkür und ihren Bedürfnissen abhängt, was als Rechtsnorm

1991, 5–102; R. WARDY, *The Birth of Rethoric*, London/New York 1996, 52–85; D. ROOCHNIK, *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techné*, Pennsylvania 1996, 179–231; T. KOBUSCH, „Wie man leben soll: Gorgias“, in: T. Kobusch/B. Mojsisch (Hrsg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, 47–63; F. RENAUD, „La rhétorique socratique-platonicienne dans le Gorgias“, in: *Philosophie antique – problèmes, renaissances, usages* 1 (2001), 65–86; E. HEITSCH, *Platon und die Anfänge seines dialektischen Philosophierens*, Göttingen 2004, 49–70; C. H. TARNOPOLSKY, *Prudes, Perverts, and Tyrants. Plato's Gorgias and the Politics of Shame*, Princeton/Oxford 2010, 79–88, 160–171. Zum Thema der ‚Scham‘ im *Gorgias* vgl. bereits T. KOBUSCH, „Sprechen und Moral. Überlegungen zum platonischen ‚Gorgias‘“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 85 (1978), 87–108.

4. Vgl. zur Übersicht: D. NAILS, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and other Socratics*, Indianapolis 2002, 75–77. – Viele Kommentatoren sind geneigt, Kallikles für eine historische Figur zu halten, vgl. z. B. DODDS, *Gorgias*, 13; T. IRWIN, *Plato. Gorgias*, Oxford 1979, 110; H. Flashar (Hrsg.), *Überweg – Grundriß der Geschichte der Philosophie II/1: Die Philosophie der Antike*, Basel 1998, 85; C. ROSSNER, *Recht und Moral bei den griechischen Sophisten*, München 1998, 177f.; J. DALFEN, *Platon Werke. Übersetzungen und Kommentar VI/3: Gorgias*, Göttingen 2004, 132; NOACK, *Immoralismus*, 11. Michael Vickers hingegen hat (als einer unter anderen) dafür argumentiert, dass Kallikles nur eine ‚Maske‘ für Alkibiades sei und dass Platon im *Gorgias* versuche, Sokrates von der Verwicklung in die politischen Exzesse des Kritias und des Alkibiades freizusprechen: M. VICKERS, „Alcibiades and Critias in the Gorgias: Plato's 'fine satire'“, in: *Dialogues d'histoire ancienne* 20 (1994), 85–112. – Im Gegensatz zu den o. g. Autoren hat bereits WERNER JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Bd. II, Berlin 1944, 202, diese Frage für eher unerheblich gehalten und stattdessen vermutet, dass Figuren wie Kallikles für Tendenzen und Bestrebungen stehen, die Platon auch an sich selbst (d. h. an seiner eigenen Seele) kannte und die er, so kann man hinzufügen, insofern bei jedem Menschen vermuten durfte.

in ihrem Gemeinwesen zu gelten hat. Kallikles entwickelt damit eine Position, auf die der platonische Sokrates mit den ersten Überlegungen zu seiner berühmten Seelentheorie antwortet, welche in den Dialogen der späteren, der sog. ‚mittleren‘ Periode von Platons Schaffen – etwa dem *Phaidon*, dem *Phaidros* und dem *Staat* – einigen Raum einnimmt und die ein wichtiges Element in Platons Theorie vom menschlichen Glück darstellt. Da aber Kallikles seine These vom Recht als dem Recht des Stärkeren mit mancherlei ‚sozialdarwinistischen‘ Elementen ziert und hierbei auch mehrfach warnend auf den künftigen Tod des Sokrates und dessen Hilflosigkeit gegenüber mächtigen Gegnern und anarchischen Zuständen anspielt, erhält das Gespräch beider eine düstere, sogar bittere Note, welche durch die für einen Gesprächspartner des platonischen Sokrates ungewöhnliche und bis zum Schluss durchgehaltene Weigerung des Kallikles, sich durch Sokrates als widerlegt anzusehen, noch verstärkt wird. Hinzu tritt, dass Platon den Kallikles seine These in mehreren Reden vortragen lässt, die ihrerseits glänzende Beispiele der Beredsamkeit darstellen, was ihn gegenüber den meisten Gesprächspartnern des Sokrates in den anderen Dialogen deutlich heraushebt.

Die These vom Recht als dem Recht des Stärkeren lässt Platon auch noch eine andere, nun wieder historisch verbürgte Figur, den Sophisten und Rhetor Thrasymachos in Buch I des *Staates* vortragen, und sie wird, in verschärfter Form, zum literarischen Ausgangspunkt für Platons erste Konzeption einer idealen Gesellschaft in demselben Werk. Das deutet darauf hin, dass die These für Platon besondere Bedeutung hatte. Gerade ihre Behandlung im *Gorgias*, die ausführlicher und überzeugender ist als in Buch I des *Staates*, kann zeigen, dass diese Vermutung berechtigt ist. Daher sei hier in der Folge die These des Kallikles, insbesondere in ihrer zweiten Version, genauer analysiert, und es sei gezeigt, dass die mit ihr verbundene Anthropologie, soweit sie sich aus den knappen Bemerkungen des Kallikles rekonstruieren lässt, erhebliches kritisches Potential gegen die bei Sokrates erkennbare individualistische Glückskonzeption enthält. Platon lässt aus diesem Grund seinen Sokrates im *Staat* eine Konzeption von Gemeinschaft entwickeln, welche die im *Gorgias* auftretende Alternative von der Gerechtigkeit als Grundlage innerseelischer Harmonie einerseits und dem äußeren Glück auf Kosten der Befriedigung normativer, ‚gerechter‘ Ansprüche andererseits gegenstandslos werden lässt. Diese Konzeption stellt damit aber auch eine Abkehr von dem hier so genannten ‚individualistischen‘ Glücksideal des gorgianischen Sokrates dar.

II

Der Dialog besteht hauptsächlich aus drei Untersuchungen, die mit drei unterschiedlichen Gesprächspartnern durchgeführt werden. Die erste Untersuchung ist ein Gespräch zwischen Gorgias und Sokrates darüber, welche Art von Kunstfertigkeit oder Technik (τέχνη) die Rhetorik darstellt und was ein Lehrer der Rhetorik demzufolge seinen Schülern beizubringen hat. Die zweite Untersuchung führt Sokrates mit einem historisch belegten⁵ Rhetorik-Schüler des Gorgias, Polos, durch, worin Polos die Funktion der Rhetorik für den Gewinn und den Erhalt gesellschaftlicher und politischer Macht betont und sich gegen des Sokrates Versuch, die Rhetorik in der Ethik zu verankern, wendet. Die dritte und längste Untersuchung führt Sokrates schließlich mit Kallikles durch, der als aufstrebender Nachwuchspolitiker und aktiver Redner geschildert wird. Kallikles geht einen Schritt weiter als Polos, da er leugnet, dass es ein gerechtes, also ethisches Recht, dem auch die Rhetorik verpflichtet sein könnte, überhaupt gibt. Alles Recht in den bestehenden Gemeinwesen ist vielmehr Konvention. ‚Naturhaft‘, d. h. vor und unabhängig von aller Konvention, besteht nur das Recht des Stärkeren. Diesem Prinzip zu folgen ist auch das, was den Einzelnen ‚glücklich‘ sein lässt, während ein dem klassischen Ideal der Tugendhaftigkeit gewidmetes Leben, wie es das Leben des Sokrates ist, nur in persönlichem Unglück und in individueller Rechtlosigkeit enden kann.

Den Übergang von der Diskussion der Redekunst zur Erörterung von Politik und Recht bestreitet indessen bereits Gorgias, als er auf die Frage nach der Definition der Rhetorik antwortet, dass sie vor Gericht und in der Volksversammlung eine Überzeugung („Meinung“) über das hervorrufe, was „gerecht und ungerecht“ sei (*Grg.* 454b).⁶ Gorgias lässt sich in diesem Gespräch jedoch unvorsichtigerweise darauf ein zugeben, dass ein Rhetor auch ‚Wissen‘ über die Gerechtigkeit besitze (ein Wissen, das zu beschreiben Gorgias selbst allerdings nicht fähig ist). Eine noch größere Unvorsichtigkeit des Gorgias liegt schließlich darin, dass er zugibt, dass derjenige, der wisse, was Gerechtigkeit ist – d. h. der ihre sachhaltige Definition kenne – auch selbst stets gerecht handle (460b). Daraus folgt unmittelbar, dass ein Meister und Lehrer der Rhetorik seine Kunst nicht für moralisch oder rechtlich fragwürdige Zwecke einsetzen wird, selbst dann nicht, wenn ihm seine Kenntnisse dies ermöglichen würden. Damit hat Sokrates Gorgias nicht nur widerlegt – der

5. Vgl. NAILS, *People of Plato*, 252.

6. Die Stephanus-Seitenzahlen beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf den *Gorgias* von Platon. Zitiert wird der griechische Text des Platon gemäß der Ausgabe: PLATON, *Werke*, Bd. I–VIII, herausgegeben von G. Eigler, Darmstadt 1990. Der Text des *Gorgias* findet sich in Band II dieser Ausgabe.

Meister der Rhetorik vermittelt nicht bloße ‚Meinungen‘, sondern Wissen über das Gerechte –, sondern er hat Gorgias auch noch zu der Schlussfolgerung genötigt, dass alle Redner und Lehrer der Beredsamkeit moralische Zwecke verfolgen müssen, oder sie verstehen ihr Metier nicht! Es ist diese ‚skandalöse‘ Konklusion, die Polos und später Kallikles auf den Plan rufen wird.

Für Sokrates ist die Rhetorik dagegen nur eine Kunst der Schmeichelei (κολακεία, 463a, vgl. auch 503a), die zwar Lust und Annehmlichkeit verbreitet, doch nicht die innere – die seelische – Gesundheit des Menschen fördert. Wahre Rechtspflege lässt den Menschen vielmehr besser (tugendhafter) werden und verhält sich zur Seele wie die Heilkunst zum Körper. Dagegen ist die Rhetorik, insbesondere die der Gesprächspartner des Sokrates, für die menschliche Seele bestenfalls so etwas wie eine „Kochkunst“.

Wenig überraschend halten Sokrates' Gesprächspartner dessen Position für weltfremd. Schon Polos weist wortreich darauf hin (466a–468e), über welche große Macht politische Redner (‚Demagogen‘) verfügen. Fast wie Tyrannen können sie tun und lassen, was ihnen beliebt, und ihre Gegner ungestraft zu Fall oder sogar zu Tode bringen. Die Rhetorik ist in den Händen ihrer Meister mithin ein wirkungsmächtiges Mittel, um zu Macht, Ansehen, Reichtum und Unabhängigkeit zu gelangen, d. h. zu einem ‚glücklichen‘ Leben. Hierfür lassen sich auch glänzende Beispiele als Belege anführen. Wenn hingegen Sokrates Recht hätte, wären diese unmöglich.

Doch übersieht Polos, dass für Sokrates die Alternative von Glück und Sittlichkeit inakzeptabel ist. Nur ein gerechtes Tun ist im Einklang mit der Gesundheit der Seele. Also ist Glück ohne Tugend nicht zu verwirklichen, und die Annahme, mächtige Redner, die ungestraft ungesetzlich handeln, könnten glücklich sein, falsch. Denjenigen, die ohne Strafe oder Nachteil für sich selbst sittenlos und verbrecherisch leben können, wäre es vorteilhafter, wenn sie ihre Strafe erhielten und dadurch von ihrem Tun abgebracht würden. Sokrates kann sogar die These aufstellen, dass selbst das Erleiden von Unrecht für die Seele allemal besser ist als das (ungehinderte und vorteilhafte) Verüben von Unrecht (473a).

Es ist daher schließlich Kallikles vorbehalten, Sokrates' Position besser zu durchschauen als seine beiden Gesinnungsfreunde, weshalb er seinen Angriff auch gegen die notwendige Verbindung von Glückseligkeit und Tugendhaftigkeit in Sokrates' Begriff vom guten Leben führt (482e–484c). Er erkennt, dass sich Sokrates' Lehre gegen die Lebensweise und die Gesinnung der meisten Menschen richtet. Da diese Lehre aber im Namen der Gerechtigkeit und d. h. auch im Namen des Rechts (νόμος) vorgetragen wird, erklärt Kallikles kurzerhand, dass das Recht, das unter den Menschen gilt, nur eine Konvention darstellt. Die einzelnen Gesetze sind von den Vielen gegen die wenigen starken Menschen nur zu dem Zweck erlassen worden, diesen einzureden, es sei hässlich und ungesetzlich, mehr Einfluss und

mehr Reichtum besitzen zu wollen als die übrigen, obwohl es doch den Stärkeren ,von Natur aus‘ zusteht, mehr zu haben als die Vielen, die schwächer sind als sie.⁷ Wer hingegen, wie Sokrates, die Auffassung des konventionellen Rechts vertritt, führt ein naturwidriges und geradezu schändliches Leben, da er im Konflikt mit den wahrhaft Mächtigen weder sich⁸ noch denen, die ihm nahe stehen, helfen oder sie schützen kann. Deshalb sind Menschen wie Sokrates, die über die Jugend hinaus ihr Leben der Philosophie statt den öffentlichen Angelegenheiten und der Politik widmen, nur zu bedauern: Sie führen ein falsches und schwaches, „unmännliches“ Dasein. Kallikles gibt aus diesem Grund dem Sokrates – dem er „gut und gewogen“ ist, wie er sagt, – zum Schluss seiner Rede den freundschaftlichen Rat, von der Philosophie alsbald abzulassen (485e–486d).⁹

Doch zeigt die nachfolgende Untersuchung der These des Kallikles durch Sokrates, dass Kallikles’ Darlegung ähnlich wie die des Polos von einem ‚soziologischen‘ Begriff des Starken und Mächtigen geprägt ist. Der Stärkere ist danach derjenige, der sich faktisch innerhalb einer politischen Gemeinschaft oder Rechtsordnung durchgesetzt hat! Mit einer solchen Festlegung legitimiert Kallikles’ These aber wider Willen die von ihm angegriffene demokratische Rechtsordnung, da sich die vielen Schwachen ja offensichtlich als stark genug erwiesen haben, den wenigen Starken ihren ‚Nomos‘ aufzuerlegen. Weil diese Folgerung Kallikles’ Aussageabsicht jedoch widerspricht, setzt er zu einer zweiten, konkretisierenden Version seiner These an (insbesondere 491e–492c). In dieser zweiten Version muss es ihm darum gehen, ein Kriterium anzugeben, das es erlaubt, die Starken von den Schwachen auch dann noch zu unterscheiden, wenn dies aus den bestehenden Machtverhältnissen (bisher) nicht hervorgeht. Ein solches Kriterium kann für Kallikles zugleich ein Mittel sein, das es ihm erlaubt, die Forderung danach zu erheben, den damit Herausgehobenen im Wissen um ihre Ausnahmestellung die politische Macht und die Führung des Gemeinwesens durch die Vielen zu übertragen.

Kallikles’ Antwort auf des Sokrates Einwände ist nun geradezu denkwürdig. Er sagt (491e–492a):

7. So auch noch PLATO, *Lg.* 690b.

8. Vgl. zu diesem Vorwurf auch PLATO, *Ap.* 28b. – Zum Themenkomplex des Verhältnisses von ‚Nomos‘ und ‚Physis‘ und zu seinem Ursprung in der griechischen Medizin vergleiche die immer noch klassische Untersuchung von F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, Basel 1945, zum *Gorgias* etwa 123 u. ö.

9. Das Verhältnis von Politik und Philosophie in Sokrates’ Denken diskutiert A. AICHELE, „Kallikles’ Einsicht. Die Unvereinbarkeit von Philosophie und Politik in Platons *Gorgias*“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 110 (2003), 197–225.

ἐπεὶ πῶς ἂν εὐδαίμων γένοιτο ἄνθρωπος δουλεύων ὄτρωσιν; ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, ὃ ἐγὼ σοὶ νῦν παρρησιαζόμενος λέγω, ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἕαν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὐσαις ἰκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιπλάναι ὧν ἂν αἰεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται.

Wie könnte wohl ein Mensch glücklich sein, der irgendwem diene? Sondern das ist das von Natur Schöne und Rechte – um es dir geradeheraus zu sagen –, dass derjenige, der richtig leben will, seine Begierden so groß wie möglich werden lassen muss und sie nicht hindern darf, sondern diesen möglichst großen Begierden muss er fähig sein mit Tapferkeit und Umsicht zu dienen und alles zu erfüllen, worauf (sc. seine) Begierde (jeweils) gerichtet ist.

Nun mag es für den Leser des *Gorgias* ja durchaus anregend sein zu sehen, dass dem allenthalben überlegen auftretenden platonischen Sokrates hier einmal ein kraftvoller und energischer Gegner gegenübergestellt wird, der seine provokative Position furchtlos vertritt. Doch wie die Stellungnahme des Kallikles die Frage beantworten können soll, woran der Stärkere und damit derjenige, dem von Natur aus Herrschaft und legislative Gewalt zustehen, erkannt werden kann, bleibt erst einmal unerfindlich. Aber nicht nur, dass sie die Ausgangsfrage nicht zu beantworten, sondern auch, dass sie darüber hinaus einen nachgerade primitiven Hedonismus zu lehren scheint, lässt Kallikles' Äußerung eher befremdlich wirken.

In seiner dialektischen Prüfung dieser neuen Formulierung von Kallikles' Position konzentriert sich Sokrates daher auch auf ihren Hedonismus, indem er Kallikles dazu bringt zuzugeben, dass es Begierden und Formen von ‚Lust‘ (ἡδονή) gibt, die nicht gut (d. h. vorteilhaft) sind, und dass es umgekehrt Dinge gibt, die für uns zwar ein Gut darstellen und von uns deshalb auch angestrebt werden, ohne aber zugleich angenehm, d. h. ‚lustvoll‘ zu sein (wie etwa das „Schneiden und Brennen des Arztes“, 521e). Zwar widerspricht dies auch nicht Kallikles' Absicht, doch kann er nun kein Kennzeichen mehr benennen, an dem vorteilhafte von schädlicher Begierde bzw. vorteilhafte von schädlicher ‚Lust‘ zu unterscheiden wären (vgl. aber 499b). Auf diesem Stand der Diskussion zieht Sokrates deshalb kurzerhand den Schluss, dass alles Angenehme nur deshalb angestrebt wird, weil und insofern es ein Gut ist; dass aber das Gute gerade nicht oder nicht nur deshalb angestrebt wird, weil es etwas Angenehmes darstellt; und dass Kallikles somit widerlegt ist.

Im letzten Teil des Werkes, in dem Kallikles nur noch sehr widerwillig am Gespräch teilnimmt und schließlich ganz verstummt, entwickelt Sokrates seine eigene Lehre vom anzustrebenden Gut des Menschen, einem Gut, das nicht in der politischen und rechtlichen Selbstbehauptung des Einzelnen, noch nicht einmal in der Sicherung von Leib und Leben, sondern nur in der Herstellung einer gewissen „Ordnung und Wohlverfasstheit“ (506d–e) seiner Seele besteht. Als Argument für diese These wird pauschal angegeben, dass alles in der Welt erst jeweils durch eine

solche Ordnung ‚gut‘ wird, was wohl heißt, dass es erst dadurch in den für es besten Zustand eintritt. Kein Zweifel besteht für Sokrates daran, dass sich die Ordnung der menschlichen Seele in Besonnenheit und damit in ethisch wertvollem Tun Menschen und Göttern gegenüber ausdrückt. Wenn es sich aber so verhält, dann ist die unbesonnene und ungezügelte Seele, d. h. die aus der Konzeption des Kallikles, eine schlechte, und ihr Dasein ist ein elendes und wertloses.

Sokrates' abschließende Bemerkungen im *Gorgias* gelten seiner Auffassung, dass die bestgeordnete Seele auch die glücklichste sei. Sokrates legt jedoch nicht mehr dar, worin sich dieses Glück zeigt. Stattdessen enden seine Ausführungen mit dem berühmten Mythos vom Jenseitsgericht (523a–524a), in dem die Götter die frommen und guten Seelen in das Gefilde der Seligen versetzen und die schlechten in den Tartaros schicken, wo manche von ihnen durch die dort zu erleidende Pein noch geläutert werden können. Es hat den Anschein, als werde im *Gorgias* das einzige Kennzeichen, an dem sich das Glück der Gerechten erkennen lässt, in diesem Mythos vom Totengericht vorgebracht. Andere Hinweise oder Argumente lassen sich für die Position des Sokrates hingegen nicht erkennen.

III

Auch Kallikles' zweite These scheint somit die sokratische Position nicht erschüttern zu können. Doch fragt es sich, ob ihr die Analyse durch Sokrates, der sie ja als Ausdruck eines ‚primitiven‘ Hedonismus interpretiert,¹⁰ gerecht wird. Wenn wir den Kontext von Kallikles' Aussage beachten, sehen wir, dass Kallikles seine These vor allem zur Untermauerung der Unterscheidung von Starken und Schwachen in der Erringung und Ausübung politischer Macht vorträgt (vgl. 491c–d). Hier wirkt es allerdings *prima facie* nicht besonders aussichtsreich, mit einem Lobpreis auf den Hedonismus zu agieren. Da Kallikles aber von Anbeginn an den politischen Ehrgeiz im Blick hat und auch später gegen Sokrates einwendet, dass er sehr wohl zwischen besseren und schlechteren Formen der Lust zu unterscheiden wisse (499b),¹¹ scheint es bereits an dieser Stelle wenig überzeugend anzunehmen, dass

10. So zum Beispiel auch G. KLOSKO, „The Refutation of Callicles in Plato's 'Gorgias'“, in: *Greece and Rome* 31 (1984), 126–139; A. GRAESER, *Die Philosophie der Antike, Teil 2: Sophistik und Sokratik. Platon und Aristoteles*, München 1993, 77; F. v. KUTSCHERA, *Platons Philosophie*, vol. I, Paderborn 2002, 104. Ferner NOACK, *Immoralismus*, 41–54 (mit ausführlicher Diskussion von Sekundärliteratur); C. N. JOHNSON, *Socrates and the Immoralists*, Lanham 2005, 122, Anm. 2 (zur englischsprachigen Literatur) – anders aber Johnson selbst, a. a. O., 109f.

11. Vgl. hierzu auch die Analyse von JOHNSON, *Socrates and the Immoralists*, 112. Ähnlich vermutet J. H. NICHOLS, dass Kallikles nicht auf bloße Maximierung von Lust aus sei, sondern höhere Ziele verfolge: *Plato. Gorgias*, Ithaca 1998, 133.

Kallikles auf einen ‚primitiven‘ Hedonismus abzielt – zumindest dann nicht, wenn wir hierunter entweder eine pauschale und undifferenzierte Hochschätzung aller möglichen angenehmen Erfahrungen verstehen oder die Bevorzugung unmittelbarer Bedürfnisbefriedigungen gegenüber solchen, die Arbeit und Triebaufschub erfordern. Betrachten wir die oben zitierte Aussage des Kallikles noch einmal genau, können wir auch erkennen, wie Kallikles seinen ‚Hedonismus‘ tatsächlich versteht. Er sagt (491e): [...] ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, [...] ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἕαν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολλάζειν – „[D]as ist das von Natur Schöne und Rechte, [...] dass derjenige, der richtig leben will, seine Begierden so groß wie möglich werden lassen muss und sie nicht hindern darf“. Liest man diese Bemerkung unabhängig von ihrem Kontext, so könnte es den Anschein haben, als ob Kallikles in ihr nur die ‚Intensität‘ des Triebes anspricht. Doch der Kontext der Diskussion der Rhetorik und ihrer Funktion für die Befriedigung politischen Ehrgeizes lässt noch eine ganz andere Interpretation des Ausdruckes „so groß wie möglich“ zu: dass sich die Begierden auf einen möglichst hohen und bedeutenden Gegenstand richten, dessen Besitz umfassendere Möglichkeiten des Glücks gewährt als niedrige und unbedeutende Glücksgüter.¹² Für die politische Herrschaft ist dies unmittelbar einleuchtend: Politische Macht und Unabhängigkeit erlauben den Zugang zur Erfüllung vieler Bedürfnisse, die von den Machtlosen nicht oder nicht auf gleiche Weise befriedigt werden können. Die Begierden lassen sich also mithin auch nach ihren Objekten, den Gegenständen, auf die sie gerichtet sind, unterscheiden und in eine Rangordnung bringen, und nicht nur nach dem jeweiligen Grad ihrer (subjektiven) Stärke. Kallikles sagt an derselben Stelle weiter: [...] ταῦταις δὲ ὡς μεγίσταις οὐσαις ἰκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν αἰεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται. – „[D]iesen möglichst großen Begierden muss er (sc. derjenige, der gut leben will) fähig sein mit Tapferkeit und Umsicht zu dienen und alles zu erfüllen, worauf seine Begierde (jeweils) gerichtet ist“. Den Starken macht nicht nur aus, starke und auf wertvolle Objekte bzw. auf die damit verbundenen Lustformen gerichtete Begierden zu haben. Er muss sich ihnen auch bedingungslos unterwerfen und mit allen seinen Fähigkeiten (für die hier stellvertretend „Tapferkeit und Umsicht“ stehen) dienen. Die Begierden sollen das Leben des Starken geradezu beherrschen. Was Kallikles an dieser Stelle beschreibt oder doch zumindest andeutet, ist nicht

12. Vgl. hierzu und besonders zum Typus des Hedonismus bei Kallikles auch die differenzierte Analyse bei G. RUDEBUSCH, *Socrates, Pleasure, and Value*, New York/Oxford 1999, 33–52, 53–63, und G. RUDEBUSCH, „Callicles' Hedonism“, in: *Ancient Philosophy* 12 (1992), 53–71; ferner S. BERMAN, „Socrates and Callicles on Pleasure“, in: *Phronesis* 36 (1991), 117–140, der Kallikles (ähnlich wie RUDEBUSCH) eine ‚irrationale‘ Theorie der Lust zuspricht (im Gegensatz zum sokratischen Lustbegriff), vgl. hierzu vor allem 131f.

nur eine bestimmte Lebensform, sondern auch ein eigener Entwicklungs- und Bildungsweg. Die Begierden groß werden zu lassen, heißt, die ihnen zugrundeliegenden Triebkräfte zu kultivieren und sie auf ein bedeutendes Ziel auszurichten. Sich ihnen zu unterwerfen und sich von ihnen leiten zu lassen, heißt, sein Leben ganz in den Dienst ihrer Verwirklichung zu stellen.

Um nun wieder auf die Frage nach der politischen Herrschaft zurückzukommen, bedeutet dies, dass nicht derjenige, der sich etwa in den „Begriff des Politischen“ (Carl Schmitt) vertiefte, oder derjenige, der nur das allgemeine Wohl zu fördern trachtete, am besten zur Herrschaft geeignet ist, sondern allein derjenige, der den politischen Ehrgeiz zum einzigen Lebensinhalt erhebt und ihm mit allen Kräften und ohne jeglichen (moralischen) Skrupel nachgeht.

Wir können durch Kallikles' Erläuterung nun wesentlich besser verstehen, was er mit dem Ausdruck „Natur“ meint, wenn er davon spricht, dass „das ‚von Natur‘ Schöne“ dem Gesetz entgegensteht (482e). Und wir verstehen auch besser, worin Kallikles die wahre Stärke des Menschen begründet sieht, nämlich in seinen Triebkräften, ihrer Entfaltung und ihrem möglichst unbeschränkten Einfluss auf das Leben. Kallikles vertritt im Grunde die Auffassung, dass diese Kräfte erst ganz über den einzelnen Menschen herrschen müssen, damit dieser vermitteltst ihrer die Stärke und die Vermögen entwickeln kann, über alle anderen Menschen zu herrschen. Für Kallikles wurzelt alle legitime Herrschaft, auch die der Schwachen, nur in solchen Kräften. Sie sind die Quelle für die Befähigung zur Herrschaft und zugleich auch der Grund ihrer Rechtfertigung. Weil sie natürlichen Ursprungs sind und nicht etwa kulturell vermittelt (wie der ‚Nomos‘), garantiert ihre Befriedigung auch das Glück des Menschen – das einzige, mag man hinzufügen, das nach Kallikles überhaupt möglich ist (vgl. 495a–b).¹³

Gleichwohl bleibt – unabhängig von der Leugnung der Legimitation jeglicher Form konventioneller Moral – eine Reihe von Fragen offen. Kallikles' Annahme, dass die Begierden nur ‚natürlichen‘ Ursprungs sind und nicht auch kulturell begründet sein können (oder vielleicht auch nur seine Zuversicht zu glauben, dass er die einen von den anderen zu unterscheiden vermag), erscheint doch reichlich naiv.¹⁴ Damit wirkt aber auch sein Naturbegriff naiv. Darüber hinaus dient seine Darlegung allenfalls dazu, eine ‚notwendige‘ Bedingung für das ‚Von-Natur-aus-stärker-Sein‘ ken-

13. Daher hat D. STAUFFER, „Socrates and Callicles: A Reading of Plato's *Gorgias*“, in: *The Review of Politics* 64 (2002), 627–657, dafür plädiert, in Kallikles einen Gesprächspartner des Sokrates zu sehen, der einen eigenen Typ von Moral lehrt (siehe besonders 640f.). Vgl. auch F. C. WHITE, „The Good in Plato's *Gorgias*“, in: *Phronesis* 35 (1990), 117–127, hier: 120.

14. Siehe hierzu auch die Diskussion von Kallikles' Naturbegriff bei I. DILMAN, *Morality and the Inner Life*, London 1979 (u. a. mit dem Vorwurf des ‚naturalistischen Fehlschlusses‘, dagegen aber zu Recht: G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981, 118).

nenzulernen. Denn es wäre wenig überzeugend anzunehmen, brennender Ehrgeiz allein reiche hin, Macht zu erringen und sie erfolgreich auszuüben. Wir sind also trotz Kallikles' Präzisierung immer noch nicht in der Lage, den Stärkeren oder Stärksten von den anderen zu unterscheiden – falls dieser sich nicht bereits gegen jene durchgesetzt hat. Deshalb kann auch Kallikles' Ansinnen, dass dem von Natur aus Stärkeren die Macht zukomme, d. h., dass sie ihm notfalls von den Vielen aus Einsicht in dessen Überlegenheit übertragen werde, selbst auf der Grundlage seiner eigenen Argumente nicht überzeugen!

So instruktiv mithin Kallikles' Darlegung ist, ist sie für seine Zwecke noch nicht ausreichend. Doch wirft sie durch ihre Konkretisierung dessen, was nach seiner Auffassung die ‚Natur‘ und das mit ihr verbundene ‚Recht‘ darstellen, für die Position des platonischen Sokrates ein Problem auf. Kallikles kann überzeugender als Sokrates das Streben nach Glück mit den Triebfedern und den positiven Erlebnissen verknüpfen, die jeder Mensch kennt und jeder Mensch teilt. Demgegenüber wirkt Sokrates' Bestimmung des seelischen Gutes als „Ordnung und Wohlverfasstheit“ der Seele abstrakt und scheint sich allenfalls besonders reflektierten Menschen zu erschließen. Kallikles kann angeben, was es bedeutet, den guten Zustand buchstäblich zu ‚erfahren‘, d. h. im Wortsinne ‚glück-selig‘ zu sein. Was es beim platonischen Sokrates bedeutet, Erlebnisse eines guten Lebens zu haben, bleibt für den Leser des *Gorgias* vage und unbestimmt. Es lässt sich mit Sokrates nur sagen, dass die wohlgeordnete Seele nicht der ständigen Unbefriedigtheit und inneren Rastlosigkeit der auf ‚Lust‘ ausgehenden ausgesetzt ist. Doch ob dies für die wohlgeordnete Seele am Ende mehr bedeutet, als das Glück eines „Steins“ zu verwirklichen (wie Kallikles mehrfach verächtlich kommentiert, vgl. 492e, 494a), bleibt offen.¹⁵ Schließlich bleibt noch der grundsätzliche Einwand, den Polos und Kallikles erheben, unausgeräumt. Sie machen ja darauf aufmerksam, wie sehr das sokratische Ideal der harmonischen und tugendhaften Seele den allgemeinen Wertschätzungen entgegensteht. Dieser Gegensatz rückt Sokrates und seine Anhänger aber in eine Außenseiterposition, und er führt sie fast unvermeidlich sogar in einen Konflikt mit den Mehrheitsinteressen. In einem solchen Konflikt dürften sie sich kaum behaupten können. Für Kallikles liegt dies nicht nur am Außenseitertum der (konsequenten) Sokratiker, sondern es liegt vor allem daran, dass das sokratische Lebensideal die politischen und gesellschaftlichen Selbstbehauptungskräfte des Einzelnen nicht stärkt, sondern eher schwächt. Sokrates' Antwort auf einen solchen Vorwurf lautet

15. Vgl. zu dieser Kritik auch STAUFFER, „Socrates and Callicles“, 649 mit Anm. 25; BERMAN, „Socrates and Callicles on Pleasure“, 124; ferner T. IRWIN, *Plato's Ethics*, New York 1995, 117. Die offenen Fragen von Sokrates' Position in Platons *Gorgias* arbeitet auch J. M. COOPER heraus: „Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*“, in: J. M. COOPER, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton 1999, 29–75.

bekanntlich, dass der Tod kein Übel sei und die guten Seelen in der jenseitigen Welt für ihre Lebensweise schon belohnt würden. Doch selbst einem Sokrates darf es nicht gleichgültig sein, wenn im Diesseits sich die Tyrannen durchsetzen.

IV

Aber nicht nur für das Verständnis des *Gorgias* ist die Analyse von Kallikles' Position aufschlussreich. Sie wirft auch ein Licht auf Platons Konzeption einer idealen Gesellschaft im *Staat*. Im *Staat* beschreibt Platon ein Gemeinwesen, das der Verwirklichung ‚reiner‘ philosophischer Einsichten in die Natur des allgemeinen Guten, die über eine Art geistiger Wesensschau gewonnen werden, dient. Dies Gemeinwesen ist geprägt durch eine ständische Gesellschaftsordnung (R. 369b), an deren Spitze Philosophen stehen, sog. ‚Wächter‘ (d. h. Beamte und Militärs) die ideale Ordnung umsetzen und ein dritter Stand sich schließlich dem Handel und Gewerbe widmet. Eine strenge Überwachung der Erziehung sowie der kulturellen und sozialen Einflüsse, denen die Menschen ausgesetzt sind, soll garantieren, dass sie stets „das Ihrige tun“, d. h. die ihnen durch die Philosophen angewiesenen Funktionen und Aufgaben erfüllen, so dass die Gemeinschaft insgesamt fortwährend harmonisch und zweckmäßig agiert und der Staat ein Höchstmaß an Gerechtigkeit und Ordnung verwirklicht, sowohl im zwischenmenschlichen Leben seiner Bürger als auch in deren einzelnen ‚Seelen‘.

Vor dem großen politischen Gemälde, das der platonische Sokrates hier malt, tritt im Text des *Staates* aber eine ähnliche Diskussion wie die des *Gorgias* auf, in der die naturrechtliche These vom Recht als dem Recht des Stärkeren noch einmal aufgeworfen und zurückgewiesen wird (R. 336a–342e). Sokrates' Hauptaugenmerk liegt in diesem Textteil darauf, das tugendhafte, gerechte Leben des Einzelnen vor dem Vorwurf der sozialen Wertlosigkeit in Schutz zu nehmen. Doch erstaunlicherweise sind es gerade Sympathisanten des Sokrates, die historisch belegten Platon-Brüder Glaukon und Adeimantos, welche Sokrates' Argumentation an dieser Stelle nicht überzeugen kann (R. 357a–367e). In Überbietung der Anspielungen, die bereits im *Gorgias* auftreten, fingieren sie daher den ‚leidenden Gerechten‘, einen Menschen, dessen Leben – trotz seiner vorbildlichen Gesittung – nur durch Ausgrenzung und Verfolgung geprägt ist. Zusätzlich zu seinem äußeren Elend soll er sogar noch den Ruf der größten Ungerechtigkeit erleiden, während der größte Schurke in diesem Szenarium nicht nur aller Glücksgüter teilhaftig ist, sondern sich zudem noch in dem Ruf eines ausgezeichneten und tadellosen Charakters sonnen darf. Die mit diesem Szenarium verbundene Forderung der beiden Brüder lautet, dass Sokrates den Wert der Gerechtigkeit, d. h. eines tugendhaften Lebens, für den Menschen auch für den Fall darzulegen vermag, dass mit ihr keinerlei positive gesellschaftlichen

Folgen für die jeweils handelnde Person verbunden sind, sondern im ungünstigen Fall sogar nur negative Folgen.

Die Platon-Brüder stellen mit ihrer Intervention in die Diskussion des Anfangsteiles des *Staates* die Konstellation des *Gorgias* wieder her.¹⁶ Denn den Wert der Gerechtigkeit ‚unabhängig‘ von möglichen positiven Folgen anzugeben, war die Strategie des Sokrates gegen Kallikles. Sie lief darauf hinaus zu zeigen, dass ein Leben auch dann noch ‚zufrieden‘ oder ‚glücklich‘ genannt werden kann, wenn es aller äußeren Glücksgüter bar ist. Indessen zeigt schon die Diskussion im *Gorgias*, was hier alles auf dem Spiel steht: gesellschaftliche Ehre, Integrität der Person und des Leibes, sogar das eigene Leben sowie das von Verwandten und Freunden. Doch statt eines Lobpreises der gerechten Seele und ihrer Vorzüge sowie deren Aussicht auf ein besseres Jenseits als Kompensation für etwaige Einbußen an einem zufriedenen diesseitigen Leben (wie im *Gorgias*), folgt dem Einwand von Glaukon und Adeimantos nur ein kurzer Übergang von der Betrachtung der Seele zu der des gerechten ‚Gemeinwesens‘, welchem dann der ganze weitere Teil des *Staates* gewidmet ist. Der genannte Übergang wird dabei denkbar rustikal genommen: An einem größeren Modell könne man, so heißt es sinngemäß bei Sokrates, die Gerechtigkeit besser studieren als an der Seele (*R.* 368d–e). Doch zumeist – und wohl auch zu Recht – wird diesem Argument unter den Interpreten mit Skepsis begegnet.¹⁷

Verdeutlicht man sich aber die Bedrohung, die für ein sokratisches Leben durch die Werthaltungen und Handlungsziele der Vielen ausgeht oder zumindest auszuweichen vermag, kann der Übergang von der Betrachtung des einzelnen Menschen und einer Ethik des Individuums zum gerechten Staat verständlicher werden. Nur das gerechte Gemeinwesen verhindert für Platon nämlich im Keim die Alternative, die sowohl im *Gorgias* als auch im *Staat* auftritt – die Alternative zwischen einem tugendhaften, aber leidvollen Dasein und einer erfolgreichen, aber ruchlosen Existenz. Nur der ‚gerechte Staat‘, so scheint Platons Folgerung zu sein, garantiert, dass die Tugendhaften für ihre Lebensform nicht bestraft, sondern überwiegend belohnt werden, und den Ungerechten das Gegenteil geschieht. Nur der gerechte Staat kann durch seine reglementierte Erziehung und seine starken Institutionen gewährleisten, dass der ‚leidende Gerechte‘ nicht mehr ist als ein intellektuelles Szenarium. Und nur der gerechte Staat kann schließlich die von Kallikles nicht

16. Vgl. hierzu auch P. FOOT, *Natural Goodness*, Oxford 2001, 99–113, die diese platonische Diskussion systematisch unter Einbeziehung von F. NIETZSCHES Thesen aus *Zur Genealogie der Moral* (1887) weiterführt.

17. Vgl. etwa G. PATZIG, „Platons politische Ethik“, in: G. Patzig, *Gesammelte Schriften* III, Göttingen 1996, 32–54, hier: 37.

ohne Grund aufgeworfene Problematik der Triebstruktur des Menschen durch die Ausrichtung der Begierden auf Ziele der Tugend und des Gemeinwohls entschärfen.

Die Anziehungskraft der kalliklesschen These bestand für Platon also nicht darin, dass sie einen pauschalen Hedonismus predigte oder gar darin, dass dieser primitiv gewesen wäre, sondern darin, dass sie auf einen wichtigen Sachverhalt der *conditio humana* verwies und dass sie das Problem aufwarf oder doch zumindest verschärfte, ob eine Ethik individueller Tugenden mit den menschlichen Glückserwartungen durchgängig vereinbar ist. Platon hat die damit verbundene Herausforderung offensichtlich ernst genommen. Und er hat dabei auch gezeigt, dass Kallikles sich tatsächlich, wie Sokrates im *Gorgias* sagt (486d–e), als ein „Prüfstein“ erweist, und zwar nicht nur als Prüfstein der Wahrheit, sondern als Prüfstein einer – wie es dort ebenfalls heißt (486d) – geradezu „goldenen“ Seele.

V

Dass sich Kallikles bis zum Schluss für unwiderlegt ansieht, ergibt – wie wir gesehen haben – einen guten Sinn, wenn wir die Funktion des *Gorgias* weniger in der Bekämpfung einer bestimmten sophistischen These, als vielmehr in der Vorbereitung der großen Konzeption des platonischen Sokrates im *Staat* verstehen. Der bemerkenswerte Wiederaufgriff von Positionen und Themen des *Gorgias* in den ersten beiden Büchern des *Staates* enthüllt die Verschränkung der beiden Texte auf wünschenswerte Weise. Mit der Figur des Thrasymachos wird im *Staat* darüber hinaus auch ein zu Kallikles vergleichbarer, wenn auch weniger talentierter Antipode des Sokrates eingeführt.¹⁸ Und es ist ein geschickter Schachzug Platons, die Schwächen der sokratischen Theorie des Glücks nicht durch die sophistischen Gegner herausarbeiten zu lassen (deren Argumente Platon ernster nimmt, als er zeigt, die er aber dennoch nicht als seine Verbündeten ansieht), sondern durch Freunde des sokratischen Denkens.

Doch neben allen diesen und weiteren Zusammenhängen gibt es noch einen, welcher, soweit zu sehen ist, bisher wenig beachtet wurde,¹⁹ der aber die Bedeutung der Lehre des Kallikles, vielleicht sogar ihre Nähe zu Platons eigenem Denken, in bemerkenswerter Form illustriert. Vor einiger Zeit schon wurde darauf hingewiesen,

18. Vgl. hierzu die klassische Analyse von J. P. MAGUIRE, „Thrasymachos – or Plato?“, wiedergedruckt in: C. J. Classen (Hrsg.), *Sophistik*, Darmstadt 1976, 564–588. Vgl. ferner zur historischen Figur des Thrasymachos FLASHAR, *Die Philosophie der Antike*, 54–58.

19. Vgl. aber DALFEN, *Gorgias*, 363f.

dass der *Gorgias* die ersten Andeutungen auf die platonische Seelenlehre enthält.²⁰ *De facto* ist es allerdings nicht Sokrates, wie bisher angenommen, sondern vielmehr sein Gesprächspartner Kallikles, der das spätere Menschenbild des platonischen Sokrates in wesentlichen Zügen vorwegnimmt, wiewohl er hierbei den Ausdruck ‚Seele‘ (ψυχή) noch nicht verwendet.²¹ Doch ist es Kallikles, der im *Gorgias* bereits drei Kräfte oder Vermögen des Menschen unterscheidet (491e–492a): „Begierden, Begehren“ (ἐπιθυμῖαι), „Umsicht, vernünftige Überlegung“ (φρόνησις) und „Mut, Tapferkeit“ (ἀνδρεία). Eine ähnliche Unterscheidung wird von Platon erst wieder im *Staat* in der dort vorgenommenen Beschreibung der Seele getroffen (R. 435b–441c, 504a u. ö.).²² Wie in der Konzeption des *Staates* begreift auch schon Kallikles in seinem Ansatz das Glück eines Menschen als ‚Verhältnis‘ dieser menschlichen Kräfte oder Vermögen zueinander. Und wie im *Staat* versteht Kallikles dieses Verhältnis als eines der Überordnung bzw. Herrschaft der einen Kraft über die anderen beiden. Dass der glückselige Mensch des Kallikles sich so ganz anders verhält als der des Sokrates, rührt daher, dass das Begehren und seine Zwecke bei Kallikles über die Vernunft und den Willen herrschen, während es bei Sokrates die Vernunft ist, die die anderen Kräfte lenkt bzw. beherrscht.²³ Das Resultat dieser andersartigen Gewichtung in der Natur des Menschen ist, dass der glückliche Mensch bei Kallikles seine Persönlichkeit ‚ausdehnt‘, indem er alles, was hierzu dienen kann, zum Mittel der Befriedigung seiner Triebe und Begierden erklärt, während der glückliche Mensch des Sokrates ein Leben der ‚Selbstbeschränkung‘ führt. Der Mensch des Kallikles strebt von seiner individuellen Sphäre fort bis an die Spitze des Gemeinwesens, das er mit möglichst diktatorischer Vollmacht führt; der Mensch des Sokrates ist v. a. um die Harmonie und das Wohlmaß seiner seelischen Kräfte

20. Vgl. A. GRAESER, *Die Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*, München 1969, 52f., mit Bezug auf *Grg.* 493a–b, worin von einem Seelenbereich der Leidenschaften und von der Möglichkeit des psychischen Konfliktes ausgegangen wird. Vgl. ferner T. M. ROBINSON, *Plato's Psychology*, Toronto 1970, 13f.; IRWIN, *Plato's Ethics*, 114; und bereits H. J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, 77.

21. Zum Verständnis der Kräfte bei Kallikles als ‚Seelenteile‘ vgl. anders aber NOACK, *Immoralismus*, 44.

22. Platon unterscheidet dort bekanntlich einen begehrenden Teil der Seele (ἐπιθυμητικόν), einen vernünftigen Teil (λογιστικόν) und einen „muthaften“ Teil (θυμοειδές). Vgl. zu einer bildlichen Darstellung dieser Seelenkonzeption und des mit ihr verbundenen Herrschaftsgedankens den ‚Seelenwagen‘ aus dem *Phaidros* (*Phdr.* 246a–247e, vgl. auch 253c). Eine andere bildliche Darstellung findet sich bereits im *Staat*: das ‚Seelentier‘ (R. 588b–e).

23. Für den platonischen Sokrates ist daher die zentrale Tugend des Menschen im *Staat* die ‚Besonnenheit, Mäßigung‘ (σωφροσύνη), die die Grundlage des gerechten Handelns des Einzelnen wie des Gemeinwesens darstellt (R. 430d–432b). Vgl. dazu auch KRÄMER, *Arete*, 92 u. ö.

bemüht; sein Weg führt nach innen, zur Kultivierung der Seele, und die Erringung äußerer Macht hat für den platonischen Glückseligen keinen Anreiz.²⁴

Es ist wenig wahrscheinlich, dass die Ähnlichkeit des kalliklesschen Menschenbildes zur platonisch-sokratischen Seelenkonzeption zufällig ist. Vielmehr müssen wir davon ausgehen, dass die Seelenkonzeption bei Platon bereits zur Abfassungszeit des *Gorgias* in wesentlichen Zügen ausgearbeitet war. Noch bemerkenswerter ist allerdings, dass Platon diese Seelentheorie *avant la lettre* ausgerechnet der radikal hedonistischen und machtorientierten Figur des Kallikles in den Mund legt. Dies legt die Vermutung nahe, dass Platon in der sophistischen These vom Recht als Recht des Stärkeren, und zwar gerade in ihrer Verbindung mit dem kalliklesschen Menschenbild, die stärkste mögliche, vielleicht auch die politisch damals bedeutsamste und gefährlichste gegnerische Theorie der Gesellschaft sah.²⁵ Sie ist gleichsam der Antipode, von dem der platonische Sokrates eine Theorie des gesellschaftlichen und einzelmenschlichen Glücks abhebt, nach der ein jeder nicht nur das Seinige verfißt, sondern das Seinige auch erhält und so das individuelle Streben nach Glück und Selbstentfaltung mit einem gesellschaftlichen Miteinander vereinbar ist. Doch ist es erst der *Staat*, in dem dieser Gegensatz und die Überwindung des individualistischen Glücksideals (das, wie zu sehen war, noch den gorgianischen Sokrates bestimmt) deutlich werden. So wie es auch erst die Erörterungen im *Staat* sind, vor deren Hintergrund sich die Bedeutsamkeit und die Gefährlichkeit der Lehre des Kallikles vollständig entfalten. Wir begreifen mithin, dass auch die bisher kaum beachtete Ähnlichkeit des Menschenbildes des Kallikles mit dem des Sokrates dem Zweck dient, die Dialoge *Gorgias* und *Staat* miteinander zu verschränken und darauf hinzudeuten, dass es auf die Frage nach der wahren und besten Politik und Rhetorik in Athen, aber auch auf die Frage nach dem besten Leben für den Einzelnen nach Meinung Platons nur eine einzige Antwort geben kann – die Errichtung und Kultivierung des ‚philosophischen‘ Staates!

24. Beispielhaft zeigt Platon dies in der Charakterisierung des Philosophen in der Erläuterung zum Höhlengleichnis, vgl. R. 517d–e.

25. So auch H. OTTMANN, *Geschichte des politischen Denkens I/1: Die Griechen. Von Homer bis Sokrates*, Stuttgart 2001, 226.

Abstract*Das Menschenbild des Kallikles im platonischen Gorgias: Der anthropologische Hintergrund einer sophistischen These*

The sophist Callicles in Plato's *Gorgias* is one of the few interlocutors of the Platonic Socrates who persistently refuses to be refuted by Socrates' arguments. In the contrary, he develops an alternative conception of man which he believes can show Socrates' ideas about the good and man's happiness wrong and illusory. This contribution analyses Callicles' anthropology in the *Gorgias* and argues that Callicles' position indicates a systematic problem in Socrates' conception of happiness. Therefore, its function within the *Gorgias* is to introduce into the conception of the *Politeia* where Plato abandons his earlier individualistic (and Socratic) concept of happiness and replaces it by the idea of the philosopher's state.