

Philosophische Bibliothek

Gorgias von Leontinoi  
Reden, Fragmente und  
Testimonien

Griechisch-Deutsch

Meiner



GORGIAS VON LEONTINOI

# Reden, Fragmente und Testimonien

Griechisch–Deutsch

Übersetzt, mit einer Einleitung  
und Anmerkungen herausgegeben von

THOMAS BUCHHEIM

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN: 978-3-7873-2278-7

ISBN eBook: 978-3-7873-3223-6

2., verbesserte Auflage 2012

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1989.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

*[www.meiner.de](http://www.meiner.de)*

## INHALT

|                                                                     |        |
|---------------------------------------------------------------------|--------|
| Einleitung. Von Thomas Buchheim . . . . .                           | VII    |
| 1. Skizze der Lebensumstände . . . . .                              | VII    |
| 2. Gorgias' sinnliches Verhältnis zur Sprache . . . . .             | XI     |
| 3. Sprache ohne Sein . . . . .                                      | XVI    |
| 4. Die Vorbildlichkeit der Dichtung für Gorgias . . . . .           | XXI    |
| 5. Die Sprache als Organ für die Praxis . . . . .                   | XXV    |
| 6. Gorgianische Kunst als Lehrfach . . . . .                        | XXXI   |
| Editorischer Bericht . . . . .                                      | XXXV   |
| Literaturverzeichnis . . . . .                                      | XLIII  |
| 1. Textsammlungen und Übersetzungen des Gorgias . . . . .           | XLIII  |
| 2. Quellenausgaben . . . . .                                        | XLIV   |
| 3. Sekundärliteratur . . . . .                                      | XLVIII |
| 4. Siglen der Literatur in den philologischen<br>Fußnoten . . . . . | LIX    |
| Bibliographische Ergänzungen zur 2. Auflage . . . . .               | LXIII  |

## Gorgias von Leontinoi

|                                                                        |    |
|------------------------------------------------------------------------|----|
| Erhaltene Reden (Fragm. 11 u. 11 a) . . . . .                          | 3  |
| Lobpreis der Helena (Fragm. 11) . . . . .                              | 3  |
| Verteidigung des Palamedes (Fragm. 11 a) . . . . .                     | 17 |
| Fragmente (1–10 u. 12–39) . . . . .                                    | 39 |
| Über das Nichtseiende (Fragm. 1–3) . . . . .                           | 39 |
| <i>[Kleinere Nachrichten]</i> (Fragm. 1–2) . . . . .                   | 39 |
| Nach dem Anonymus, De Melisso Xenophane Gorgia<br>(Fragm. 3) . . . . . | 41 |
| Nach Sextus Empiricus, Adversus mathematicos<br>(Fragm. 3) . . . . .   | 55 |

|                                                       |         |
|-------------------------------------------------------|---------|
| Zur empedokleischen Naturlehre (Fragm. 4–5) . . . . . | 65      |
| <i>[Redenfragmente]</i>                               |         |
| Epitaphios (Fragm. 5 a–6) . . . . .                   | 69      |
| Olympische Rede (Fragm. 7–8 a) . . . . .              | 75      |
| Pythische Rede (Fragm. 9) . . . . .                   | 79      |
| Eleer-Rede (Fragm. 10) . . . . .                      | 79      |
| Zur rhetorischen Technik (Fragm. 12–17) . . . . .     | 81      |
| <i>[Sonstige Zitate]</i>                              |         |
| Zu Tugend und Rechthandeln (Fragm. 18–22) . . . . .   | 89      |
| Zu Tragödie und Dichtung (Fragm. 23–25) . . . . .     | 93      |
| Sentenzen und Aussprüche (Fragm. 26–31) . . . . .     | 97      |
| Testimonien (1–35) . . . . .                          | 103     |
| Biographisches (Test. 1–18) . . . . .                 | 103     |
| Zu Fragen der Lehre (Test. 19–35) . . . . .           | 135     |
| <br>Anmerkungen des Herausgebers . . . . .            | <br>159 |
| Glossar rhetorischer Fachausdrücke . . . . .          | 209     |
| Wortregister . . . . .                                | 211     |

### *Vorbemerkung zur 2. Auflage*

Die vorliegende Ausgabe der Reden, Fragmente und Testimonien ist nach wie vor eine der weltweit vollständigsten kommentierten Sammlungen des Sophisten und Rhetors Gorgias von Leontinoi mit durchgehender Übersetzung in eine modernen Wissenschaftssprache. Druckfehler wurden verbessert, die Übersetzung an wenigen Stellen leicht verändert und das Literaturverzeichnis erheblich erweitert und aktualisiert. Die in Einleitung und Kommentierung dargestellten Linien der Forschung zur gorgianischen Rhetorik und Philosophie sind in den wesentlichen Zügen bis heute in Kraft und konnten daher unverändert bleiben.

## EINLEITUNG

### *1. Skizze der Lebensumstände*

Gorgias, Sohn des Charmantidas, stammte aus Leontinoi, einer sizilischen Kolonie des ionischen Chalkis unweit von Syrakus. Ein Bruder des Gorgias hieß Herodikos und war Arzt von Beruf, was gut dazu paßt, daß auch Gorgias in seinem Denken manche enge Verbindung zur Zunft der Mediziner an den Tag legt. Nachricht haben wir darüber hinaus von einer Schwester des Gorgias<sup>1</sup>.

Abgesehen von diesen wenig aufschlußreichen Nachrichten sind die uns durch die Doxographie zugänglichen biographischen Daten zu Gorgias leider spärlich und ihre Auswertung umstritten. Ziemlich sicher ist noch, daß sein Leben weit über 100 Jahre lang dauerte; die Angaben schwanken zwischen 105 und 109 Jahren<sup>2</sup>. Er ist so alt geworden, daß man kaum einen Grund hat, der Legende zu mißtrauen, die berichtet, Gorgias habe noch den nach ihm benannten Dialog Platons gelesen<sup>3</sup>; zumindest hat er ihn wohl lesen können. Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte Gorgias in Thessalien, wahrscheinlich noch zur Zeit der Tyrannis des Iason<sup>4</sup>.

Ungewiß sind Geburts- und Todesjahr des Gorgias, da in diesem Punkt zwei Nachrichten konkurrieren. Nach Porphyrios (s. Test. 2) fielen seine Lebensjahre zwischen 500/497–392/389, nach Olympiodoros (s. Test. 10) dagegen in etwa zwischen 484 und 376. Die letzte der beiden Angaben ist aus zwei Gründen vorzuziehen. Erstens, weil Gorgias, wie vielfach berichtet wird, und wie auch seine Denkweise es widerspiegelt, sich intensiv mit Empedokles' Lehren beschäftigte oder gar sein

<sup>1</sup> Für diese Verhältnisse vgl. Test. 2; 2 a; 7; 8 u. a.

<sup>2</sup> Siehe Test. 1; 2; 7; 10–14.

<sup>3</sup> Vgl. Test. 15 a.

<sup>4</sup> Die etwa 380 begann; siehe Test. 7.

Schüler war<sup>5</sup>; dies aber getraute man sich kaum anzunehmen, wäre Empedokles wenigstens 13 Jahre jünger als Gorgias gewesen. Denn Empedokles ist seinerseits wahrscheinlich im Jahr 484 geboren. Zum zweiten gibt es eine Möglichkeit, die abweichende Angabe, die sich aus Porphyrios ergibt, zurückzuführen auf ein späteres Mißverständnis (s. Test. 2 mit Anm. d. Hrsg.).

Neben dem prägenden Einfluß des Empedokles ist bei Gorgias eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Eleatismus und insofern auch eine Bildung an diesem Denken klar zu erkennen. Denn seine kluge Schrift *Über das Nichtseiende*, die in die Zeit seiner Akme (d.h. um 444/441, s. Test. 10) fällt und uns nur noch über zwei zusammenfassende Berichte (Fragm. 3) zugänglich ist, war offenbar eine virtuos vorgeführte Selbstverstrickung eleatischer Logik.

In der Öffentlichkeit genoß Gorgias bis auf wenige Ausnahmen<sup>6</sup> Zeit seines Lebens großes Ansehen. Das nahm, wie berichtet wird<sup>7</sup>, zum Teil solche Ausmaße an, daß Gorgias im Purpurmantel auftrat und schließlich sogar eine goldene Statue seiner Person im Heiligtum von Delphi errichten durfte. Sein Lebenswandel scheint aber ansonsten eher asketisch gewesen zu sein<sup>8</sup> und, da er unverheiratet und kinderlos war<sup>9</sup>, offenbar ganz seiner Lehrtätigkeit als Sophist und Rhetor sowie auch dem öffentlichen Auftritt und der Politik gewidmet. Letzteres zeigt sich zum Beispiel in der Wahl seiner Person für eine politisch höchst wichtige Mission seiner Vaterstadt in Athen, wo Gorgias 427<sup>10</sup> erfolgreich um Kriegsunterstützung für Leontinoi gegen Syrakus nachsuchte<sup>11</sup>. Sein politisches Engagement

<sup>5</sup> Vgl. Fragm. 4 und 5, siehe zudem Test. 2; 3; 10; 14. Grundsätzlich belehrt zu diesem Verhältnis H. Diels (1884); vgl. auch O. Gigon (1936), J. de Romilly (1975) u. a.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. Test. 22 a.

<sup>7</sup> Vgl. Test. 1; 7; 8; 9.

<sup>8</sup> Vgl. etwa Test. 11.

<sup>9</sup> Siehe Test. 18.

<sup>10</sup> Das Datum ist sicher dank Thukydides 3,86.

<sup>11</sup> Vgl. Test. 1; 4; 7.

kommt ebenso darin zum Ausdruck, daß er bei Gelegenheit von Festreden zu panhellenischen Spielen, für die er anscheinend mehrfach auserkoren wurde<sup>12</sup>, immer auch politischen Einfluß zu nehmen bemüht war<sup>13</sup>. Sein guter Ruf, den er zumindest in der Öffentlichkeit Athens genoß, erhellt schließlich daraus, daß Gorgias einen Epitaphios (s. Fragm. 5 a–6) auf athenische Kriegsgefallene geschrieben, wenn nicht gar vorgetragen hat, was – falls diese Möglichkeit nicht überhaupt auszuschließen ist<sup>14</sup> – gewiß eine seltene Ehrung war.

Die bezeugten Werke des Gorgias hält man mit Ausnahme der Schrift *Über das Nichtseiende*<sup>15</sup> für abgefaßt nach 427 als dem Zeitpunkt seines Eintritts in den Gesichtskreis einer größeren Öffentlichkeit. Auch seine Wirkung als Sophist, so scheint es, hat sich erst mit dem Aufenthalt in Athen als dem Zentrum der sophistischen Bewegung richtig entfaltet. Das Jahr 427 gilt deshalb als terminus post quem für die beiden erhaltenen Reden des Gorgias, den *Lobpreis der Helena* (Fragm. 11) und die *Verteidigung des Palamedes* (Fragm. 11 a). Indes ist auch diese grobe Einteilung nicht wirklich sicher, da Gorgias ein Rhetor und Sophist von Graden wohl schon vor 427 war, bevor er nämlich bald sechzigjährig nach Athen kam. Denn sonst wäre er kaum mit der erwähnten Mission betraut worden und hätte ohne seine Kunst auch schwerlich diese Verblüffung beim Athener Publikum auslösen können<sup>16</sup>. Im Rahmen dieser Überlegung erscheint es durchaus denkbar, daß Gorgias schon zu Zeiten seiner Wirksamkeit in Sizilien musterhafte Reden verfaßt hatte, die er womöglich erst später in attischen Dialekt umschrieb.

Kern der gorgianischen Lehre war es, alle praktischen Möglichkeiten des Menschen in der Sprache zu konzentrieren und

<sup>12</sup> Vgl. Fragm. 7; 8 a; 9.

<sup>13</sup> Vgl. bes. Test. 1.

<sup>14</sup> Wie dies die meisten Forscher allerdings tun; vgl. zu dieser Frage Anm. d. Hrsg. 6,2.

<sup>15</sup> Denn diese Schrift gehört ja in die Zeit der Akme s.o.

<sup>16</sup> Vgl. etwa Test. 1 und 4.

zu raffinieren und Sprache so zu einer Art universellem Wirkungsorgan des Menschen auszubilden<sup>17</sup>. Sagt man das Gleiche mit einem bekannteren Wort, so hat die Kunst des Gorgias das Ziel, bannende Wirkung durch Reden auszuüben, d.h. die *δεινότης λέγειν*<sup>18</sup>. Dies praktizierte und propagierte Gorgias seit 427 vor allem in Athen und Thessalien. Der Einfluß seiner Lehrtätigkeit in diesem Sinne ist ebenso weitreichend wie im Einzelnen schwer zu lokalisieren. Sein berühmtester Schüler von Profession war Isokrates, daneben Alkidamas und Polos. Als stark beeinflußt erweisen sich in ihrem Fach der Tragiker Agathon und Thukydides. Unter Politikern zählt man u.a. Perikles, Alkibiades, Proxenos und Menon auf. Schwerer wiegt aber, daß sein Umgang mit und seine Auffassung von Sprache überhaupt eine Schneise schlug für die Entwicklung einer Kunst des Sprechens bis auf den heutigen Tag. Dies bleibt richtig, obwohl diese Kunst, die Rhetorik, sich bald distanzierte von der gorgianischen Art zu sprechen und damit ihre eigenen Wurzeln von sich zu weisen und zu verdecken begann. Denn nicht lange nach Gorgias sieht die Rhetorik ihre höchste Aufgabe in der einnehmenden Bekleidung von Gedanken, für die sie gewinnen will<sup>19</sup>. Seitdem weiß und müht sie sich um den Gedanken als ihre Substanz, und jede falsche Üppigkeit in der Form des Ausdrucks tut ihrer Meinung nach dem substantiellen, gedanklichen Inhalt einer Rede Abbruch. Aber gerade durch dieses

<sup>17</sup> Vgl. Test. 22 und bes. Fragn. 11 [8]; s. u.

<sup>18</sup> Für den Terminus siehe Test. 21.

<sup>19</sup> Eine grundsätzliche Bemerkung Ciceros (*Orator* 68,227) kann diese später gängige Auffassung von Rhetorik zunächst durch ein Beispiel belegen: *Nihil enim est aliud ... pulchre et oratorie dicere, nisi optimis sententiis verbisque lectissimis dicere*. Doch bekommt bereits bei Aristoteles, was Rhetorik heißt, einen entschieden ›theoretischen‹ Charakter; vgl. *Rhet.* I 2, 1355 b 26 f.: *ἔστω δὴ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρεῖσθαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν* (›Rhetorik sei definiert als ein Vermögen, die virtuelle Plausibilität eines jeden Gegenstandes zu betrachten‹). Das bei Gorgias im Vordergrund stehende Ereignis des Sprachwirkens selbst wird so bestenfalls zweitrangig und steht jedenfalls im Schatten des gedanklichen Gehalts.

Bekenntnis entlarvt die Rhetorik sich als bloße Schmeichelei in *potentia*, die sich freilich in ihren besseren Teilen zügelt zur ehrlichen Schlichtheit der Darstellung. Solche Schlichtheit vermissen zu lassen, ist häufig der Vorwurf späterer Rhetoriker an die Adresse des Gorgias<sup>20</sup>. Doch unterdessen kann diese Rhetorik neuerer Art nicht mehr recht erfassen, was die spezifische ›Gedankenlosigkeit‹ der Sprache des Gorgias eigentlich ist, worauf sie sich berufen kann und auf welchem Weg sie ihren Einfluß entfaltet.

## 2. Gorgias' sinnliches Verhältnis zur Sprache

Die vielleicht prägnanteste und am tiefsten dringende Diagnose der Art von Sprachbehandlung, wie sie auch Gorgias pflog, kann aus Thukydides herausgelesen werden. Thukydides läßt an einer Stelle, die in ihrem Kontext auch sonst mehrfach Winke in Richtung auf die Denkungsart des Gorgias aufweist, den Sophisten-Kritiker Kleon sein Publikum schelten mit den Worten: »Schuld seid ihr, die ihr solch üble Reden-Kämpfe veranstaltet, mit eurer Angewohnheit Beschauer der Reden und Hörer der Taten zu sein, ...« (3,38,4).

Θεαταὶ τῶν λόγων – ἀκροαταὶ τῶν ἔργων<sup>21</sup>, das bedeutet zunächst, daß die Reden als das Konkrete und Wirkliche genommen werden, die Taten demgegenüber als bloß Vermitteltes, vom Hörensagen Gekanntes. Doch bringt die Formel noch mehr zum Ausdruck: Hieße es nämlich, wie es gewohnt klänge, ἀκροαταὶ τῶν λόγων, so verschwände das sinnliche Hören in der Rede als einer Verlautbarung, die ihrerseits bloßer Durch-

<sup>20</sup> Vgl. z. B. Test. 29 u. 32 sowie Fragm. 5 a u. 6.

<sup>21</sup> Will man Plutarch Glauben schenken, so hat sich Thukydides selbst das gleiche als ein Stilprinzip seiner Geschichtsschreibung gesetzt; er hätte dies dann m. E. von Gorgias: »Thukydides kämpft in seiner Sprache stets um diese Art von Deutlichkeit, indem er bestrebt ist, den Hörer zum Betrachter zu machen ... (θεατὴν ποιῆσαι τὸν ἀκροατήν)« Plutarch, *Moralia* 347 A.

gang wäre zu dem, was mittels der Laute bedeutet würde; die Rede wäre so Bericht von Begebenheiten. Allein der Ausdruck  $\theta\epsilon\alpha\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omega\upsilon\upsilon$  klingt verquer; die sinnliche Beziehung des ›Sehens‹ gelangt hier nur bis auf dies Querliegende, Undurchdringliche der Reden als solcher. Es ist einem als müsse man – bei den Reden angelangt – zumindest die Richtung wechseln, um zu einer ›Bedeutung‹ der Reden weiter hindurchzukommen.

Der Ausdruck »Beschauer der Reden« versetzt die Rede auf diese Weise insgesamt in das Blickfeld eines sinnlichen Vermögens. Rede wird in ihm dasjenige, wozu ein besonderer sinnlicher Zugang offensteht, und also selbst das Gegebene einer eigentümlichen Empfindung und Erregung. Dies will die Formel des Thukydides sagen, und es geht insofern in ihr weder um ein Sehen noch um ein Hören von Reden, sondern allgemeiner um das reine sinnenartige Aufnehmen als solches.

Die angedeutete und im folgenden noch genauer zu beschreibende Stellung zur Sprache ist ein Schlüssel zu Gorgias. Was ihm Rede ist, darf auf keinen Fall zerlegt werden in Lautgestalt einerseits als sinnlichem Aspekt und Bedeutung andererseits als gedanklichem Gehalt. Dabei ist gerade die Konzession des ersteren – etwa in Form der Einräumung, daß damals viel mehr Wert als heute auf die lautliche Seite der Sprache gelegt worden sei, – eher irreführend. Mit Befremden nämlich muß man im Bericht von Gorgias' Schrift *Über das Nichtseiende* lesen: »Im Prinzip redet, wer spricht, kein Geräusch und auch keine Farbe, sondern eine Rede«. Wenn der Text dieses Satzes so richtig rekonstruiert ist<sup>22</sup>, dann wird das ohnehin Plausible für Gorgias zur Gewißheit: daß es ebenso, wie es einen Sinn für Farben und einen für Laute, auch einen Sinn gibt spezifisch für die Rede. Auch sie braucht einen eigenen Entfaltungsraum, in dem die Rede rein als ein Aufzunehmendes scheint. Das bloße Hören ist nur unspezifisch der Rede-wahrnehmende Sinn, der Rede als Rede ist noch eine andere Eingängigkeit eigens geöffnet. Dasselbe aber bedeutete der oben aus der Formel  $\theta\epsilon\alpha\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omega\upsilon\upsilon$  gewonnene Wink.

<sup>22</sup> Siehe Fragm. 3 (MXG) 6 [22] und vgl. ebenda Sextus 7 [86].

In dem gesuchten Entfaltungsraum der Rede sind Lautcharaktere und Bedeutungsfunktion der Sprache amalgamiert in einem eigenen Spiel von Intensität und Konfiguration begriffen. Was diesem Spiel aufnehmend korrespondiert, heißt bei Gorgias Doxa; als den spezifischen Sinn für Rede akzentuiert Gorgias die Doxa einmal besonders deutlich in dem Ausdruck δόξης ὄμματα: »Die Reden ... machen das Unglaubliche und Unsichtbare den Augen der ›Annahme‹ scheinen« (Fragm. 11 [13]). In diesen Augen wird das besagte Amalgam von Laut und Bedeutung für eine eigene Wahrnehmung sichtbar. Man sollte dabei auch gewärtig sein, daß das Wort δόξα (von δέχομαι) eigentlich ›Annahme‹ bzw. ›Angebot zur Annahme‹ heißt und sich somit von seiner Grundbedeutung her eignet, die Funktion einer sinnlich reinen Aufnahme von etwas zu erfüllen. Ganz ebenso ist δόξα reine Aufnahme des in sinnliche Klammern gesetzten Logos in folgendem Satz: »Göttliche Beschwörungen ... werden zu Freudebringern und Entführern von Leid; denn vereinigt sich die Wirkkraft der Beschwörung mit der ›Annahme‹ der Seele, so betört und bekehrt und gestaltet sie die Seele um durch Zauberei« (Fragm. 11 [10]).

Natürlich kommt nur, wer sich für eine derartige Aufnahme offen hält, in den Genuß der gebrachten Freude bzw. zur Erleichterung vom entführten Leid. Doch sogar andernfalls verfügt nach Gorgias Sprache noch über ein Mittel, sich die Bahn zu brechen auch in einen eher abgeneigten Sinn. Die solcherart ›brachial‹ zu nennende Sprache des Gorgias operiert mit πειθῶ<sup>23</sup>, mit ›bekehrender Gewalt‹: »Rede, die Seele-bekehrende,

<sup>23</sup> Die Worte πειθῶ und πείθειν bilden ein besonderes Problem für die Übersetzung. Die nach Zusammenhang unterschiedlich gewählten, geläufigen Alternativen der Wiedergabe lauten ›überreden‹ und ›überzeugen‹. Das erste hat die Mißlichkeit, die Pointe der Verbindung von πειθῶ und Rede schon in das Wort selbst zu setzen, außerdem hat ›Überredung‹ den Beigeschmack des Oberflächlichen, dem man im Grunde nicht zustimmt, welcher aber im Griechischen ganz fehlt. ›Überzeugung‹ andererseits bedeutet im heutigen Sprachgebrauch die von eigener Einsicht stammende, besonders gefestigte Ansicht. Überhaupt zerfällt im deutschen Wortpaar ›überzeugen/überreden‹ das in

zwingt stets die, die sie bekehrt, den Worten zu glauben und den Taten zuzustimmen« (Fragm. 11 [12]) und ebenso: »... die Bekehrung, gesellt sie sich zur Rede, prägt die Seele, wie sie es will« (Fragm. 11 [13]); *πειθῶ* ist gewissermaßen die ›Einbildungskraft‹ der Sprache in einem aktiven Sinne des Worts und *δόξα* entsprechend ihr passives Gegenstück.

Die Möglichkeit, eine brachiale Sprache zu sprechen, ist für sich ein Indiz, daß der Sprache ein eigener Sinn korrespondiert, der sich ihr so wenig entziehen kann, wie das Gehör sich dem es überschwemmenden Getöse entzieht. Diese Möglichkeit wird allerdings schon lange, zumindest seit Platon, theoretisch gelehnet. Die platonisch geläuterte Rhetorik sieht sich meist in der Rolle des wie auch immer perfekten Parfumeurs und Dekorateurs eines bedeuteten Inhalts. Im Unterschied dazu ist Gorgias nie ein Dekorateur der Sprache gewesen, sondern ein Logoplast<sup>24</sup>, d. h. ein freier Komponist im eigenen Entfaltungsraum der Sprache. Allein weil Sprache eine eigene Empfindung kennt, taugt sie zur echten Kunstform. Dichtung ist deshalb sowohl das eigentliche Muster, nach welchem Gorgias seine Kunst aufbaute<sup>25</sup>, als auch zugleich das Reservat des Sprachsinnes, in dem

eine Zweiheit unterschiedlicher innerer Methoden, was das Griechische aufgrund der Gemeinsamkeit des äußeren Effektes zusammenhält: *πειθεῖν* heißt, jemandem einen Glauben eingeben und insofern: jemanden zu etwas bringen. In der vorliegenden Ausgabe werden deshalb überall für *πειθεῖν* und Verwandtes die Ausdrücke ›bekehren‹ und manchmal auch ›zu etwas bringen‹ verwendet. Bekehren erfüllt nämlich fast alle geforderten Nuancen des Sinns; es bedeutet: ›jemanden in die Zuwendung zu einer Sache versetzen‹; gelegen kommt auch der religiöse Gebrauch des Wortes: ›jemandem einen Glauben eingeben‹, zudem ist Bekehrung hintergründig in ihrer Wirkung und schließlich auch darin vergleichbar mit der *πειθῶ*.

<sup>24</sup> Vgl. den gorgianischen Ausdruck *λόγους πλάττειν* (Fragm. 11 [11]) und die platonische Kennzeichnung *λογοδαῖδαλοι* (*Phaidr.* 266 e; vgl. Test. 30); siehe auch Test. 27; 29 u. a. Für weiteres hierzu siehe Hrsg. (1986), Kap. I.

<sup>25</sup> Gorgias sagt selbst sehr deutlich: »Die gesamte Dichtung erachte und bezeichne ich als Rede, die ein Versmaß hat« (Fragm. 11 [9]). Allein dies letztere läßt Gorgias in seiner Redekunst wegfällen; und

dieser den Verfall der Rhetorik zur Dekoration – das aber ist ihr Schielen nach der Philosophie – sowie alle Reflexion der Sprache als bloßer Vermittlung einer Bedeutung überdauert hat.

Gorgias also ist freier Komponist im Entfaltungsraum der Sprache, genau wie Maler und Bildhauer Komponisten sind im Entfaltungsraum des Gesichts. Diese Analogie stellte Gorgias selbst auf (vgl. Fragm. 11 [18]); sie verbindet ihn im übrigen aufs engste mit seinem Vorbild Empedokles, der die Komposition der Maler mit der Komposition der Dinge dieser Welt überhaupt verglichen hat<sup>26</sup>. Diesen komponierenden, d.h. schöpfenden Grundzug aller Kunst muß man besonders betonen, will man sie vor ihrer Mißinterpretation als Mimesis, wie sie Platon zuerst vollzog, bewahren, und ihn muß man auch der Redekunst des Gorgias unterstellen, wenn man ihr rechtes Verständnis nicht verfehlen möchte. Dabei ist fortwährend zu bedenken, daß nicht Lautung das Gegebene für die Sprachkomposition ist, sondern das Wort. Gott, Mensch, Klage, Liebe, Gewalt usf. sind als Worte Konfigurationen, Intervalle im Entfaltungsraum der Sprache. Wenn daher Aristoteles im Zusammenhang mit einem Zitat des Gorgias (Fragm. 7) sagt: »die Einstimmungen (zur Rede) müssen gemessen an ihr selbst fremdartig oder vertraut sein«, dann meint er dies nicht im Sinne der Laute (wie freilich beim verglichenen Flötenspiel), sondern er meint dies im Sinne der Worte: Worte sind anderen Worten fremdartig oder vertraut. Daß sie es sind, eröffnet sich nur einem Sinn für sie. Und die Verflechtung und Entflechtung solcher Fremd- und Vertrautheiten ist die Kunst des Gorgias.

niemand wird im Ernst behaupten, daß Gorgias damit das Wesentliche der dichterischen Weise zu sprechen aufgegeben habe.

Zum Thema Gorgias und Dichtung siehe z.B. J. de Romilly (1973).

<sup>26</sup> Vgl. DK 31 B 23 (Angaben dieser Form beziehen sich stets auf die Fragmente der Vorsokratiker von Diels-Kranz). Vgl. hierzu ferner Hrsg. (1985).

### 3. Sprache ohne Sein

Die unseres Wissens früheste Schrift des Gorgias, zugleich die einzige, von der wir eine Datierung überhaupt haben (444/441 siehe Test. 10), ist die *Über das Nichtseiende*; leider ist sie nicht selbst, sondern nur in Form zweier zusammenfassender Berichte von ihr überliefert<sup>27</sup>. In ihr suchte Gorgias das eleatische Denken eines Parmenides, Melissos und Zenon in Widersprüche zu treiben. Aufgrund ihres also wichtigen philosophischen Themas fand diese Schrift stets mit das lebhafteste Interesse, das die Forschung Gorgias zollte<sup>28</sup>. An dieser Stelle sollen nur unter dem engen Gesichtspunkt der Frage, wie eine derartige, dialektisch ausgefeilt argumentierende Schrift mit den sonst bekannten und oben bereits grob skizzierten Grundauffassungen des Gorgias in Beziehung gebracht werden kann, einige Bemerkungen zu ihr angefügt werden.

Parmenides hatte als erster das *ὄν*, das Seiende, in die völlige Abgeschiedenheit seiner Alleinigkeit, die zugleich einzige Wahrheit sei, zu verschließen gesucht. Diese Verschließung bestand in der ausdrücklichen Zurückweisung jeder sinnlichen Beziehung auf es (vgl. DK 28 B 7). Erlaubt sei, so Parmenides, nur eine logische Entscheidung<sup>29</sup> zu diesem Einen, und dieser Logos wiederum sei nicht Beziehung auf dieses Seiende, sondern beruhe in seinem Sein selbst<sup>30</sup>. Gorgias wollte nun dagegen zeigen, daß das so allein gelassene *ὄν* einer es selbst zerstörenden Widersprüchlichkeit verfällt. Der Kern seines Arguments scheint

<sup>27</sup> Einer von Sextus und einer von einem Anonymus *de Melisso Xenophane Gorgia* (s. Fragm. 3). Der letztere gilt heute als der getreue Bericht; dies vor allem seit der eingehenden Analyse von H.-J. Newiger (1973).

<sup>28</sup> Neben H.-J. Newiger (s. oben Fußn. 27) vgl. besonders die Forschungsbeiträge von G. Calogero (1932), O. Gigon (1936), C.M. J. Sicking, G. B. Kerferd (1955), (1981 (2)) und (1984) sowie B. Cassin und G. Mazzara (1982).

<sup>29</sup> Vgl. *κρίναι δὲ λόγῳ* DK 28 B 7,5.

<sup>30</sup> Vgl. DK 28 B 3; 6 und 8,35 f.

mir dabei so am besten zu fassen<sup>31</sup>: Das ὄν, alleingelassen, erfährt Bestätigung nur durch sich selbst: τὸ ὄν ὄν ἐστί; doch wird dieselbe Bestätigung zuteil auch dem von Parmenides freilich verworfenen μὴ ὄν: τὸ γὰρ μὴ ὄν ἐστί μὴ ὄν. Wenn nun keines der beiden noch weitere Bestätigung hinzuerwerben kann, »dürfte das Nichtseiende um nichts weniger sein als das Seiende« (Fragm. 3 (MXG) 5 [4]).

Wichtig und bei dieser Schrift ständig zu berücksichtigen ist, daß Gorgias sich gegen das alleingelassene, rein logisch gefaßte ὄν wendet. Insofern werden ›weichere‹<sup>32</sup> Auffassungen, wie z.B. die eines Empedokles, von seiner Kritik nicht gleichermaßen getroffen<sup>33</sup>. Empedokles bindet ja – ganz dem Eleatismus entgegen – das, was ihm ist, an die sinnliche Erfassung gerade an<sup>34</sup>. Allerdings ist das in diesem Sinne Seiende den Ansprüchen eleatischer Logik auch gar nicht mehr gewachsen, und Gorgias scheint Seiendes von der Art des sinnlich Gegebenen nicht nur geduldet zu haben, sondern es ist deutlich, daß er das sinnlich Angebundene sogar für seine Argumentationen im 2. und 3. Teil der Schrift in Anspruch nimmt (vgl. Fragm. 3 (MXG) 6 [18] ff.). Allein die Rede vom unangebundenen Seienden ›für sich‹ muß nach Gorgias zurückgewiesen werden: Es ist – unangebunden – denn auch »nicht zu erkennen« und »nicht zu sagen«, um nur kurz die Schlagzeilen des 2. und 3. Teils der Schrift zu nennen. Was das letztere angeht, daß das ὄν nicht zu sagen ist, so dreht Gorgias den Spieß, wie oben bereits dargelegt, einfach um: Denn nicht nur ist der Logos nicht die Offenbarung eines ungebundenen Seienden, sondern er ist selbst ge-

<sup>31</sup> Ich beziehe mich auf Fragm. 3 (MXG) 5 [4], insbesondere den Satz: τὸ τε γὰρ μὴ ὄν ἐστί μὴ ὄν, καὶ τὸ ὄν ὄν.

<sup>32</sup> Vgl. Platon, *Soph.* 242 e 4.

<sup>33</sup> Ich teile also nicht Sickings Auffassung, Gorgias wende sich mit seiner Schrift ebenso gegen Empedokles (vgl. Sickings, S. 392 u. 395). Auch Isokrates (s. Fragm. 1) wird man als Argument für Sickings Auffassung kaum ins Feld führen können (vgl. Anm. d. Hrsg. 1,1).

<sup>34</sup> So am deutlichsten DK 31 B 3,9 ff., vgl. dazu auch DK 31 B 21,1 ff. und s. hier bes. Fragm. 3 (MXG) 6 [21] f. u. (Sextus) [81], [84] u. [86].

bunden an eine eigene Aufnahme neben allem anderen so gebundenen Sein der Art von zu Hörendem, zu Sehendem etc.

Soweit es den Logos betrifft, der ja gorgianische Domäne zumindest späterhin ist, vollführt Gorgias in dieser Schrift folgende Gedankenschritte: Einerseits verliert der Logos seine eleatische Zugehörigkeit zu einem durch Trennung von aller Sinnlichkeit unerschütterlichen *ὄν*, andererseits wird er angebunden an eine eigene, ihn aufnehmende Sinnlichkeit, die überall ohne das unberührte *ὄν* auszukommen vermeint. Und gerade die hervorgehobene Eigenständigkeit des empfindenden Weges zum Logos – gewissermaßen die ›Sprachpore‹ – ist das, was dabei empedokleisch zu sein scheint<sup>35</sup>.

Durch den geschilderten Vorgang entsteht nun jener schon beschriebene Entfaltungs- und Empfindungsraum der Sprache, in dem Gorgias zeitlebens Meisterschaft erstrebte.

Die Meisterschaft in diesem Raum untersteht anderen Regeln als der, gemäß zu sein der mit dem *ὄν* zusammen aus dem Gesichtskreis geräumten *ἀλήθεια* – sie untersteht nämlich Regeln der Kunst. Gorgias sagt in der Tat: die meisterliche Rede ist »nach Regeln der Kunst verfaßt, nicht im Blick auf Wahrheit gesprochen« (Fragm. 11 [13]). Das besagt für Gorgias nicht, daß Wahrhaftigkeit nicht eine Regel der Kunst für das Reden sein kann. Sie ist sogar oberste Regel – höchste »Zier«<sup>36</sup> – freilich nicht als eine Vermittlung von Wahrheit, sondern als Gewährung von direkter Teilnahme an der Phänomenalität,

<sup>35</sup> Nach Empedokles beruht Wahrnehmung bekanntlich darauf, daß Partikelströme durch die jeweils entsprechenden »Poren« (für den Terminus s. z. B. DK 31 B 3,12) des Wahrnehmungsorgans in den Körper gelangen (vgl. DK 31 B 3 und 84). Diese Lehre hat sich Gorgias in irgendeiner Weise zu eigen gemacht (vgl. Fragm. 4 und 5 hier). Wenn jeder Art von Wahrnehmung eine Art von Poren entspricht und Sprachempfindung eine Wahrnehmung ist, leuchtet es ein, von ›Sprachporen‹ zu reden. Speziell Gigon (1936) versuchte eine Porenlehre des Gorgias in der Schrift *Über das Nichtseiende* zu entdecken.

<sup>36</sup> Vgl. die aufsteigende Priamel der *Helena*, die gipfelt in der »Wahrheit« als »Zier für die Rede«. Zum Thema Wahrheit bei Gorgias vgl. auch G. Bona.

welche, wie gezeigt, die Rede ist. Allein also durch *Mitteilung* im Sinne des Worts (vgl. συγγενέσθαι Fragm. 11 [10]) und durch *Mitdasein* (vgl. z.B. συνεῖναι Fragm. 11a [15] und dazu Anm. d. Hrsg. 11a, 3; 9; 16 u. 22) ist nach gorgianischem Grundsatz die Wahrheit erfahrbare. Umgekehrt ist, wo Wahrheit durch Reden vermittelt werden muß, wie im Falle des *Palamedes* (s. Fragm. 11a), die Lage äußerst schwierig. Nur Palamedes selbst kann seine Zuflucht »allein zur Wahrheit selbst« nehmen (Fragm. 11a [4])<sup>37</sup>. Doch vor den Richtern bleibt er ganz und gar eingeschlossen in den Bedingungsraum der Rede, deren Meisterschaft und ihrer Aufnahme bei den Richtern. Folgerichtig sagt er am Ende seiner Rede: »Wenn nun durch die Rede die Wahrheit der Taten klar werden könnte für die Hörer und offenkundig, würde eine Entscheidung schon vom Gesagten her freie Bahn haben; nachdem es sich aber so nicht verhält, ...« (Fragm. 11a [35]).

Auf denselben Grundsätzen zu Vermittlung und Unmittelbarkeit der Wahrheit fußen die Überlegungen des Gorgias in seiner Schrift *Über das Nichtseiende*; hier gibt es keinerlei Unvereinbarkeit zwischen seinen Lehren.

In gleicher Weise eine Regel der Kunst ist entsprechend auch die ἀπάτη<sup>38</sup>. Ἀπάτη meint nämlich nicht die Verstellung einer im Hintergrund bleibenden Wahrheit durch unrichtige Vermittlung, sondern ἀπάτη »bringt ab vom bisherigen Weg« und entführt in eine dem Kunstinteresse gemäß gestaltete Welt. Berühmt ist in diesem Zusammenhang Gorgias' Ausspruch zur Tragödie, der sinngemäß gilt für Sprachgebilde überhaupt: »In

<sup>37</sup> Da nämlich Wahrheit eingeschränkt ist auf die Privatheit des Sachverhalts selbst (so *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*) bzw. auf die Privatheit des Täters (wie im *Palamedes* argumentiert wird); vgl. hierzu die Anm. d. Hrsg. 11a, 3.

<sup>38</sup> Vgl. Fragm. 11 passim; vgl. ferner Fragm. 23 mit Anm. d. Hrsg. 23,1. Der Begriff ist in der Literatur viel behandelt worden; vgl. insbesondere M. Pohlenz (1920), F. Wehrli, M. Untersteiner (1949; englisch bes. S. 109 ff.), T. G. Rosenmeyer, J. de Romilly (1973) und W. J. Verdenius.

der Tragödie hat der, der täuscht, mehr Recht als der, der nicht täuscht, und der Getäuschte andererseits versteht mehr als der, der nicht getäuscht wird« (Fragm. 23). Und wiederum kann die ἀπάρη auch nach Regeln der Kunst zurückgewiesen werden, wie dies der Fall ist im *Palamedes* (Fragm. 11 a [33]): »(Man sollte nicht) durch Flehen und Jammern ... überzeugend wirken, sondern mit der klarsten Rechtmäßigkeit, als einer, der wahren Bescheid gegeben und nichts vorgetäuscht hat, muß ich dieser Anschuldigung entgehen«.

Gorgias ist sich der fast unentrinnbaren Geschlossenheit des geschilderten ›Sprachraumes‹ außerordentlich bewußt. Bei näherem Hinsehen erkennt man z.B., daß Gorgias in seiner *Helena* (Fragm. 11) einzig und allein gegen sprachliche Realitäten sprachlich anzugehen versucht. Denn der üble Ruf Helenas hängt ja, wie Gorgias sagt, nur am »einmütigen Glauben der vom Hörensagen geleiteten Dichter« und am »Gerücht um diesen Namen« (Fragm. 11 [2]); die tiefsten Wurzeln dessen, was Helenas geschichtliches Schicksal ausmacht, reichen so nur innerhalb der Grenzen des Sprachraums zurück, ihnen ist deshalb auch sprachlich beizukommen. Nicht unähnlich steht es in der *Verteidigung des Palamedes* (Fragm. 11 a). Dort wird ausdrücklich zurückgewiesen, daß die Realität und der Zeitpunkt des Todes Sache der Verhandlung ist; »vielmehr stehen Ehre und Unehre auf dem Spiel« [1], diese sind jedoch ihrerseits eher Momente des Sprachraumes selbst. Zudem beharrt Palamedes entschieden darauf, daß er *wisse*, die ihm vorgeworfene Tat nicht begangen zu haben, wodurch er die Anklage in den Geltungsbereich der δόξα verweist, welche aber nach Gorgias speziell mit sprachlichen Mitteln zu behandeln ist. Und schließlich ist es auch im *Epitaphios* (Fragm. 6) nicht anders, obwohl der Sache nach gewöhnlicher: Die Belobigung der Gefallenen ist ein entscheidendes Moment ihres Fortlebens im Sprachraum. Gorgias' Schlußworte apostrophieren eben dies: »Infolgedessen ist, nachdem sie starben, die Sehnsucht nach ihnen nicht mitgestorben, vielmehr unsterblich in nicht unsterblichen Körpern lebt sie, den nicht Lebendigen nachhängend«. Die unsterbliche Sehnsucht aber kann nicht anders sein denn als Element des

Sprachraums, und ist insofern allerdings angebunden an die sterblichen Körper.

#### 4. Die Vorbildlichkeit der Dichtung für Gorgias

Die durch Rede geschehende Einverleibung des Sterblichen in die Unsterblichkeit des Sprachraumes gibt Anlaß, auf die Vorbildlichkeit Pindars<sup>39</sup> für die Kunst des Gorgias hinzuweisen. Zwar gibt, wie gesagt, die Poesie<sup>40</sup> überhaupt das Muster ab für

<sup>39</sup> Vgl. hierzu unmittelbar einen Satz wie ῥῆμα δ' ἐργμάτων χρονιώτερον βιοτεύει (»ein Wort aber lebt längere Zeit als Taten« *Ne* 4,6).

<sup>40</sup> Allgemeiner zu diesem Thema vgl. K. Reich, B. Tsirimbas, F. Wehrli sowie D. Fehling (1969) und J. de Romilly (1973), vgl. außerdem hier *Fragm.* 16; 23 sowie *Test.* 19 (Text des Aristoteles aus der *Rhetorik*), 23 u. 29 ferner *Helena* (*Fragm.* 11) bes. [9]. S. dort auch Anm. d. Hrsg. 20.

Neben Pindar ist besonders auf Simonides als ein lyrisches Vorbild des Gorgias hinzuweisen. Plutarch berichtet in seiner Schrift über den Ruhm Athens von Simonides (*Moralia* 346 F): ὁ Σιμωνίδης τὴν μὲν ζωγραφίαν ποιήσιν σιωπῶσαν προσαγορεύει, τὴν δὲ ποιήσιν ζωγραφίαν λαλοῦσαν (»Simonides nennt die Malerei schweigende Dichtung und die Dichtung redende Malerei«). Der Zusammenhang zeigt allerdings, daß Plutarch dies jeweils in mimetischem Sinne versteht, was zu Gorgias nicht und wohl auch nicht zum originalen Gedanken des Simonides gehörte (s. oben Fußn. 26). Daneben geht ein Wort des Simonides um, das aufgrund seiner Denkverwandtschaft zu Gorgias von M. Untersteiner (mit Berufung auf U. v. Wilamowitz, Sappho und Simonides, Berlin 1913, S. 143 Anm. 0) unter die Fragmente des Gorgias geordnet wurde (s. Untersteiners Ausgabe *Fragm.* 23 a); dieses Wort wird ebenfalls von Plutarch überliefert (s. *De audiendis poetis*, *Mor.* 15 C) und lautet: Σιμωνίδης . . . ἀπεκρίνατο πρὸς τὸν εἰπόντα »τί δὴ μόνους οὐκ ἐξαπατᾷς Θεσσαλούς;« ἀμαθέστεροι γάρ εἰσιν ἢ ὡς ὑπ' ἐμοῦ ἐξαπατᾶσθαι (»Simonides . . . antwortete Leuten, die ihn fragten: »warum täuschst du bloß die Thessalier nicht?« – »weil sie zu dumm sind, um von mir getäuscht zu werden.«). Vgl. hierzu Gorgias, *Fragm.* 23. Darüber hinaus lassen sich Verwandtschaften ausmachen auch in den Gedichten selbst; so z. B. hat Simonides' Lied auf die Gefallenen bei den Thermopylen in Gedanken und Stil Ähnlichkeiten mit dem Epitaphios (*Fragm.* 6) des Gorgias (vgl. Simonides *Fragm.* 531 Page) und schließ-

die gorgianische Sprachbildnerei<sup>41</sup>, doch scheint es in der Tat so, als habe Gorgias besonders an Pindar Maß genommen. So liest man bei letzterem z.B.: »Den Edlen steht es, gefeiert zu werden mit schönsten Gesängen; denn das reicht allein an unsterbliche Ehren hin, wogegen die schöne Tat stirbt, wird sie verschwiegen« (Fragm. 121, ed. Snell/Maehler). Desgleichen: »Ehre widerfährt dem, für den ein Gott reichlich die Rede von ihm mehrt nach dem Tod« (Ne 7,31 f.). Das Reden ist so gesehen Realität und die Dichter sind ihre Schöpfer; Pindar argwöhnt das selbst: »Ich vermute, daß das Reden über Odysseus mehr Bedeutung hat als sein Leiden und das kraft Homers süßer Sprache« (Ne 7,20 f.). Offenbar gilt bereits für Pindar: die Rede schafft Tatsachen, situative und soziale Tatsachen, die aber am allerrealsten und direktesten zu bestimmen vermögen, was Menschen denken und tun. Für Gorgias ist diese Erkenntnis unerschütterlich. So ist zum Beispiel das erste Tatsächliche, das seiner Meinung nach einen Vorwurf gegen Palamedes rechtfertigen<sup>42</sup> könnte, die Verabredung zum Verrat: »Es müßte erst einmal ein Anfang stattgefunden haben für die Verratsunternehmung, der Anfang aber wäre wohl ein Reden: denn vor anstehenden Taten finden zuvor notwendig Reden statt« (Fragm. 11 a [6]).

Der letzte Satz des Zitats ist ganz generell gesprochen, so daß für Gorgias, zumindest im Bereich des Handelns, der sprachlichen Realität ein Primat zukommt und somit die ganze Realität menschlichen Lebens in den Sprachraum eingeschlossen ist<sup>43</sup>.

lich paßt ein Ausspruch wie τὸ δοκεῖν καὶ τὰν ἀλᾶθειαν βιάται (Simonides Fragm. 598 Page) gut in den Horizont des Gorgias.

<sup>41</sup> Das griechische Wort dafür lautet λογοδαίδαλος (s. Fußn. 24); vgl. Pindar, *Ol* 1,29: δεδαίδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις ἐξαπατῶντι μῦθοι.

<sup>42</sup> Dies deshalb, da mit der Verabredung die Privatheit der Tat erstmalig überschritten worden wäre und die Sache so Gegenstand einer öffentlichen Verhandlung werden könnte (s. auch oben Fußn. 37).

<sup>43</sup> Nur die rein hypothetische Kenntnis der Wahrheit könnte den Menschen aus diesem Raum entkommen lassen; vgl. hierzu Gorgias Fragm. 11 [11] mit Pindar, *Ne* 7,23–27.

Das Reale der Sprache manifestiert sich auch bei Pindar in bezeichnend griffigen Worten: »Gestampft ist ein goldener Boden für die heiligen Gesänge; auf laßt uns sogleich den schmücken, tönenden Bau aus Worten mauern« (Fragm. 194, ed. Snell/Maehler). Und solche Gebilde und Gebäude innerhalb des Sprachraums sind, wie gemauert mit Sprache, mit Sprache auch einzureißen. In diesem Punkt tat Pindar ebenfalls schon, was Gorgias später tut: letzterer, wie erwähnt, in der *Helena*, ersterer z. B. im Falle der Pelops-Sage – Pindar »setzt« einen Mythos für den anderen (*OI* 1,25 ff.).

An das Bisherige reiht sich noch ein weiterer Berührungspunkt in der Auffassung des Sprachlichen zwischen Pindar und Gorgias, der allerdings auch bereits die entschlossene Abkehr des Jüngeren vom rein poetischen Leben des Älteren zu Tage treten läßt. Pindars Lebenspflicht nämlich war es, wie er selbst bekennt, die schöne Tat durch entsprechendes Lob zum Scheitern zu bringen: »Ich will unter dem Wohlgefallen meiner Mitmenschen meine Glieder in die Erde versenken, nachdem ich gelobt, was zu loben ist, und die übel Tuenden mit Tadel bedacht habe« (*Ne* 8,38 f.). Diesem selben, gewissermaßen dem pindarischen »Gesetz«<sup>44</sup> unterstellt sich auch Gorgias in seinem *Lobpreis der Helena* ausdrücklich: »Man muß, was des Lobes wert ist, mit Lob ehren, dem Unwerten dagegen Tadel entgegenbringen« (Fragm. 11 [1]; vgl. [2]). Das Prinzip ist sozusagen die Grundform der archaischen, dichterisch hohen Rede; denn es besagt soviel wie: dichterische Rede ist Prädikation im emphatischen Sinne des Wortes, d. h. »Preisung«. Und in diesem zum Vorschein Bringen dessen, was Anspruch auf Lob hat, sah Pindar ja, wie aus den Zitaten oben hervorgeht, die Quelle der geschilderten Realität der Sprache.

Indem nun Gorgias demselben Prinzip auch gehorcht, be-

<sup>44</sup> Als ein Gesetz bezeichnet es Gorgias: ἐνέμεινα τῷ νόμῳ ὃν ἐθέμην (Fragm. 11 [21]), der Bezug gilt dem χρῆ ... κτλ. aus dem ersten Abschnitt der Rede; vgl. auch G. Bona, S. 11 f. Dasselbe Gesetz wird auch ausgeweitet zu einem allgemeinen Gesetz der Entsprechung, bei Pindar (s. unten Fußn. 52) ebenso wie bei Gorgias selbst (vgl. S. XXVI ff.).

kennt er sich zum einen zu seinen Wurzeln, zum andern aber löst er, wie gleich zu sehen sein wird, die so begründete Macht der Sprache aus der pindarischen Verpflichtung auf das Lob, um sie in freie Verfügung zu nehmen. Denn was für Pindar die höchste Not seines Lebens gewesen ist – das Lob –, ist für Gorgias nur ein »Kinderspiel« der Sprache: Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον sagt Gorgias am Schluß seines *Lobes der Helena*, und das besagt: die strenge Verpflichtung, welche die Macht der Sprache dem Sprechenden auferlegte, ist für mich ungültig.

Und in der Tat will Gorgias ja die bei Pindar keinem Zweck unterstellte und rein zum Scheinen bringende Macht der Sprache als ein Organ in praktische Dienste nehmen (vgl. Test. 29, Syrianus). Wird nämlich das *Lob* zum Kinderspiel, so verweist das nur auf einen anderweitigen Ernst der Funktion für die Sprache. Worauf das Fungieren der Sprache als Organ menschlichen Handelns beruht, hat Gorgias klar gesehen: Sprache in der Korrespondenz mit ihrem spezifischen Sinn, der δόξα, induziert<sup>45</sup> im Aufnehmenden die Stimmungen und Gefühle, welche die Worte begleiten. Auch dies, die Kennzeichnung der Grundfunktion von Sprache, findet sich in der *Helena*: »... in Fällen von Glück und Unglück für fremde Angelegenheiten und von fremden Personen leidet die Seele stets vermittelt durch Reden ein eigenes Leiden« (Fragm. 11 [9]). Sprache wirkt so als eine pathetische Diät; dies stiftet ihre Vergleichbarkeit mit der Medizin, ein Zusammenhang, den Gorgias ebenfalls aufzeigt<sup>46</sup>.

Der genannten Grundfunktion also verdankt die Sprache ihre allseitige, praktische Verwendbarkeit, sie macht sie zum universellen Organ menschlichen Handelns, als das sie bei Gorgias

<sup>45</sup> Vgl. den Terminus ἐπαγωγή (Fragm. 11 [10]).

<sup>46</sup> Dem ganzen Zusammenhang wurden zahlreiche Veröffentlichungen in der Forschung gewidmet; insbesondere auch deshalb, weil der Sachverhalt in die antike Theorie der Tragödie spielt, wie sie in berühmtester Form Aristoteles ausgesprochen hat (*Poetik* 6, 1449b21ff.). Eine frühe Form dieser Theorie sah zuerst M. Pohlenz (1920) in Gorgias. Vgl. hierzu auch die Beiträge von W. Schadewaldt (1955), H. Flashar, C. P. Segal, J. de Romilly (1973), R. Cantarella u. a.

und in der Sophistik überhaupt gilt. Hierzu läßt Platon passend den Gorgias sagen, »die Rhetorik begreift überhaupt alle Vermögen unter sich« (s. Test. 22). Ähnliches meint der Satz Platons, daß durch die Kunst der »bekehrenden« Rede »alles folgsam gemacht wird aus freien Stücken und nicht durch Gewalt« (s. Test. 26); »aus freien Stücken«, das heißt, die Bekehrung ist diese hintergründige Induktion des die Worte begleitenden Gefühls – mit einem platonischen Ausdruck: »Psychagogie« (s. Test. 28) –, von der aber Gorgias durchaus wußte, daß sie tatsächlich als eine sublimen Form der Gewaltanwendung anzusehen ist (vgl. Fragm. 11, bes. [12]).

### 5. Die Sprache als Organ für die Praxis

Die praktischen Absichten, die Gorgias mit seiner Sprachkunst verfolgt, sowie das mit ihnen einhergehende Angebot, diese Kunst allen Interessierten als ein universelles Organ zur Meisterung ihres eigenen Lebens beizubringen, lassen Gorgias nicht allein ein Rhetor, sondern ein Sophist sein.

Es ist nämlich allgemein das Anliegen der Sophisten, dem Menschen, den sie für ausgeliefert an den Lauf der Dinge und für von Haus aus mittellos<sup>47</sup> angesichts der mit Übermacht ein-

<sup>47</sup> Das Stichwort lautet ἀμυχανία. Aus diesem Grundverhältnis der »Mittellosigkeit« des Menschen zur Welt heraus spricht bekanntermaßen die griechische Lyrik, von welcher die Sophistik auch in diesem Punkte sich herleitet. Deutlich zeigt dies e. g. ein Fragment des Protagoras (DK 80 B 9), der von Perikles sagt: »Denn als seine (des Perikles) Söhne ... innerhalb von acht Tagen starben, ertrug er es, ohne Trauer zu zeigen: er behielt sich seine stille Heiterkeit, welche ihm alle Tage von großem Nutzen war für ein glückliches Gelingen, ein Leben ohne Qual und für sein Ansehen bei den Leuten; denn jedermann, der ihn sein Weh so voller Kraft tragen sah, hielt ihn für hochsinnig, tapfer und selbstbeherrscht, wußte er doch nur zu gut um die eigene Hilflosigkeit (ἀμυχανία), unter solchen Umständen«. Die gleiche Ausgeliefertheit des Menschen beschreibt nicht wesentlich anders auch Gorgias (vgl. etwa Fragm. 11 [6] auch [16] u. [17]). Doch wird diese Ausgangssitua-

stürzenden Ereignisse halten, dennoch Mittel und Wege aufzuzeigen, die es ihm erlauben, sein Leben in einer Balance zu halten und so gelingen zu lassen. Gelingen des Lebens durch Tüchtigkeit<sup>48</sup>, griechisch: ἀρετή, nicht weniger verspricht die Werbung der Sophisten ihrer Kundschaft, zu der potentiell jeder Mensch zählt.

Dieser ihrem Anspruch nach allumfassenden Zuständigkeit für das Leben versuchte Gorgias nun mit dem von ihm in der dargestellten Weise entwickelten, ebenso universellen Organ der Sprache gerecht zu werden. Es kann also einerseits wahr sein, daß Gorgias, wie Platon schreibt, seine Konkurrenten vom Fach, welche die ἀρετή zu lehren sich anheischig machten, ausgelacht habe, wogegen er, Gorgias, nur die δεινότης λέγειν zu vermitteln verspreche<sup>49</sup>; andererseits braucht dazu aber nicht in Widerspruch zu stehen, daß eben die Kunst zu reden doch »alles vermag«<sup>50</sup>, und so ihr eigentliches Ziel wiederum die beste Meisterung des Lebens und mit einem Wort: ἀρετή bleibt. Das olympische Epigramm auf Gorgias (Test. 8) hat infolgedessen nicht Unrecht damit, zu behaupten, daß »die Seele zu üben im Wettstreit der ἀρετή, nie ein Mensch eine schönere Kunst erfand als Gorgias«. Diese schöne Kunst ist gorgianische Sprachkunst.

Ein charakteristisches Merkmal der ἀρετή im Sinne des Gorgias soll im folgenden besonders hervorgehoben werden; dabei handelt es sich um eine Eigenart, die zugleich in einer weiteren Hinsicht das ›Gelingen des Lebens‹ überhaupt in die Reichweite des Vermögens der Sprache rücken läßt. Ich meine die Eigentümlichkeit, daß ἀρετή von Gorgias vollständig aufgelöst wird in das Gesetz der Entsprechung, das im Zusammenhang mit der

tion in der Sophistik durchstimmt von der Hoffnung, mit Hilfe sophistischer Kunst das Leben in einem Gleichgewicht zu halten.

<sup>48</sup> Ἀρετή bedeutet nicht nur Fähigkeit und Leistungsstärke, sondern insbesondere auch die *Frucht* solcher Tüchtigkeit; ›Gelingen‹ und ›Gedeihen‹ sind insofern durchaus angemessene Möglichkeiten der Wiedergabe.

<sup>49</sup> Siehe Test. 21.

<sup>50</sup> Vgl. Test. 22.

Angemessenheit von Lob und Tadel bei Pindar und Gorgias oben bereits eingeführt wurde. Die Auflösung bringt es mit sich, daß ἀρετή keineswegs eine einheitliche Verfassung dessen ist, der sie besitzt, sondern eine je nach der Situation des Handelns differierende, formale Fähigkeit zur angemessenen Reaktion<sup>51</sup>. Gorgias selbst hat diese Formalisierung der ἀρετή exemplarisch ausgesprochen in seinem *Epitaphios* (Fragm. 6), wo er es »göttliche Arete« nennt, dem »gegenwärtig Angemessenen« (παρὸν ἐπιεικές) den Vorzug vor jeder »selbstgewissen Rechtsregel« (αὐθαρδὲς δίκαιον) zu geben. Das »allgemeinste und göttlichste Gesetz«, dem es stets zu folgen gilt, ist infolgedessen, »das Gebotene, wo es geboten ist (τὸ δέον ἐν τῷ δέοντι)<sup>52</sup>, zu sagen, zu verschweigen und zu tun«<sup>53</sup>. Aus diesem Satz erhellt deutlich, wie eng das universale ›Gesetz der Entsprechung‹ sich für Gorgias an die Sprache bindet: zuerst denkt er zweimal an Gebote für das Sprechen, dann erst an eins für die Tat. Gleiches ging ja aus dem oben bereits zitierten Satz des Gorgias hervor, wo es hieß, daß sich Handlungen überhaupt erst aus dem Sprechen ergeben: »Vor anstehenden Taten finden zuvor notwendig Reden statt«<sup>54</sup>.

Der darin sich zeigende Primat der Sprache hat aber sogar mehr als nur diese äußerlich aufzuweisende Verbindung mit dem allgemeinen Gesetz der Entsprechung, welches dem Menschen ἀρετή, d. h. ein Gelingen des Lebens gewährt. Die innerli-

<sup>51</sup> Aristoteles hat dem Prinzip dieser gorgianischen Auffassung der ἀρετή ausdrücklich und wohl pointiert gegen Platon zugestimmt; vgl. hier Fragm. 18 und dazu Fragm. 19.

<sup>52</sup> Gut zu vergleichen ist hiermit die parallel gebildete Formel Pindars (Py 3,107): σμικρὸς ἐν σμικροῖς, μέγας ἐν μεγάλοις ἔσσομαι (»klein im Kleinen und groß im Großen will ich sein«).

<sup>53</sup> Dieser Nomos ist in der Tat derselbe wie der, dem sich Gorgias in der *Helena* unterstellt (Fragm. 11 [21]), vgl. oben Anm. 44; dort allerdings ist er beschränkt auf die Entsprechung von Lob und Tadel, hier dagegen zu einer allgemeinen Tautologie des Handelns ausgeweitet. Was nun in seiner allgemeinen Form durchaus ernst ist, kann in der Beschränkung auf Lob und Tadel gut dennoch als »Kinderspiel« – d. h. als aufgehoben in einem Ort der Funktionslosigkeit – gelten.

<sup>54</sup> Siehe Fragm. 11 a [6].

che Verbindung beider könnte auf folgende Weise wenigstens in Ansätzen sich abzeichnen:

Das Gesetz der Entsprechung oder mit einem bekannteren Wort: der Gehorsam dem Kairos<sup>55</sup> gegenüber meint nicht, daß zuerst eine Situation nach Prinzipien der Erkenntnis diagnostiziert und richtig beurteilt und sodann eine möglichst effektive Handlung konzipiert und in die Tat umgesetzt wird; vielmehr meinen sie beide, daß der Handelnde selbst sich als den Ort sieht, an dem sich ein situatives Gebot formuliert<sup>56</sup>. Was zu tun ist, eröffnet sich dem in der Situation Begriffenen unmittelbar, ohne die vorausgehende, objektive Diagnose der Situation, in der er ja, träte er ihr in diagnostischer Absicht bloß gegenüber, auch gar nicht begriffen wäre. Nach dem Gesetz der Entsprechung trifft also der Handelnde nicht – fundiert auf Diagnosen – Handlungsentscheidungen, sondern er gehorcht einem sich ihm aufdrängenden und ihn belangenden Zwang: »der gegenwärtige Kairos zwang mich«, so zu handeln, sagt Palamedes (Fragm. 11 a [32]) und meint damit seinerseits, daß das Gesetz der Entsprechung mehr einen Gehorsam in den Kairos als eine unbeteiligte Diagnose verlangt.

<sup>55</sup> Für den Terminus bei Gorgias siehe Fragm. 13 und 11 a [32]. Zum Begriff des Kairos im Allgemeinen vgl. z.B. W. H. Race (1981), J. E. Wilson und M. Kerkhoff.

Grundlegend für die Bedeutung des Kairos bei Gorgias ist W. Süß, bes. S. 17 ff. In vielem bin ich einig mit den Ansichten M. Massaglis in seinem Aufsatz: »Gorgia e l'estetica della situazione«.

<sup>56</sup> Die Doppelung der Ausdrücke wie τὸ δέον ἐν τῷ δέοντι oder αἰνεῖν τὰ αἰνητά usf. indiziert weniger zwei getrennt voneinander einzunehmende Positionen, die dann einem Vergleich unterzogen werden, der die gegenseitige Adäquatheit feststellbar macht, sondern die Doppelung indiziert Emphase und klare Gewißheit dessen, was sich zeigt als zu tun oder zu sagen. An prominenterer Stelle ist dasselbe der Fall im homo-mensura-Satz des Protagoras (s. DK 80 B 1), wo es heißt: τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι (»der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind«); die Verdoppelungen heben die interne Selbstbestätigung des Phänomens als solchen hervor und nicht die Gleichheit zweier Positionen (vgl. hierzu z.B. U. Hölscher, Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie, S. 40 ff.).