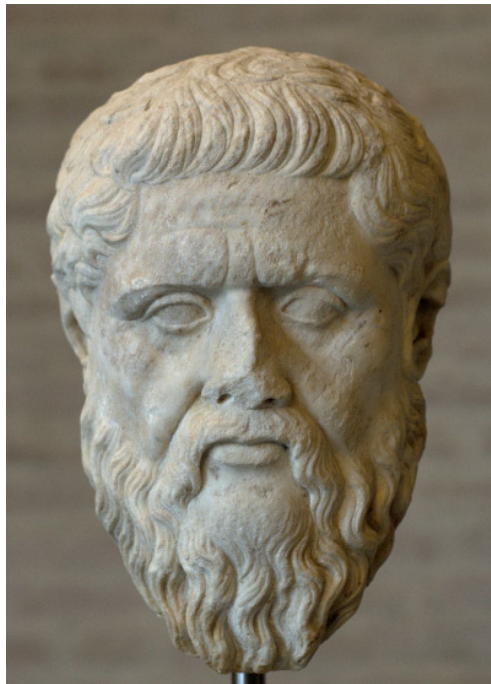


Joachim Stiller

Die Seele in den Dialogen

Die Seele im Phaidros von
Platon



Alle Rechte vorbehalten

Wiki: Platon: Phaidros

Der *Phaidros* ([altgriechisch](#) Φαῖδρος *Phaídros*, [latinisiert](#) *Phaedrus*) ist ein in [Dialogform](#) verfasstes Werk des [griechischen Philosophen Platon](#). Wiedergegeben wird ein fiktives, literarisch gestaltetes Gespräch von Platons Lehrer [Sokrates](#) mit seinem Freund [Phaidros](#), nach dem der Dialog benannt ist.

Das Thema ist die Kunst des sprachlichen Ausdrucks, die in der [Rhetorik](#) machtvoll zur Geltung kommt. Dabei geht es um das Verhältnis zwischen rhetorischer Überzeugungskraft und philosophischer Wahrheitsfindung. Auch der Gegensatz zwischen mündlicher und schriftlicher Mitteilung wird erörtert. Den konkreten Anlass der Diskussion bietet eine rhetorisch gestaltete Schrift des [Lysias](#), eines berühmten Redenschreibers, die Phaidros mitgebracht hat und vorliest. Lysias vertritt die Ansicht, die Liebesleidenschaft sei eine schlechte Voraussetzung für eine Freundschaft; daher sei es besser, mit einem Nichtverliebten befreundet zu sein. Sokrates trägt aus dem Stegreif eine alternative Stellungnahme vor, in der er ebenfalls vor den schädlichen Wirkungen der Verliebtheit warnt. Anschließend distanziert er sich aber von dieser Sichtweise und plädiert eindringlich für die gegenteilige Auffassung. Nunmehr wirbt er für ein tieferes Verständnis der erotischen Leidenschaft, die er als einen irrationalen Gemütszustand göttlichen Ursprungs bestimmt. Solcher „Wahnsinn“ sei nicht negativ zu bewerten. Vielmehr handle es sich um eine Ergriffenheit der [Seele](#). Dabei werde die Seele von der gewaltigen Macht ihrer Sehnsucht nach dem Schönen angetrieben.

Sokrates veranschaulicht seine Deutung des erotischen Begehrens mit einer [mythischen](#) Erzählung vom Schicksal der unsterblichen Seele im [Jenseits](#). Dem Mythos zufolge lenkt die geflügelte Seele ihren Seelenwagen durch das Himmelsgewölbe. Den Wagen ziehen zwei ebenfalls geflügelte Pferde, ein gehorsames und ein störrisches, deren sehr unterschiedliche Veranlagung große Schwierigkeiten bereitet. Sofern die Seele nicht abstürzt oder anderweitig scheitert, kann sie einen „überhimmlischen Ort“ erreichen, wo sie die „[platonischen Ideen](#)“ wahrnimmt, darunter die Idee des Schönen, das heißt das Urbild alles Schönen. Wenn sie später im Verlauf der [Seelenwanderung](#) einen menschlichen Körper annimmt, erinnert sie sich beim Anblick schöner Gestalten undeutlich an dieses prägende Erlebnis und wird daher von erotischer Begierde ergriffen. Das eigentliche, unbewusst erstrebte Ziel ihrer Sehnsucht ist aber nicht ein einzelner schöner Körper, sondern die göttliche Schönheit jenseits des Himmels, die das körperliche Auge nicht sieht.

Schon in der Antike wurde der *Phaidros* breit rezipiert. In der Geistesgeschichte der Neuzeit fanden die Schilderung der erotischen Ergriffenheit und die mythische Darstellung des Schicksals der Seele starken Widerhall. In der neueren Forschung stoßen Platons grundsätzliche Überlegungen zur Wissensvermittlung auf besonderes Interesse.

Inhaltsverzeichnis

- [1 Ort und Zeit](#)
- [2 Die Teilnehmer](#)
- [3 Inhalt](#)
 - [3.1 Die Einleitung](#)
 - [3.2 Der Text des Lysias](#)
 - [3.3 Die erste Rede des Sokrates und seine Selbstkritik](#)
 - [3.4 Die zweite Rede des Sokrates](#)
 - [3.5 Der Zikadenmythos](#)

- [3.6 Die Aufgabe von Autoren und das Verhältnis der Sprachkunst zur Wahrheit](#)
- [3.7 Die Bewertung der Mündlichkeit und der Schriftlichkeit](#)
- [4 Philosophischer Gehalt](#)
- [5 Entstehung](#)
- [6 Textüberlieferung](#)
- [7 Rezeption](#)
 - [7.1 Antike](#)
 - [7.2 Mittelalter und Frühe Neuzeit](#)
 - [7.3 Moderne](#)
- [8 Ausgaben und Übersetzungen](#)
- [9 Literatur](#)
- [10 Weblinks](#)
- [11 Anmerkungen](#)

Ort und Zeit

Eine Rahmenhandlung fehlt, das fiktive Dialoggeschehen setzt unmittelbar ein und wird durchgängig in direkter Rede mitgeteilt. Das Gespräch beginnt in [Athen](#), der Heimatstadt der beiden Männer, und wird dann in der Umgebung der Stadt fortgesetzt. Phaidros hat im Haus des Tragödiendichters Morychos in der Nähe des [Olympieions](#), des großen Tempels des [olympischen Zeus](#), die Ausführungen des Lysias gehört und will sich nun zu einem Spaziergang aufs Land begeben. Auf der Straße trifft er zufällig Sokrates, der sich entschließt ihn zu begleiten. Am Ufer des Flüsschens [Ilissos](#) südlich der Stadtmauer lassen sie sich nieder; dort findet der philosophische Dialog statt. Der Ort kann genauer bestimmt werden, denn das nahe Heiligtum des Gottes [Pan](#), auf das Sokrates am Ende des Dialogs indirekt Bezug nimmt, ist identifiziert worden; dort wurde 1759 ein Relief aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. gefunden.^[1]

Der Zeitpunkt der Dialoghandlung ist unklar. Er lässt sich nur annähernd bestimmen, da nur wenige chronologisch relevante Angaben vorliegen, die zum Teil nicht leicht miteinander zu vereinbaren sind. Auf historische Stimmigkeit legte Platon keinen Wert, er machte hier – wie auch in anderen Werken – von seiner literarischen Gestaltungsfreiheit Gebrauch. Da Phaidros ab 415 v. Chr. rund ein Jahrzehnt lang nicht in Athen war und Sokrates im Jahr 399 v. Chr. hingerichtet wurde, ist entweder an eine Zeit vor 415 oder an eines der letzten Lebensjahre des Sokrates zu denken. Die berühmten Tragödiendichter [Sophokles](#) und [Euripides](#), die beide 406 gestorben sind, werden im Dialog so erwähnt, dass der Eindruck entsteht, sie seien noch am Leben. Dies könnte für eine Datierung vor 415 sprechen. Damit schwer vereinbar sind jedoch Bemerkungen des Sokrates über den 436/435 geborenen Redner [Isokrates](#). Dieser wird zwar als noch jung bezeichnet, ist aber offenbar schon mit beachtlichen Leistungen hervorgetreten. Hinzu kommt, dass Lysias, dem Phaidros am Tag des Dialogs zugehört hatte, erst ab 412/411 seinen Wohnsitz in Athen hatte. Daher ist eine widerspruchsfreie Datierung schwierig. Die in der Forschung erwogenen Ansätze schwanken zwischen ca. 420 und dem Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr., wobei Unstimmigkeiten in Kauf genommen werden.^[2]

Die Teilnehmer

Die Dialogfigur Sokrates zeigt im *Phaidros* Merkmale, die den Lesern anderer Dialoge Platons vertraut sind: Er ist an der erotischen – das heißt in seinem Milieu: homoerotischen – Thematik stark interessiert und bringt auf diesem Gebiet beträchtliche Erfahrung mit.^[3] Da er Phaidros philosophisch weit überlegen ist, lenkt er das Gespräch in seinem Sinne und streut

dabei wie gewohnt gern ironische Bemerkungen ein. Als [Asket](#) ist er wie immer barfuß unterwegs. Er ist ein naturferner Stadtmensch; in der freien Landschaft außerhalb der Stadtmauern, die er kaum je aufsucht, verhält er sich wie ein Fremdling. Zwar findet er lobende Worte für die Lieblichkeit der Natur am Rastplatz, doch bringt er kein wirkliches Interesse für sie auf. Nur wegen der Aussicht auf ein fruchtbares Gespräch ist er mitgegangen; er bezeichnet sich als lernbegierig und stellt fest: „Die Landschaft und die Bäume wollen mich nichts lehren, wohl aber in der Stadt die Menschen“.^[4] Ihm geht es um seine Lieblingsthemen, auf die er zielbewusst hinsteuert: die Beschaffenheit der menschlichen Seele, ihre Unsterblichkeit und ihr Schicksal nach dem Tod, das Streben nach Schönheit, die Erlangung und Vermittlung philosophischen Wissens sowie die Rolle der Beredsamkeit und deren Verhältnis zur Wahrheitsuche. Wie auch in anderen Dialogen nutzt er die Gelegenheit, seinen Gesprächspartner zu unablässigen Bemühungen auf der Suche nach echter Erkenntnis zu ermuntern und zu einer konsequent philosophischen Denk- und Lebensweise anzuregen. Dabei nimmt er auf die begrenzte Einsicht des Phaidros Rücksicht, indem er sich nicht auf zu anspruchsvolle Fragen einlässt.^[5]

Platon lässt hier seinen Sokrates die auch in anderen Dialogen thematisierte [Ideenlehre](#) vertreten, bei der es sich um platonisches Gedankengut handelt, das dem historischen Sokrates fremd war. Unter philosophiegeschichtlichem Gesichtspunkt ist zu beachten, dass generell die Ansichten, die Platon seiner Dialogfigur Sokrates in den Mund legt, nicht mit denen des historischen Vorbilds übereinstimmen müssen.^[6] Manche Eigenheiten der literarischen Gestalt dürften aber denen der geschichtlichen entsprechen, etwa ihre Naturferne und asketische Haltung und die Konzentration ihrer Aufmerksamkeit auf seelische und zwischenmenschliche, insbesondere erotische Belange.^[7]

Phaidros ist auch außerhalb von Platons Werken bezeugt. Es handelt sich um eine historische Person, einen vornehmen Athener aus dem [Demos Myrrhinous](#), der tatsächlich zum Umkreis des Sokrates gehörte. Er wurde um die Mitte des 5. Jahrhunderts geboren, war also rund zwei Jahrzehnte jünger als Sokrates. Seine Frau, eine Enkelin des Feldherrn [Xenophon](#), war zugleich seine Cousine.^[8]

Unliebsames Aufsehen erregte der historische Phaidros durch seine Verwicklung in einen Skandal, der im Jahr 415 das politische Leben Athens erschütterte. Junge Männer hatten in Privathäusern die [Mysterien von Eleusis](#) parodierend nachgeahmt und dadurch profaniert. Das wurde als schweres Verbrechen gegen die Religion strafrechtlich verfolgt. Phaidros gehörte zu den Personen, die der Beteiligung an dem Religionsfrevl beschuldigt wurden. Er wartete ebenso wie andere Tatverdächtige ein Gerichtsverfahren nicht ab, sondern floh ins Exil.^[9] Seine Verurteilung in Abwesenheit ist inschriftlich bezeugt.^[10] Sein Besitz wurde konfisziert. Später profitierte er jedoch von einer Amnestie und durfte zurückkehren.

In Platons Dialog ist Phaidros zwar philosophisch interessiert, doch verfügt er offenbar auf diesem Gebiet über wenig Erfahrung und Kompetenz. Die Mythen des griechischen Volksglaubens betrachtet er mit Skepsis. Seine Bewunderung für die Rhetorik des Lysias lässt erkennen, dass er für die Macht der Beredsamkeit empfänglich und daher manipulierbar ist. Er ist begeisterungsfähig, neigt zu einem vorschnellen Enthusiasmus und zu kritikloser Bewunderung dessen, was ihn beeindruckt hat. Die Autorität anerkannter Fachleute bedeutet ihm viel. Auffallend ist seine Besorgnis um seine Gesundheit;^[11] den Spaziergang unternimmt er auf ärztlichen Rat. Sokrates möchte ihn dazu bringen, sich nicht nur um die körperliche, sondern auch um die seelische Gesundheit zu kümmern.^[12]

Platon ließ Phaidros auch in seinem berühmten Dialog *Symposion* auftreten. Dort ist Phaidros einer der Redner, die versuchen, das Wesen des Eros zu beleuchten und zu würdigen. Seine Ausführungen lassen seine Beherrschung der Redekunst und seine gute Bildung erkennen.

Inhalt

Die Einleitung

Zufällig begegnet Sokrates auf der Straße seinem Freund Phaidros, der zuvor eine Probe der Redekunst des berühmten Logographen (Redenschreibers) Lysias gehört hat und nun einen Spaziergang unternimmt. Sokrates entschließt sich, den Freund zu begleiten. Lysias hat, wie Phaidros nun berichtet, über Liebesbeziehungen gesprochen, das heißt über die in der Oberschicht Athens üblichen homoerotischen Bindungen. Zu diesem Thema hat Lysias die Ansicht vertreten, es sei nicht ratsam, der Werbung eines Verliebten nachzugeben. Besser sei es, sich mit jemandem zu befreunden, der von Liebesleidenschaft frei sei. Phaidros, ein begeisterter Bewunderer der Redekunst des Lysias, hat sich das Manuskript aushändigen lassen. Die beiden Spaziergänger verlassen die Stadt. Unter einer Platane rasten sie in einer reizvollen Umgebung, und Phaidros liest den Text des Lysias vor.^[13]

Der Text des Lysias

Der fiktive Sprecher, dem Lysias seine rhetorisch gestaltete Darlegung in den Mund legt, ist jemand, der um die Freundschaft eines Jugendlichen oder jungen Mannes wirbt, ohne in ihn verliebt zu sein. Er versucht den Umworbenen davon zu überzeugen, dass eine Freundschaft ohne erotische Begierde einer Liebesbeziehung vorzuziehen sei. Seine Hauptargumente lauten: Liebesleidenschaft erkaltet eines Tages, und dann bereut man die Wohltaten, die man dem Geliebten erwiesen hat. Wer hingegen nicht vom Eros beherrscht und gesteuert wird, der wird seine Gesinnung nicht ändern, denn er hat seinen Freund aus freiem Entschluss gefördert, nicht unter dem Zwang eines zeitweiligen erotischen Drangs. Er ist somit zuverlässiger als ein Verliebter. Der Verliebte bringt zunächst Opfer und nimmt Mühen und Nachteile auf sich, um der begehrten Person gefällig zu sein. Dabei handelt er aber nicht uneigennützig, denn aus seinen Leistungen leitet er Ansprüche ab. Ein Nichtverliebter hat zu einer solchen fordernden und berechnenden Einstellung keinen Anlass. Außerdem kann sich der Erotiker jederzeit in jemand anderen verlieben und ist dann sogar bereit, seinen früheren Geliebten schlecht zu behandeln, wenn der neue das wünscht. Hinzu kommt, dass man, wenn man einen verliebten Freund haben will, von vornherein nur eine relativ kleine Auswahl hat; wer einen Nichtverliebten als Freund vorzieht, der hat die Wahl aus vielen und kann sich für den passendsten von ihnen entscheiden. Überdies werden Liebesbeziehungen in der Öffentlichkeit beobachtet, zumal Verliebte gern der Umwelt mit ihrem erotischen Erfolg imponieren; das kann leicht Anstoß erregen und zu Klatsch und übler Nachrede führen. Ein Verliebter ist empfindlich und eifersüchtig; er will seinen Geliebten für sich allein besitzen und versucht daher, ihn dem gewohnten Umfeld zu entfremden, was zur Isolation oder zu Streitigkeiten führen muss. Leicht gerät der Verliebte wegen Kleinigkeiten in heftige Erregung. Da seine Urteilskraft durch seine Leidenschaft getrübt ist, äußert er sich nicht unbefangen und sachgerecht, sondern redet seinem Geliebten nach dem Mund. Er lobt ihn grundlos und wagt ihm nicht zu widersprechen. Damit fördert er ihn aber nicht. Daher ist er ein schlechter Ratgeber und kein echter Freund.^[14]

Die erste Rede des Sokrates und seine Selbstkritik

Während Phaidros von dem Text des Lysias begeistert ist, ist Sokrates zu einer kritischen Einschätzung gelangt. Er meint schon Besseres zum Thema gehört zu haben und erklärt sich schließlich bereit, improvisierend eine alternative „Rede“ vorzutragen. Dabei handelt es sich um einen rhetorisch gestalteten, aber fiktiv nur für einen einzigen Zuhörer bestimmten Text. Sokrates lässt einen schlaunen Verliebten als Sprecher auftreten. Dieser gibt vor, nicht verliebt zu sein, und schildert dem jungen Burschen, den er begehrt, die Vorzüge einer nichterotischen Freundschaft.^[15]

Wie der fiktive Sprecher zunächst feststellt, kann man nur dann sinnvoll über die Bewertung von etwas reden, wenn man verstanden hat, was es ist, und wenn hierüber Einigkeit erzielt ist. Wenn es um den Nutzen oder Schaden der Verliebtheit geht, muss man sich also zuerst klarmachen, was Verliebtheit ist. Zweifellos ist sie ein Begehren, das sich auf die Schönheit der geliebten Person richtet. Aber auch Nichtverliebte begehren Schönes. Der Unterschied besteht darin, dass der Verliebte von dem angeborenen Trieb, der ihn zu dem begehrten Vergnügen zieht, überwältigt wird und dadurch der Maßlosigkeit verfällt; er verliert die Herrschaft über sich selbst. Anders ist die Lage des Nichtverliebten: Er bewahrt seine Selbstkontrolle und büßt daher seine Urteilskraft nicht ein, sondern kann rational einschätzen, was das jeweils Beste ist, und sich dafür entscheiden.^[16]

Ein weiterer Nachteil der Erotik ergibt sich aus dem besitzergreifenden Charakter der Verliebten. Wer dem Eros verfallen ist, will die begehrte Person unter seiner Kontrolle haben. Zu diesem Zweck versucht er sie in einem Zustand der Unwissenheit, Unterlegenheit und Unselbständigkeit zu halten. Aus der Sicht des Verliebten ist es daher erwünscht, dass der Geliebte in jeder Hinsicht schwach und abhängig ist. Er soll lieber arm als reich sein, lieber verweichlicht und unfähig als abgehärtet und tüchtig und am besten ohne Familie, da Familienangehörige dem Verliebten in die Quere kommen könnten. Der Erotiker will ständig mit seinem Geliebten zusammen sein, wodurch er ihn einengt und ihm auf die Dauer lästig wird. Wenn die Liebesleidenschaft – eine Form von Wahnsinn – endet, sind dem Liebhaber seine einstigen Versprechungen und Schwüre nur noch peinlich, und er versucht den eingegangenen Verpflichtungen zu entkommen. Dann kommt es zu üblem Zerwürfnis. Der Verliebte ist nicht wirklich wohlwollend, sondern er liebt den Geliebten so wie der Wolf das Lamm.^[17]

Damit beendet Sokrates seine Rede, obwohl Phaidros gern noch etwas über die Vorzüge der Nichtverliebten gehört hätte. Sokrates möchte aufbrechen, entscheidet sich dann aber zu bleiben, da ihm plötzlich sein [Daimonion](#) – eine innere Stimme – eingegeben hat, dass er einen Fehler begangen hat, den er sogleich berichtigen sollte. Er hat alle Verliebten pauschal als selbstüchtig, missgünstig und töricht dargestellt und damit den Hochherzigen und Edlen unter ihnen Unrecht getan. Zudem hat er den Einfluss des [Eros](#) als durchweg schädlich beschrieben; Eros ist aber eine Gottheit, und alle Götter sind nach Sokrates' Überzeugung gut und niemals Urheber von Schlechtem. Somit hat sich Sokrates ebenso wie Lysias an der Gottheit versündigt. Dies will er nun wiedergutmachen, indem er ein Plädoyer für die gegenteilige Auffassung hält und die Liebe verherrlicht.^[18]

Die zweite Rede des Sokrates

Die Neubewertung des Eros

An der Bezeichnung des erotischen Affekts als *mania* („Wahnsinn“) hält Sokrates weiterhin fest. Was sich aber grundlegend ändert, ist seine Bewertung dieses Zustands. Die *mania* als Gegenteil von Nüchternheit, Verständigkeit und Leidenschaftslosigkeit ist, wie Sokrates nun ausführt, keineswegs immer negativ zu beurteilen. Der Begriff bezeichnet nicht nur in abwertendem Sinn Wahnsinn, Tollheit und Raserei, sondern auch eine Verzückung und Begeisterung, die ein Zeichen göttlicher Gunst ist. So ist beispielsweise der entrückte Zustand der Prophetinnen und Priesterinnen, die weissagen, Orakel verkünden und beraten, eine Form von *mania*. Solche göttliche *mania* enthüllt verborgenes Wissen und weist Kranken den Weg zur Heilung. Eine andere Erscheinungsform davon ist die Inspiration, die begnadete Dichter zu ihren außerordentlichen Leistungen befähigt. Der Enthusiasmus, den diese Göttergabe herbeiführt, ist dem nüchternen Verstand, der menschlichen Ursprungs ist, überlegen. Dies zeigt sich etwa darin, dass ein Dichter, der nur über ein „technisches“ Wissen, über „handwerkliche“ Fertigkeiten verfügt, nie etwas Bedeutendes hervorbringt; alle großen Dichter sind göttlich inspiriert. Somit ist eine differenzierte, unvoreingenommene Beurteilung der außergewöhnlichen Gemütszustände erforderlich.^[19]

Die Ewigkeit der Seele

Da von seelischen Phänomenen die Rede ist, muss man sich zunächst über die Beschaffenheit der Seele Klarheit verschaffen. Die Seele ist imstande, sich unablässig aus eigener Kraft zu bewegen, sie bedarf dazu nicht wie unbelebte Objekte eines äußeren Anstoßes. Sie ist selbst der Ursprung von eigener und fremder Bewegung und damit der Ursprung ihrer eigenen Lebensäußerungen. Sie lebt nicht, weil etwas anderes sie belebt, sondern aufgrund ihrer eigenen Natur. Daraus ist ersichtlich, dass sie unsterblich ist, das heißt, dass sie – wie alles Ursprüngliche und [Autarke](#) – dem Bereich des Ungewordenen und Unvergänglichen angehört.^[20]

Der Mythos vom Seelenwagen

Was das Wesen der Seele betrifft, greift Sokrates zwecks Veranschaulichung zu einem mythischen Gleichnis. Er vergleicht die Seele mit einem Zweigespann von zwei geflügelten Pferden, die einen Wagen mit einem ebenfalls geflügelten Wagenlenker ziehen.^[21] Der Lenker durchstreift mit seinem Wagen das ganze Himmelsgewölbe. Das ist die Tätigkeit menschlicher Seelen, die sich ohne Körper frei im Himmel bewegen. Auch die Seelen der Götter kann man sich so vorstellen. Der Unterschied zwischen ihnen und den menschlichen Seelen besteht darin, dass bei den Göttern sowohl Wagenlenker als auch Pferde von einwandfreier Beschaffenheit sind, wohingegen bei den Menschen eines der Pferde tüchtig, das andere jedoch von schlechtem Naturell und widerspenstig ist. Daraus ergeben sich für den menschlichen Wagenlenker große Schwierigkeiten.^[22]

Entscheidend ist die Qualität der Flügel, deren Kraft das Schwere emporhebt. Wenn die menschliche Seele ihr Gefieder nicht richtig nährt, verliert sie es, was zur Folge hat, dass sie vom Himmel herabstürzt und zur Erde fällt. Dort erhält sie dann einen irdischen Körper als Wohnstätte, und so entsteht ein Mensch als beseeltes Wesen. Das bedeutet für die Seele „Mühe und Kampf bis zum Äußersten“, da sie sich in dieser fremden Umgebung behaupten muss. Ganz anders ergeht es den Seelen, denen es gelingt, ihr Gefieder zu behalten. Sie können im Gefolge der Götter den Himmel durchfahren und den Anblick von allem, was es

dort zu sehen gibt, genießen. Eine Schar von Göttern, geführt vom Göttervater Zeus, unternimmt mit ihren Wagen gemeinsam einen großen Zug durch die himmlischen Gefilde. Die menschlichen Seelen schließen sich dem Götterzug an, soweit sie dazu fähig sind. Im Gefolge der Götter erreichen sie nach steiler Fahrt die Spitze des Himmelsgewölbes. Dieses wird hier als hohle, am Rand durchlässige Kugel mit der Erde als Mittelpunkt aufgefasst. Am höchsten Punkt der Weltkugel stellen sich die Götter mit ihren Gespannen auf die Oberfläche des Himmelsgewölbes. Dazu sind die menschlichen Wagenlenker nicht imstande, doch können sie zumindest den Kopf aus der Weltkugel hinausstrecken. So vermögen nicht nur die göttlichen, sondern auch die menschlichen Seelen das wahrzunehmen, was jenseits des Himmels ist: den „überhimmlischen Ort“, den kein Dichter jemals gebührend besingen kann. Er ist die Stätte des formlosen, den Sinnen unzugänglichen, rein geistigen Seins, das unwandelbar ist. Nur dieser Bereich – nicht die Welt der veränderlichen, vergänglichen Phänomene – ist im eigentlichen Sinn „seiend“. Dort sind die „platonischen Ideen“ zu finden, etwa die Ideen der [Gerechtigkeit](#), der [Besonnenheit](#) und der Erkenntnis. Von der übersinnlichen Wahrnehmung dieser Wirklichkeit – Sokrates spricht metaphorisch von „Erblicken“ – nährt sich die Seele. Der überhimmlische Ort ist die „Weide“, von der sie die Nahrung aufnimmt, die ihrem Gefieder die benötigte Kraft verleiht. Bei der Auffahrt erweist sich aber die Mangelhaftigkeit des menschlichen Gespanns als großes Hindernis. Das störrische Pferd widersetzt sich, wenn es nicht gut dressiert ist, es drängt in eine falsche Richtung und bringt das Gespann in Verwirrung, sodass die Wahrnehmung des überhimmlischen Orts nur unzulänglich oder überhaupt nicht gelingt. Viele Gespanne behindern einander, die Pferde werden lahm oder das Gefieder zerbricht, bevor es zur „Schau“ des Seienden kommt. Der Ungehorsam des störrischen Pferdes und das Ungeschick des Wagenlenkers werden mancher Seele zum Verhängnis: Da sie die nährende Weide nicht erreichen kann, wird sie so geschwächt, dass sie ihr Gefieder verliert und zur Erde abstürzt.^[23]

Sokrates versichert, dass jede Seele, die im Gefolge eines Gottes etwas von der überhimmlischen Wirklichkeit gesehen hat, dadurch befähigt wird, unversehrt in der Götterwelt zu bleiben. Grundsätzlich ist es möglich, dass sie für immer in diesem Zustand verbleibt. Dies setzt allerdings voraus, dass sie den überhimmlischen Ort regelmäßig aufsucht, um dort durch das „Schauen“ die benötigte Nahrung aufzunehmen. Widerfährt ihr dabei unterwegs ein Missgeschick, so kann es geschehen, dass sie ihr Gefieder verliert und zur Erde fällt. Dort bleibt ihr das Dasein in menschlicher Gestalt nicht erspart. In den Körper ist sie dann eingesperrt wie eine Auster in die Schale.^[24] Damit beginnt im Rahmen der Seelenwanderung die Reihe ihrer Inkarnationen. Je nach ihrem Wissensstand und ihrem Verhalten fallen ihr bestimmte irdische Rollen zu, die sie nacheinander übernimmt, wobei sie auch eine gewisse Wahlmöglichkeit hat. Das Spektrum der möglichen menschlichen Lebensformen reicht vom Philosophen als höchster Form bis zum [Tyrannen](#) als niederster. Die zweitschlechteste menschliche Daseinsweise ist die des [Sophisten](#) oder Demagogen. Im Verlauf eines Seelenwanderungszyklus absolviert die gefallene Seele normalerweise zehn Inkarnationen, wobei sie je nach ihren Verdiensten oder Missetaten auf- oder absteigt. Es kann sogar vorkommen, dass sie in ein tierisches Leben gerät. Die zehn Inkarnationen erfolgen jeweils im Abstand von tausend Jahren; in den langen Zwischenzeiten halten sich die Seelen entweder in der Unterwelt oder in einem bestimmten Himmelsbereich auf. Somit dauert ein gewöhnlicher, aus zehn Leben bestehender Inkarnationszyklus zehntausend Jahre. Erst nach Ablauf des zehnten Jahrtausends wird die Seele wieder beflügelt und kann einen neuen Versuch unternehmen, den überhimmlischen Ort zu erreichen.^[25] Eine Ausnahme von dieser Gesetzmäßigkeit stellt allerdings das philosophische Leben dar. Der Philosoph ist stets dem Göttlichen zugewandt. Daher kann eine Seele, die dreimal hintereinander ein philosophisches Leben gewählt hat, schon nach drei Inkarnationen, also nach dreitausend Jahren, aus dem irdischen Exil zurückkehren.^[26]

Das neue Verständnis des Eros

Vor dem Hintergrund dieses Mythos deutet Sokrates nun die göttliche *mania* im Menschen. Fast alle überhimmlischen Vollkommenheiten – beispielsweise die Gerechtigkeit oder die Vernunft – sind abstrakt in dem Sinne, dass ihre irdischen Erscheinungsformen nicht anschaulich sind. Sie haben keine Korrelate im Bereich des bildhaft Wahrnehmbaren. Die einzige Ausnahme ist die Schönheit. Sie allein existiert sowohl – als platonische Idee der Schönheit – jenseits des Himmels als auch unter den sichtbaren irdischen Objekten. Daher kommt ihr eine Brückenfunktion zu: Der Anblick irdischer Schönheit, die ein Abglanz der überhimmlischen ist, erinnert die im Körper gefangene Seele an das, was sie einst am überhimmlischen Ort gesehen hat. Wenn diese Seele einen Menschen von gottähnlicher Schönheit erblickt, ist sie zunächst von dem Erlebnis erschüttert, ein Schauer ergreift sie. Dann beginnt sie die schöne Gestalt zu vergöttern. Durch solche Wahrnehmungen erwacht in der Seele die Sehnsucht nach der jenseitigen Welt. Das heißt in der bildlichen Sprache des Mythos, dass der Seele Flügel wachsen. Sie wird beschwingt und möchte wie ein Vogel emporfliegen. Dazu reicht allerdings die Kraft ihrer keimenden Flügel nicht aus. Das Keimen der Flügel wird nicht nur als freudiges Ereignis empfunden, sondern es erzeugt auch ein Unbehagen, ein Jucken wie beim Zahnen der Kinder. Außerdem ist die Getrenntheit vom sehnsüchtig Begehrten mit Schmerz verbunden. So gerät die vom Anblick der Schönheit berührte Seele in einen zwiespältigen Gemütszustand: Die gesehene Schönheit bereitet ihr eine einzigartige Freude, versetzt sie in höchste Erregung und lässt sie alles andere vergessen, aber die Begrenztheit ihres Zugangs zum Gegenstand ihrer Sehnsucht verwirrt und peinigt sie. Sie ist ratlos, die Erregung raubt ihr den Schlaf, sie benimmt sich wie wahnsinnig. Das ist der Zustand, den die Menschen Liebesleidenschaft nennen, die erotische *mania*. Der davon Ergriffene achtet nicht mehr auf das Schickliche und Standesgemäße, auf seinen Status und Besitz. Er ist auch bereit das Leben eines Sklaven zu führen, wenn er nur in der Nähe des schönen Wesens bleiben kann, das er zum Gegenstand seiner Anbetung macht.^[27]

Die unterschiedlichen Wirkungen der erotischen Ergriffenheit

Ebenso wie die Götter sind die Menschen, die den einzelnen Gottheiten folgen, unterschiedlich veranlagt. Daher reagieren sie auf verschiedene Weise, wenn die Macht des Eros in ihr Leben einbricht. Wer beispielsweise von der Sinnesart des Göttervaters Zeus ist, der versucht seinem Geliebten zur Entwicklung königlicher Qualitäten zu verhelfen. Wer dem Kriegsgott [Ares](#) folgt, wird aggressiv, wenn er meint, dass ihm als Liebendem Unrecht geschieht. Die Erotiker versuchen, sowohl sich selbst als auch ihre Geliebten den Göttern so ähnlich wie möglich zu machen; der Eros spornt sie dazu an, nach Höherem zu streben. Allerdings bereitet der liebenden Seele die Verschiedenartigkeit ihrer beiden Pferde große Schwierigkeiten. Hier erläutert Sokrates, was er mit der [Metapher](#) des Pferdegespanns veranschaulichen möchte. Der Wagenlenker und die beiden Pferde stellen die drei Teile dar, aus denen die Seele besteht. Der Lenker ist die seelische Instanz, die den einzuschlagenden Weg wählt. Er fällt die Entscheidungen, von denen das künftige Schicksal der Seele abhängt, und hat dafür zu sorgen, dass die Pferde – die seelischen Antriebe – seine Anweisungen ausführen. Das gute, gehorsame Pferd ist der vernünftige Seelenteil, der erkennt, was wirklich das Beste für die Seele ist, und darauf hinstrebt. Das schlechte, störrische Pferd ist der vernunftlose, nur auf unmittelbare Bedürfnisbefriedigung abzielende Seelenteil, der blindlings auf sein Ziel losstürmt und damit die ganze Seele ins Verderben reißt, da ihm die Einsicht in die Folgen seines impulsiven Verhaltens fehlt. Das gute Pferd gehorcht willig, das schlechte muss mit Peitsche und Stachel gezähmt und gelenkt werden. Wenn es zwei erotisch Verbundenen gelingt, ihre widerspenstigen Pferde gut unter Kontrolle zu bringen, können sie miteinander ein glückseliges philosophisches Leben führen.^[28]

Konsequenzen

Phaidros ist von der Überzeugungskraft des Sokrates tief beeindruckt, er schätzt sie nun mehr als die des Lysias, seines bisherigen Vorbilds. Damit stellt sich die Frage nach einer Neubewertung der Tätigkeit des Lysias, der seinen Ruhm seiner Sprachgewalt verdankt. Im Licht der neuen Einsichten kann sein Werk als fragwürdig erscheinen, da sich seine Abwertung der Erotik als verfehlt erwiesen hat. Sokrates betont jedoch, dass das Verfassen rhetorischer Texte an und für sich nichts Schlechtes sein kann. Schimpflich ist nicht die Autoren- oder Rednertätigkeit als solche, sondern nur das Schreiben von Hässlichem. Somit kommt es darauf an, das „schöne“ Schreiben und Reden vom „hässlichen“ zu unterscheiden. Dieser Aufgabe will sich Sokrates nun zuwenden.^[29]

Der Zikadenmythos

In der Mittagshitze singen die Zikaden über den Köpfen der beiden Diskutanten. Sokrates mahnt, man solle sich von diesem Naturgeräusch nicht einschläfern lassen. Er will unbeirrt mit der Untersuchung fortfahren, statt sich träge einem Mittagsschlaf hinzugeben. Einem Mythos zufolge, den Sokrates nun beiläufig erzählt, sind die Zikaden Nachkommen verzauberter Menschen. Als einst die [Musen](#) den Gesang in die Welt brachten, waren diese Menschen davon derart hingerissen, dass sie vor lauter Freude das Essen und Trinken vergaßen. So starben sie, ohne es zu bemerken. Darauf wurden sie in Zikaden verwandelt. Von den Musen haben die Zikaden die Fähigkeit erhalten, bis zum Ende ihres Lebens ohne Speise und Trank nur zu singen. Sie sind beauftragt, das Treiben der Menschen zu beobachten und den Musen zu melden, was die einzelnen Menschen in den Musenkünsten leisten. Auch darum soll man in der Mittagszeit beim Zikadengesang nicht einschlafen, sondern sich geistig betätigen.^[30]

Die Aufgabe von Autoren und das Verhältnis der Sprachkunst zur Wahrheit

Für Phaidros, der von der Rhetorik fasziniert ist und selbst Reden schreibt, ist die Frage nach Sinn und Wert der Sprachkunst von großer Bedeutung. Hier stoßen zwei gegensätzliche Konzepte aufeinander. Nach der einen Vorstellung, einem sehr verbreiteten, rein pragmatischen Ansatz, hat sprachliche Kommunikation nur den Zweck, den Hörer oder Leser zu etwas zu überreden. Die Frage nach einer objektiven Wahrheit ist dabei belanglos; es geht nur darum, auf der Grundlage bereits bestehender Vorurteile die Meinungsbildung zu beeinflussen. Nach der gegenteiligen Auffassung, zu der sich Sokrates bekennt, muss man vor allem die Wahrheit über das, worüber man sich äußern will, kennen. Dagegen könnte allerdings eingewendet werden, die bloße Kenntnis der Wahrheit sei nutzlos, wenn die Fähigkeit zu kunstgerechter Überredung fehle. Damit stellt sich die Frage, ob die Rhetorik überhaupt eine „Kunst“ oder Technik (*téchnē*) – das heißt ein Fachgebiet, eine Wissenschaft – ist oder nur eine Routine ohne sachliche Begründung, ein auf Übung beruhendes unwissenschaftliches Verfahren. Wenn sie eine Technik ist, kann sie für beliebige Zwecke erfolgreich eingesetzt werden, unabhängig vom Wahrheitsgehalt der Meinung, für die der Redner jeweils eintritt. Tatsächlich weiß ein erfahrener Redner, wie man ein Gericht oder eine Volksversammlung von einem Standpunkt oder auch von dessen Gegenteil überzeugt. Hierzu macht Sokrates aber geltend, dass man dafür nicht nur rednerische Fertigkeiten benötige, sondern auch Sachkompetenz. Wenn man Zuhörer irreführen wolle, müsse man sie unbemerkt in kleinen Schritten vom Wahren zum Unwahren führen. Das setze voraus, dass der Redner die Wahrheit kenne. An der Wahrheit komme somit niemand vorbei, der etwas erreichen wolle. Das gilt nach Sokrates' Verständnis nicht nur für öffentliche Reden, sondern generell

für jede Situation, in der jemand versucht, andere oder jemand anders von etwas zu überzeugen, auch im privaten Bereich. Demnach ist Rhetorik „Seelenführung“ schlechthin, in der Volksrede ebenso wie in einem Gespräch unter vier Augen.^[31]

Hiervon ausgehend wendet sich Sokrates nun der Darlegung des Lysias und seinen eigenen konkurrierenden Ausführungen zu, um die Qualität dieser Texte beispielhaft zu untersuchen. Er bemängelt, Lysias habe es versäumt, seine Argumentation sinnvoll aufzubauen. Ein guter Text müsse ein organisches Ganzes bilden wie der Körper eines Lebewesens. Das sei bei dem Plädoyer des Lysias nicht der Fall, denn er sei nicht methodisch vorgegangen. Er selbst – Sokrates – hingegen habe seine Darlegungen folgerichtig strukturiert. Dabei sei er methodisch sauber verfahren, indem er zuerst den Gegenstand der Untersuchung definiert habe. Sokrates rekapituliert sein Vorgehen: Den Ausgangspunkt bildete die Bestimmung der erotischen Liebe als eine Art von *mania*. Es ergab sich eine Zweiteilung der *mania*, des Zustands ohne rationale Überlegung: Sie ist entweder Krankheit oder Ergriffenheit von einer göttlichen Macht. Bei der einen Art von erotischer *mania* handelt es sich um eine Gemütskrankheit, den Liebeswahn, dessen üble Folgen Sokrates in seiner ersten Rede beschrieben hat. Die andere Art ist der göttliche Enthusiasmus, der den Menschen aus seinen gewohnten Lebensverhältnissen entrückt. Dieses Phänomen war das Thema von Sokrates' zweiter Rede. Wie auch immer man die einzelnen Argumente beurteilen mag, das analytische Vorgehen war jedenfalls methodisch korrekt. [Analyse](#) und [Synthese](#) bilden zusammen die [Dialektik](#), die philosophische Untersuchungsmethode, die Sokrates propagiert. Die Synthese besteht in der korrekten Einordnung von Unterbegriffen (wie „Liebesleidenschaft“) unter einen Oberbegriff (hier *mania*), die Analyse erfolgt mittels Unterteilung ([Dihairesis](#)) des Oberbegriffs zwecks genauer Bestimmung des zu definierenden Unterbegriffs.^[32]

Anschließend befasst sich Sokrates auf ironische Weise mit den Regeln der Rhetorik, die ein handbuchmäßiges Wissen darstellen. Dabei kommt es ihm darauf an zu zeigen, dass die Kenntnis einzelner Kniffe und Techniken nutzlos ist, wenn man die dargelegten Einzelheiten nicht korrekt in den Gesamtzusammenhang einer objektiven Wahrheit einordnen kann. Wenn jemand als Lehrmeister der Medizin aufträte und erklären könnte, wie bestimmte Mittel im Körper wirken, aber nicht wüsste, wann, bei wem und in welcher Dosierung man sie einzusetzen hat, würde man ihn für verrückt halten. Ebenso wäre jemand einzuschätzen, der sich als Lehrer der Tragödiendichtung ausgab und wüsste, wie klagende, drohende oder furchterregende Äußerungen zu formulieren sind, aber nicht angeben könnte, wie man das aus den einzelnen Äußerungen zusammengesetzte Gesamtwerk zu einer Einheit gestaltet. Ein solcher Angeber würde sich vor wirklichen Dichtern wie [Sophokles](#) oder [Euripides](#) lächerlich machen. So ist auch jemand zu beurteilen, der einzelne rhetorische Mittel kennt und mit ihnen Textstücke verfasst, aber diese nicht zu einem durchdachten Ganzen verbinden kann. Er besitzt nur Vorkenntnisse. So wie ein Arzt zu wissen hat, was dem Körper zuträglich ist, muss ein Redner, der auf die Seelen seiner Hörer einwirkt, wissen, was Seelen fördert. Wenn die Rhetorik eine Wissenschaft ist, ist ihre Grundlage die Seelenkunde. Ein Rhetoriklehrer, der als Fachmann mit wissenschaftlichem Anspruch auftritt, muss nicht nur über die Natur der menschlichen Seele im Allgemeinen Bescheid wissen, sondern auch über die einzelnen Seelentypen, denen er jeweils seine Vorgehensweise anzupassen hat.^[33]

Die Bewertung der Mündlichkeit und der Schriftlichkeit

Zuletzt schneidet Sokrates ein weiteres Thema an: die Frage, unter welchen Voraussetzungen eine schriftliche Wissensvermittlung angebracht ist. Hierzu erzählt er den Mythos von der Erfindung der Schrift durch den ägyptischen Gott [Theuth](#). Theuth war der Begründer verschiedener Wissenszweige: Er erfand die Mathematik, die Astronomie und auch die

Schrift. Ferner ersann er Brett- und Würfelspiele. Mit seinen Erfindungen begab er sich zu Thamus, dem König von Ägypten, um ihm und durch ihn dem Volk die entsprechenden Fertigkeiten beizubringen. Die Schrift pries er als Mittel zur Bewahrung von Wissen an. Thamus wollte aber nichts ungeprüft übernehmen. Hinsichtlich der Schrift zeigte er sich äußerst skeptisch. Er befürchtete, sie werde das Gedächtnis schwächen, da es durch schriftliche Aufzeichnungen aus der Übung komme. Außerdem sei die Schrift zur Vermittlung von Weisheit ungeeignet; dazu sei mündlicher Unterricht erforderlich. Als Leser bilde man sich ein, etwas begriffen zu haben, obwohl man es in Wirklichkeit nicht verstehe. Das führe zu einer verhängnisvollen falschen Selbsteinschätzung. Solchen Irrtümern könne nur ein Lehrer vorbeugen, der mündlich unterweise.^[34]

Hieran anknüpfend trägt Sokrates seine fundamentale Kritik an der schriftlichen Verbreitung von Wissen vor. Er meint, Geschriebenes sei nicht zur Wissensvermittlung geeignet, sondern nur als Gedächtnisstütze nützlich, wenn man den Inhalt bereits verstanden hat. Das Schreiben sei nur ein mangelhaftes Abbild des Redens. Der geschriebene Text scheine zu sprechen, aber in Wirklichkeit „schweige“ er, denn er könne weder Verständnisfragen beantworten noch sich gegen unberechtigte Kritik zur Wehr setzen. Auf die individuellen Bedürfnisse des Lesers könne er nicht wie ein Gesprächspartner eingehen. Weisheit lasse sich daher auf diesem Wege nicht vermitteln; nicht auf einem Beschreibstoff solle man sie aufzeichnen, sondern in der Seele des dafür empfänglichen Schülers. Dort solle der Lehrer den lebendigen Samen des Wissens aussäen wie ein guter Landwirt, der wisse, wo er zu säen habe.^[35] Dann werde der Schüler das, was er verstanden habe, auch vertreten, verteidigen und verbreiten können. Das Aufschreiben sei zwar nicht falsch, doch ein Philosoph betreibe es nur als nebensächliche, spielerische Betätigung. Seine wesentlichen Leistungen, bei denen es ihm ernst sei, vollbringe der Philosoph in der unmittelbaren Seelenführung.^[36] Sokrates drückt seine Hoffnung aus, dass der junge [Isokrates](#), ein sehr talentierter Redner, den er Lysias vorzieht, den Weg zu einer in diesem Sinne aufgefassten Philosophie finden wird.^[37] Hier lässt Platon seinen Sokrates eine Erwartung aussprechen, die sich nicht erfüllt hat; tatsächlich hat der historische Isokrates eine glanzvolle Tätigkeit als Rhetoriker entfaltet und das Philosophieverständnis Platons, mit dem er als Erzieher der Jugend rivalisierte, abgelehnt.^[38]

Abschließend, bevor die beiden Freunde aufbrechen, richtet Sokrates ein Gebet an [Pan](#) und die anderen Gottheiten des Ortes. Er bittet sie ihm zu helfen, innerlich schön zu werden und das Äußere mit dem Inneren in Einklang zu bringen.^[39]

Philosophischer Gehalt

In der philosophiegeschichtlichen Forschung sind vier Aspekte des Dialogs auf besonderes Interesse gestoßen: erstens Platons im Vergleich mit dem frühen Dialog [Gorgias](#) anscheinend positivere und differenziertere Beurteilung der Rhetorik; zweitens die Frage, wie radikal seine Kritik an der Schriftlichkeit ist und welche Konsequenzen sie für sein Verhältnis zu seinen eigenen Werken hat; drittens das im Mythos dargelegte Konzept einer dreiteiligen Seele; viertens das Spannungsverhältnis zwischen dem sokratisch-platonischen Rationalismus und der positiven Bewertung irrationaler Zustände im *Phaidros*.

Die philosophische Bewertung der Rhetorik

Die Rhetorik, die Platons Sokrates verwirft, ist die in Athen damals übliche der Volks- und Gerichtsredner; diejenige, die er gutheißt, entspricht im Wesentlichen dem Verfahren bei einer philosophischen Untersuchung. Er betont die Notwendigkeit, dass der Sprecher jeweils die spezifische seelische Beschaffenheit der einzelnen Hörer kennt und berücksichtigt. Daraus

ist ersichtlich, dass es ihm nicht um öffentliche Reden vor einem größeren Publikum geht, sondern um Dialoge unter vier Augen oder in einem kleinen Kreis. Für Volks- oder Gerichtsreden kommt die von ihm empfohlene Vorgehensweise kaum in Betracht. Somit bedeutet die im *Phaidros* positivere Beurteilung des Überzeugens mit rhetorischen Mitteln keine Abkehr von der im *Gorgias* geübten Kritik an der Tätigkeit der athenischen Redner. Gebilligt wird die Überzeugungskunst hier nur unter der Voraussetzung, dass sie auf philosophische Weise und zu philosophischen Zwecken eingesetzt wird. Platons Sokrates verwendet selbst rhetorische Mittel, um auf das Gemüt seines Gesprächspartners einzuwirken. Das Ziel seiner Bemühungen ist, Phaidros dazu anzuregen, sich der Ideenwelt zuzuwenden.^[40]

Die Tragweite der Schriftkritik

Bei der Interpretation der Schriftkritik stellt sich die Frage, ob oder inwieweit Platon damit seine eigene schriftstellerische Tätigkeit und den philosophischen Gehalt seiner Werke abwertet.^[41] Daneben wird in der Forschung – teils mit großer Schärfe – kontrovers diskutiert, ob Platons Betonung der Überlegenheit mündlicher Vermittlung von philosophischem Wissen als Hinweis auf seine „ungeschriebene Lehre“ oder Prinzipienlehre zu verstehen ist. Hier geht es insbesondere um das Urteil von Platons Sokrates, wer nichts „Wertvolleres“ (*timiōtera*) habe als schriftliche Texte, an deren Formulierung er lange gefeilt hat, der sei kein Philosoph, sondern nur Autor.^[42] Das „Wertvollere“ – die Deutung dieser Stelle ist sehr umstritten – wird von Forschern der „Tübinger und Mailänder Platonschule“ (Konrad Gaiser, Hans Joachim Krämer, Thomas Alexander Szlezák, Giovanni Reale) als Hinweis auf die ungeschriebene Lehre aufgefasst.^[43] Als Wortführer der Gegenseite ist im deutschen Sprachraum Ernst Heitsch hervorgetreten, der einen Bezug der *Phaidros*-Stelle auf prinzipiell nur mündlich darzustellende Inhalte vehement bestreitet. Seine dezidierte Stellungnahme hat zu einer mit Heftigkeit ausgetragenen Kontroverse zwischen ihm und Szlezák geführt.^[44] Gegen die Deutung der Schriftkritik des *Phaidros* im Sinne des „Tübinger Paradigmas“ wenden sich auch Wolfgang Wieland,^[45] Wilfried Kühn^[46] und Margherita Isnardi Parente.^[47] Rafael Ferber meint, die Schriftkritik im *Phaidros* betreffe nicht die Schrift als solche, sondern nur die schriftliche Publikation für weitere Kreise. Der Grund, aus dem Platon seine „ungeschriebene Lehre“ nicht schriftlich fixierte, sei nicht die Mangelhaftigkeit der Schriftlichkeit, sondern der Umstand, dass diese Lehre seinem eigenen Anspruch an Wissenschaftlichkeit nicht genügt habe.^[48] Bedeutsam ist der Umstand, dass Lysias seinen Text schriftlich aufgezeichnet und lange daran gearbeitet hat, während Sokrates seine beiden Reden, die besser durchdacht sind, aus dem Stegreif vorträgt. Damit will Platon den höheren Rang freien Sprechens illustrieren. Sokrates beherrscht die Thematik souverän, daher kann er improvisieren und bedarf keiner schriftlichen Konstruktion eines sprachlichen Kunstwerks.^[49]

Eine weitere Forschungsdebatte dreht sich um die Konsequenzen, die Platon aus seiner Betonung des Werts des mündlichen gemeinsamen Philosophierens zieht. Hierbei geht es um die Frage, ob der mündliche Dialog nicht nur für die Wissensvermittlung, sondern auch für die philosophische Forschung – also für jede Art philosophischer Betätigung – die angemessene Vorgehensweise ist.^[50]

Die Deutung der platonischen Seelenlehre

Anlass zu umfangreichen Forschungsdiskussionen hat die im *Phaidros* dargelegte Seelenlehre gegeben. Hierbei geht es um die Frage nach einer Entwicklung in Platons Seelenverständnis. Im Dialog *Phaidon*, der als Frühwerk gilt und jedenfalls vor dem *Phaidros* entstanden ist, wird die Seele als einfach und einheitlich beschrieben. Ihre Natur ist durch ihre Erkenntnisfähigkeit bestimmt; irrationale mentale Vorgänge werden auf den Einfluss des

Körpers, in dem sie sich zeitweilig aufhält, zurückgeführt. Im Mythos des *Phaidros* hingegen wird die Quelle des Irrationalen in die Seele selbst verlegt. Diese wird als dreiteilig dargestellt, wobei ein Teil, das „schlechte Pferd“, durch seine üble Veranlagung die Missgeschicke der Gesamtseele verschuldet und sie auf Irrwege führt. Abhilfe kann nur eine strenge Disziplinierung des minderwertigen Seelenteils schaffen. Das Modell einer dreigeteilten Seele, das die in ihr wirkenden irrationalen und schädlichen Kräfte erklären soll, hat Platon schon früher in seinem großen Dialog *Politeia* dargelegt. Im *Phaidros* greift er offenbar auf das dort vorgestellte Konzept zurück. Die Annahme eines von Natur aus – nicht durch die Einwirkung des Körpers und der Materie – minderwertigen Seelenteils wirft eine Fülle von Fragen auf, die in der Forschungsliteratur erörtert werden. Wenn der minderwertige Teil, wie im Mythos vorausgesetzt wird, unsterblich ist, muss er ursprünglich Bestandteil eines harmonisch strukturierten Ganzen gewesen sein, da der ursprüngliche Zustand der Seele optimal war. Dann kann die Verschlechterung dieses Zustands und der Absturz der Seele nicht auf einen Konflikt zwischen einander widerstrebenden Seelenteilen zurückgeführt werden; vielmehr bedarf die Möglichkeit der Entstehung eines solchen Konflikts einer Erklärung. Problematisch ist auch der Umstand, dass das störrische Pferd nicht durch philosophische Überzeugungsarbeit zu richtigem Verhalten bewegt werden kann, sondern gewaltsam gebändigt werden muss. Ein weiteres Problem ist die Frage, wie die Selbstbewegung der Seele, die eine Veränderung darstellt, mit ihrer Unwandelbarkeit zu vereinbaren ist.^[51]

Platons Einschätzung des Irrationalen und die Frage der Lehrentwicklung

Trotz des konsequenten Rationalismus, zu dem sich Platons Sokrates in den Dialogen zu bekennen pflegt, lobt er im *Phaidros* den irrationalen Zustand einer von den Göttern gewollten *mania*. Er billigt dort nicht nur bestimmte Erscheinungsformen der *mania*, sondern fasst die erotische Ergriffenheit sogar als göttliche Gabe auf, die man als Philosoph benötige, um sein Ziel zu erreichen. Dieser Gegensatz hat in der Forschung zu unterschiedlichen Deutungen des Verhältnisses zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen in Platons Philosophie Anlass gegeben. Die Wertschätzung des Irrationalen wird teils relativiert oder als nicht ernst gemeint aufgefasst, teils betont und als paradox betrachtet.^[52] Oft zitiert wird die Bemerkung von [Gregory Vlastos](#), es sei ein in der Forschung zu wenig beachtetes Paradox, dass der „Ultrarationalist“ Platon den Eros als Form von *mania* eingestuft und diese „Verrücktheit“ eng mit der Philosophie verknüpft habe.^[53]

Eine Erklärungsmöglichkeit besteht in der Annahme, Platon habe anfänglich einen radikalen Rationalismus vertreten und ihn später abgeschwächt oder modifiziert. [Martha Nussbaum](#) nimmt eine deutliche Meinungsänderung Platons in der philosophischen Einschätzung des erotischen Begehrens, der *mania* und der Dichtkunst an. Im *Phaidros* vertrete er zu Grundfragen dieser Themenbereiche Positionen, die mit denen in früheren Dialogen unvereinbar seien. In der ersten Rede des Sokrates seien Auffassungen dargelegt, die Platons früheren, nun widerrufenen Positionen entsprächen. Die Kritik daran, die Platons Sokrates in seiner zweiten Rede übt, sei eine Selbstkritik des Autors. Der *Phaidros* biete eine grundlegende Neubewertung des Irrationalen, das nunmehr unter bestimmten Voraussetzungen als hilfreich und ehrenhaft gewürdigt werde. Die erotische *mania* werde hier sogar als notwendige Bedingung für wichtige Einsichten dargestellt. Damit bekennt sich Nussbaum in der umstrittenen Frage, ob oder inwieweit eine Entwicklung von Platons Lehre erkennbar ist, zur Entwicklungshypothese, das heißt zu einer „revisionistischen“ Platon-Interpretation. Unter „Revisionismus“ versteht man die Annahme eines gravierenden Meinungswandels des Philosophen. In der intensiven, anhaltenden Forschungsdebatte über die Frage einer Lehrentwicklung stehen „revisionistische“ Sichtweisen „unitarischen“

gegenüber. „Unitarier“ nennt man die Philosophiehistoriker, die meinen, Platon habe in Kernfragen seiner Philosophie durchgängig eine kohärente Lehre vertreten.^[54] Nussbaums Interpretation ist umstritten; Christopher Rowe hat sie einer eingehenden Kritik unterzogen.^[55]

Entstehung

In der Antike war die Ansicht verbreitet, der *Phaidros* sei Platons erstes Werk.^[56] Noch im 19. Jahrhundert hatte die Frühdatierung einflussreiche Befürworter. Der Platon-Übersetzer [Friedrich Schleiermacher](#) glaubte, es handle sich um den ersten Dialog des Philosophen. In der neueren Forschung wird die Schrift aber überwiegend viel später eingeordnet. Man setzt sie jetzt gewöhnlich in Platons mittlere Schaffensperiode, meist an deren Ende, oder stellt sie gar unter die Spätwerke. Für die Einordnung in die letzte Phase der mittleren Zeit sprechen sowohl sprachstatistische als auch inhaltliche Anhaltspunkte. Der *Phaidros* scheint Ausführungen in der *Politeia* vorauszusetzen. Die Abfassung wird gewöhnlich in die Zeit um 370 v. Chr. oder in die 360er Jahre gesetzt.^[57] Holger Thesleff vermutet, Platon habe schon in den 380er Jahren oder noch früher eine kürzere Urfassung erstellt und den Dialog dann in den 360er Jahren überarbeitet und erweitert.^[58]

Textüberlieferung

Die direkte antike Textüberlieferung besteht aus einigen [Papyrus](#)-Fragmenten aus dem 2. und dem 3. Jahrhundert. Diese Überlieferung bietet manche für die [Textkritik](#) relevante Lesarten.^[59] Die älteste erhaltene mittelalterliche *Phaidros*-Handschrift wurde im Jahr 895 im [Byzantinischen Reich](#) für [Arethas von Caesarea](#) angefertigt.^[60] Die mittelalterlichen Textzeugen tragen großenteils den Alternativtitel *Über das Schöne*.

Rezeption

Der *Phaidros* gilt als einer der bedeutendsten Dialoge Platons, jedenfalls ist er einer der am intensivsten rezipierten. Vor allem der Mythos vom Seelenwagen hat stark nachgewirkt.

Antike

In der Antike wurde der *Phaidros* eifrig gelesen. Eine Fülle von Zitaten und Anspielungen in Werken unterschiedlicher Literaturgattungen lässt erkennen, dass der Dialog den Gebildeten geläufig war. Neben Philosophen interessierten sich besonders Rhetoriker und Grammatiker dafür. In Rhetorikabhandlungen wurde Platons Schrift häufig herangezogen. Auch in der Dichtung und in belletristischer Prosa wurden Motive aus dem Dialog aufgegriffen. Besonders beliebte Motive waren die Platane, in deren Schatten Sokrates und Phaidros rasteten, der Zikadengesang und der Zug der göttlichen und menschlichen Seelengespanne durch den Himmel.^[61]

Vom 4. bis zum 1. Jahrhundert v. Chr.

Platons Schüler Aristoteles knüpfte in seiner [Rhetorik](#) an einzelne Überlegungen zur Redekunst im *Phaidros* an, ging aber nicht von dem dort vorgetragenen Konzept einer philosophischen Rhetorik aus. Sein Rhetorikverständnis zeigt nur wenig Übereinstimmung mit dem platonischen.^[62] Der Philosoph [Dikaiarchos](#), ein Schüler des Aristoteles, tadelte den Stil des *Phaidros*, da er schwülstig sei. Ihm missfiel das dichterische Pathos Platons in diesem Werk.^[63]

Der einflussreiche Philosoph [Poseidonios](#), der im 1. Jahrhundert v. Chr. lehrte, befasste sich mit dem Unsterblichkeitsbeweis im *Phaidros*. Er meinte, der Beweis beziehe sich nicht auf jede einzelne Seele, sondern auf die [Weltseele](#). Mit dieser Sichtweise folgte Poseidonios der [stoischen](#) Seelenlehre.^[64]

[Cicero](#) interessierte sich sehr für Platons Seelenlehre und deren mythische Darstellung und zog in diesem Zusammenhang neben der *Politeia* und dem *Phaidon* auch den *Phaidros* heran. Er zitierte aus dem Jenseitsmythos des *Phaidros* sowohl in seinen *Tusculanae disputationes* als auch im *Somnium Scipionis*, einer Erzählung, die im sechsten Buch seines Werks *De re publica* enthalten ist. Im *Somnium Scipionis* trägt der [ältere Scipio Africanus](#) ein Argument für die Unsterblichkeit der Seele vor, das eine fast wörtliche Übersetzung von Sokrates' Argument aus dem *Phaidros* darstellt.^[65] In Ciceros Dialog *De oratore* zeigen die Gestaltung der Szenerie und manche Einzelheiten Anklänge an den *Phaidros*. Auch andere Werke Ciceros, darunter sein Dialog *De legibus*, lassen den Einfluss des *Phaidros* erkennen.^[66]

In der [Tetralogienordnung](#) der Werke Platons, die anscheinend im 1. Jahrhundert v. Chr. eingeführt wurde, gehört der *Phaidros* zur dritten Tetralogie.

Der Rhetor und [Literaturkritiker Dionysios von Halikarnassos](#) nahm kritisch zur literarischen Qualität des *Phaidros* Stellung. Er vermerkte zwar lobend, das Werk zeige viel natürlichen Charme und der Anfang sei reizvoll und anmutig, doch rügte er, Platon sei in poetische Geschmacklosigkeit abgeglitten, stellenweise habe er bloßes Wortgeklingel hervorgebracht und sich weitschweifig ausgedrückt.^[67]

Vom 1. bis zum 3. Jahrhundert n. Chr.

Der Philosophiegeschichtsschreiber [Diogenes Laertios](#) zählte den *Phaidros* zu den „ethischen“ Schriften und gab als Alternativtitel „Über den Eros“ an. Dabei berief er sich auf eine heute verlorene Schrift des Gelehrten [Thrasyllos](#) († 36).^[68]

Der jüdische Platoniker [Philon von Alexandria](#) übernahm in seiner Schrift *Über die Erschaffung der Welt* (*De opificio mundi*) Elemente des im *Phaidros* dargestellten Jenseitsmythos. An zahlreichen Stellen seiner Werke streute er Anspielungen auf den Mythos ein. Das Motiv der Himmelsreise der Seele beeindruckte ihn stark.^[69]

Der Stoiker Herakleitos, ein scharfer Kritiker Platons, entrüstete sich in seiner Schrift *Homerische Fragen* (*Quaestiones Homericae*) über den homoerotischen Aspekt des *Phaidros*. Außerdem behauptete Herakleitos, Platon habe die Lehre von der dreiteiligen Seele nicht selbst ersonnen, sondern aus den Versen [Homers](#) abgeleitet.^[70]

Der Geschichtsschreiber und Philosoph [Plutarch](#), der sich zur Tradition des [Platonismus](#) bekannte, bemerkte beiläufig, die Argumentation für die Unsterblichkeit der Seele im *Phaidros* sei allgemein geläufig.^[71] In Plutarchs Dialog *Amatorius* ist der Einfluss des *Phaidros* inhaltlich und sprachlich stark spürbar.^[72] Sein Zeitgenosse [Dion Chrysostomos](#), ein bedeutender Rhetor, verwertete in zwei Reden Motive aus dem Dialog.^[73]

Der berühmte Grammatiker und Rhetoriker [Marcus Cornelius Fronto](#) schrieb im Jahr 139 dem damals noch jungen späteren Kaiser [Mark Aurel](#) einen Brief über den Eros in griechischer Sprache, mit dem er an die Reden im *Phaidros* anknüpfte. Mark Aurel antwortete mit einem lateinischen Brief, in dem er einerseits seinen Zweifel an der Historizität des *Phaidros*

ausdrückte, andererseits das Verhältnis zwischen Sokrates und Phaidros mit seiner Beziehung zu Fronto verglich.^[74]

Der Rhetoriker und Sophist [Aelius Aristides](#) verfasste drei Reden, in denen er sich mit Platons *Gorgias* auseinandersetzte. Die erste schrieb er in den 140er Jahren; sie diente der Verteidigung der Rhetorik gegen Platons im *Gorgias* vorgetragene Kritik. Zu diesem Zweck spielte er den *Phaidros* gegen den *Gorgias* aus.^[75]

Bei den Platonikern war der *Phaidros* in der Zeit des [Mittelplatonismus](#) in manchen Philosophenschulen Anfangslektüre, wohl wegen seines [protreptischen](#) (für die Philosophie werbenden) Charakters und vermutlich auch weil er als Platons erster Dialog galt. Die Mittelplatoniker entnahmen dem Dialog gern Zitate oder spielten auf einzelne Stellen an. Ihr besonderes Interesse galt den seelenkundlichen Ausführungen.^[76] Die mittelplatonische Kommentierung setzte aber anscheinend erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts ein. Der erste Mittelplatoniker, der einen *Phaidros*-Kommentar verfasste, war [Attikos](#). [Harpokration von Argos](#), ein Schüler des Attikos, behandelte den *Phaidros* in seinem 24 Bücher umfassenden, nur fragmentarisch überlieferten Kommentar zu den Werken Platons (*Hypómnēma eis Plátōna*).^[77] Der römische Schriftsteller [Apuleius](#), der als Philosoph zu den Mittelplatonikern zählte, knüpfte mit seinen Ausführungen über die unsichtbaren Götter an den Jenseitsmythos des *Phaidros* an.^[78] Der im späten 2. Jahrhundert lebende Mittelplatoniker [Maximos von Tyros](#), ein namhafter Redner, nahm in seinen Vorträgen (*dialéxeis*) mehrfach auf die Himmelsreise der Seele Bezug.^[79]

Auch christliche Schriftsteller kannten und schätzten den Dialog. Im 2. Jahrhundert behauptete der [Apologet Athenagoras von Athen](#), der im *Phaidros* als Anführer der Seelenfahrt genannte Zeus sei in Wirklichkeit der (christliche) Schöpfergott; Platon habe den Schöpfer gemeint und den aus der Mythologie geläufigen Namen Zeus nur verwendet, weil dies die damals übliche Bezeichnung für Gott gewesen sei.^[80] Ein vorzüglicher Kenner des *Phaidros* war der namhafte Theologe [Clemens von Alexandria](#), bei dem der Einfluss von Platons Schrift vielfach erkennbar ist.^[81] Der Kirchenschriftsteller [Origenes](#), dessen Denkweise stark vom Platonismus geprägt war, meinte, Platons Darstellung der Himmelsreise sei göttlich inspiriert.^[82]

[Plotin](#) († 270), der Begründer des [Neuplatonismus](#), stützte sich bei der Darlegung seiner [Metaphysik](#) und Seelenlehre auf den Jenseitsmythos des *Phaidros*, den er im Sinne seines Weltbilds auslegte. Insbesondere griff er auf die Metapher von der Entfiederung der Seele zurück, um deren Abstieg in die Welt der Körper zu veranschaulichen. Auf die Unterscheidung zwischen dem Himmel und dem überhimmlischen Ort nahm er dabei aber nicht Bezug. Die mythische Vorstellung vom Seelenabsturz gestaltete er um, da er keine vollständige Trennung der Seele von ihrer jenseitigen Heimat annahm, sondern der Überzeugung war, ein Teil von ihr bleibe stets dort. Diesen Teil – das Geistige in der Seele – identifizierte er mit dem Haupt des Wagenlenkers im *Phaidros*, das über den Himmel emporragt. Das Erblicken des überhimmlischen Orts ist bei Plotin für den geistigen Seelenteil kein zeitweiliges Erlebnis, sondern ein ewiger Zustand. Nur das Nichtgeistige in der Seele stürze ab und gelange in die materielle Welt.^[83]

Der angesehene Philologe [Longinos](#) († 272) befasste sich kritisch mit der literarischen Qualität des *Phaidros*. Er hielt die Rede von Platons Lysias für ein echtes Werk des Redenschreibers, das dem konkurrierenden Text von Platons Sokrates als rhetorische Leistung überlegen sei. Longinos betrachtete Lysias als vorbildlichen Musterautor. Mit diesem Urteil stand er offenbar nicht allein. Eine Reihe von Kritikern des *Phaidros*, deren Werke heute

verloren sind und von denen nicht einmal ihre Namen überliefert sind, dachten ähnlich. Sie stellten sich auf die Seite des Lysias, den Platon als inkompetent verleumdet habe und gegen den er auf streitsüchtige Weise aufgetreten sei. Platons erhabener Stil wurde als hochtrabend kritisiert; er habe sich einer geschmacklosen, geschwollenen und auf unangebrachte Weise dichterischen Sprache bedient. Der nüchterne Stil des Lysias bilde dazu einen erfreulichen Kontrast.^[84]

Spätantike

In der [Spätantike](#) war der Neuplatonismus die vorherrschende philosophische Strömung. Der erste Neuplatoniker, der – soweit bekannt – den *Phaidros* kommentierte, war [Iamblichos](#) († um 320/325). Von seinem Kommentar sind nur wenige Fragmente erhalten geblieben.^[85] Iamblichos, der eine sehr einflussreiche Schulrichtung begründete, behandelte den *Phaidros* nicht im Anfängerunterricht. Er sah darin einen nur für fortgeschrittenere Schüler geeigneten Stoff, einen „betrachtenden“ Dialog über ein theologisches Thema.^[86] Wie aus einem überlieferten Fragment seines Kommentars ersichtlich ist, war Iamblichos der Ansicht, die irrationale Seele sei nicht imstande, sich aus eigener Kraft zu bewegen, denn er meinte, sie sei nur ein Instrument der Vernunftseele. Den mythischen Wagenlenker Zeus identifizierte er mit dem überweltlichen [Demiurgen](#) (Weltschöpfer). Den Zikaden-Mythos deutete Iamblichos [allegorisch](#): Mit den menschlichen Vorfahren der Zikaden seien nichtinkarnierte, also freie Seelen gemeint, die sich in der [intelligiblen Welt](#) aufgehalten hätten. Später, nach ihrem Abstieg in die Welt der materiellen Körper, hätten diese Seelen die Nahrungsaufnahme verweigert, das heißt, sie hätten die Welt der Sinneswahrnehmung abgelehnt. So seien sie gestorben und in ihre jenseitige Heimat zurückgekehrt.^[87]

Auch zwei namhafte Leiter ([Scholarchen](#)) der neuplatonischen Philosophenschule von Athen, [Syrianos](#) († um 437) und [Proklos](#) († 485), legten den *Phaidros* im Unterricht aus. Syrianos trug seine Interpretation vielleicht nur mündlich vor, Proklos verfasste einen heute verlorenen Kommentar.^[88] Von Syrianos' Behandlung des Dialogs vermittelt der auf seinem Unterricht basierende *Phaidros*-Kommentar seines Schülers [Hermeias \(Hermias\) von Alexandria](#) einen Eindruck.^[89] Proklos ging auch im vierten Buch seiner Schrift *Platonische Theologie (Peri tēs kata Plātōna theologías)* auf den Jenseitsmythos des *Phaidros* ein und deutete ihn im Sinne der neuplatonischen Metaphysik.

Einen starken Widerhall fand im spätantiken Neuplatonismus die im *Phaidros* erhobene Forderung, ein guter Text müsse wie der Körper eines Lebewesens komponiert sein, also möglichst dem Ideal des harmonischen Zusammenstimmens der Teile eines Ganzen entsprechen. Aus dieser Forderung ergab sich das Kriterium, nach dem die Qualität eines literarischen oder philosophischen Werks beurteilt wurde. Auch in dieser Hinsicht galten Platons Dialoge als vorbildlich.^[90]

Der einzige antike *Phaidros*-Kommentar, der vollständig erhalten geblieben ist, ist der des Hermeias von Alexandria.^[91] Die Forschung geht mehrheitlich davon aus, dass Hermeias darin kaum eigene Ansichten mitteilt; vielmehr handle es sich um eine Aufzeichnung aus dem Unterricht seines Lehrers Syrianos, die somit nur dessen *Phaidros*-Kommentierung wiedergebe.^[92] Allerdings meint eine Minderheit, die Abhängigkeit von Syrianos sei geringer, als traditionell angenommen wird.^[93] Der Kommentar ist stark von der Auslegungsmethode des Iamblichos beeinflusst, besonders hinsichtlich des Bestrebens, metaphysische Hintergründe aufzuzeigen. Die Entscheidung zwischen allegorischer und wörtlicher Auslegung einer Textstelle wird von der Abwägung der jeweiligen Umstände abhängig gemacht.^[94] An Platons Forderung anknüpfend, dass jeder Text so wie der Körper eines

Lebewesens stimmig aufgebaut sein muss,^[95] betont Hermeias, der *Phaidros* sei auf ein einziges Ziel (*skopós*) hin konzipiert, welches daher für die Auslegung der überall maßgebliche Gesichtspunkt sein müsse. Dieses dominierende Thema sei „das Schöne in jedem Sinne“. Dabei beruft sich Hermeias auf Iamblichos.^[96] Sokrates wird als ein Botschafter aus einer göttlichen Welt dargestellt, der herabgesandt worden sei, um die gefallenen Seelen der Menschen zu erlösen. Demnach gehört er nicht zu den durch Verlust ihres Gefieders abgestürzten Seelen, sondern hat das menschliche Leben freiwillig auf sich genommen.^[97] Hermeias verteidigt Platons Stil gegen die Vorwürfe nicht namentlich genannter Literaturkritiker, die ihn als hochtrabend und unangemessen bemängelt hatten.^[98] Die überlieferten [Scholien](#) zum *Phaidros* fußen größtenteils auf dem Kommentar des Hermeias.^[99]

[Damaskios](#) († nach 538), der letzte Scholarch der neuplatonischen Schule in Athen, hat den *Phaidros* in seinem Unterricht behandelt und möglicherweise einen Kommentar zu dem Werk geschrieben.^[100]

Auch außerhalb der neuplatonischen Philosophenschulen wurde Platons Dialog von spätantiken Gebildeten rezipiert. Der Kirchenvater [Ambrosius von Mailand](#) griff in seiner um 391 abgefassten Schrift *De Isaac vel anima* die Metapher von der Himmelsreise des Seelenwagens auf und wandelte sie in seinem Sinne ab. Bei ihm hat die Seele gute Pferde, die Tugenden, und schlechte, die Leidenschaften des Leibes. Die guten müssen angetrieben, die schlechten gezügelt und zurückgehalten werden. Die guten Pferde fliegen voran, steigen zum Himmel hinauf und heben die Seele empor. Der rechte Wagenlenker ist Christus.^[101] Der Philosoph [Macrobius](#) ging in seinem Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis* auf das im *Phaidros* vorgebrachte und von Cicero übernommene Argument für die Unsterblichkeit der Seele ein und versuchte die gegenteilige Auffassung des Aristoteles zu widerlegen. Er wies ausdrücklich auf die Herkunft des Gedankens aus dem *Phaidros* hin.^[102] Der Gelehrte [Calcidius](#) zitierte dieses berühmte Argument in seinem lateinischen *Timaios*-Kommentar mit Angabe des *Phaidros* als Quelle.^[103]

Mittelalter und Frühe Neuzeit

Im Mittelalter war der *Phaidros* bei den lateinischsprachigen Gelehrten des Westens unbekannt. Allerdings kannte man das Argument für die Unsterblichkeit der Seele aus den außerordentlich einflussreichen Schriften des Macrobius und des Calcidius, wo der *Phaidros* als Quelle genannt wird.

Für eine direkte Rezeption im arabischsprachigen Raum gibt es keinen Beleg. Im [Byzantinischen Reich](#) hingegen fand der Dialog einige Beachtung. Im 11. Jahrhundert setzte sich der byzantinische Gelehrte [Michael Psellos](#) mit der *Phaidros*-Kritik des Longinos auseinander, die er scharf zurückwies. Psellos machte sich Platons in dem Dialog formuliertes Ziel einer idealen Verbindung von Philosophie und Rhetorik zu eigen. Er meinte, Platon sei der einzige Mensch, der sich jemals sowohl in philosophischer als auch in rhetorischer Hinsicht auf höchstem Niveau bewegt habe. Longinos' Urteil, die Rede des Lysias sei der Replik des Sokrates überlegen, sei lachhaft. Offenbar hielt Psellos die Rede für einen authentischen Text des Lysias.^[104] Platons positive Einschätzung der göttlichen *mania* teilte Psellos allerdings nicht.^[105]

Im Westen wurde der *Phaidros* im Zeitalter des [Renaissance-Humanismus](#) wiederentdeckt, als 1423 Humanisten eine byzantinische Handschrift nach Italien brachten. Im folgenden Jahr vollendete der italienische Humanist und Staatsmann [Leonardo Bruni](#) eine lateinische

Übersetzung. Sie umfasste allerdings nur den ersten Teil des Werks (bis zum Beginn der Auseinandersetzung mit der Rhetorik). Bruni vertuschte die homoerotischen Aussagen, denn als Christ missbilligte er sie. Von Platons Konzept der göttlichen Inspiration war er beeindruckt, hinsichtlich der *mania* stimmte er ihm zu.^[106] Auch in der Folgezeit erregte die Homoerotik des Dialogs Anstoß. Der scharf antiplatonisch eingestellte Humanist [Georgios Trapezuntios](#) geißelte dieses „sokratische Laster“ in seiner Kampfschrift *Comparatio philosophorum Platonis et Aristotelis* (*Vergleich der Philosophen Platon und Aristoteles*). Der Platoniker [Bessarion](#) antwortete mit einer vehementen Entgegnung, der 1469 veröffentlichten Schrift *In calumniatorem Platonis* (*Gegen den Verleumder Platons*). Er argumentierte, Platon habe die Liebe als reinigende Macht dargestellt, nicht unter sexuellem Gesichtspunkt.^[107]

Der Humanist [Marsilio Ficino](#) fertigte eine neue lateinische Übersetzung des Dialogs an, die erste, die gedruckt wurde. Er veröffentlichte sie 1484 in Florenz in der Gesamtausgabe seiner Platon-Übersetzungen. Außerdem übersetzte er den *Phaidros*-Kommentar des Hermeias paraphrasierend ins Lateinische^[108] und verfasste einen eigenen Kommentar zu Platons Werk. Ficino übernahm die unzutreffende antike Ansicht, der *Phaidros* sei die erste Schrift des Philosophen. Vom passagenweise poetischen Stil des Dialogs war er begeistert. Im Sinne der neuplatonischen Tradition, an die er anknüpfte, betrachtete er den *Phaidros* als theologisches Werk. Zwischen Platons Darstellung der Schicksale der Seele und der christlichen Heilsgeschichte stellte er einen Einklang her. Nach seiner Auslegung des Mythos symbolisiert der Lenker des Seelenwagens den wahrhaft befreiten und damit vergöttlichten Menschen. Zeus, der Anführer der himmlischen Seelenfahrt, steht nach dem Verständnis des Humanisten unter theologischem Gesichtspunkt für den Erlöser Christus.^[109]

Die [Erstausgabe](#) des griechischen Textes erschien im September 1513 in Venedig bei [Aldo Manuzio](#) als Teil der ersten Gesamtausgabe der Werke Platons. Der Herausgeber war [Markos Musuros](#). 1544 veröffentlichte Felice Figliucci in Rom eine italienische Übersetzung, die auf Ficinios lateinischem Text basierte. Im 16. Jahrhundert zählte der *Phaidros* zu den beliebtesten antiken Texten.^[110] In Frankreich waren in der Liebesdichtung und in Liebestraktaten Motive und Gedanken aus dem Dialog geläufig. Besonders verbreitet war das Motiv der Seelenflügel, die unter der Einwirkung des Eros wachsen. Auch die Darstellung der verschiedenen Formen von *mania* (französisch *fureur*) im *Phaidros* machte starken Eindruck. In der Liebestheorie von [Symphorien Champier](#) († 1538) spielte die erzieherische Funktion des Eros eine wichtige Rolle; Champier griff Platons Forderung auf, dass der Liebende die geliebte Person besser machen soll.^[111]

[Friedrich Hölderlin](#) war vom Gedankengut des *Phaidros* beeinflusst. 1794 arbeitete er an einem Aufsatz „über die ästhetischen Ideen“, in dem er die Stelle aus dem Dialog kommentieren wollte, wo Sokrates darlegt, inwiefern das Verhältnis zwischen Idee und Erscheinung im Fall der Schönheit einzigartig ist. Ob Hölderlin sein Vorhaben verwirklichte, ist unbekannt.^[112] In seinen *Anmerkungen zur Antigone* schrieb er, dass „heiliger Wahnsinn höchste menschliche Erscheinung, und hier mehr Seele als Sprache“ sei. Damit knüpfte er an das Konzept der *mania* in Platons Dialog an.^[113]

[Johann Gottfried Herder](#) schätzte den *Phaidros*. 1800 zitierte er in seiner kunsttheoretischen Schrift *Kalligone* das Schlussgebet des Sokrates aus dem Dialog und bemerkte dazu: „Immer, ihr Freunde, soll uns (...) Sokrates Gebet (...) unser Gebet bleiben.“^[114]

Moderne

Die moderne *Phaidros*-Rezeption war anfangs stark von der Vorstellung beherrscht, es handle sich um ein Jugendwerk, das am Anfang von Platons schriftstellerischer Tätigkeit stehe und als Einleitung in dessen Werke zu betrachten sei. Daher wurde sowohl die literarische Qualität als auch der philosophische Gehalt unter diesem Gesichtspunkt beurteilt. Seit sich im Lauf des 19. Jahrhunderts die Spätdatierung durchgesetzt hat, hat sich die Einschätzung von Stil und Inhalt beträchtlich geändert.^[115]

Philosophische Rezeption bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts

[Georg Wilhelm Friedrich Hegel](#) befasste sich in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* eingehend mit dem *Phaidros*. Zur *mania* bemerkte er: „Das Wahre ist hier in der Weise des Gefühls“. Damit mache man Willkür zur Bestimmung des Wahren. Der wahrhaftige Inhalt sei nicht durch das Gefühl gegeben. Zwar müsse auch der höchste Inhalt im Gefühl sein, doch sei dies nicht „die wahrhaftige Weise des Wahren“, denn das Gefühl sei das ganz subjektive Bewusstsein.^[116] Am Jenseitsmythos bemängelte Hegel, dass es dort „etwas bunt und inkonsequent“ hergehe. Die Himmelsreise der Seele und ihr Sturz sei als gleichnishafte Vorstellung aufzufassen. Das Wahre daran ist nach Hegels Verständnis, dass „das Bewusstsein an ihm selbst in der Vernunft das göttliche Wesen und Leben ist; dass der Mensch im reinen Gedanken es anschaut und erkennt“. In diesem Erkennen bestehe der himmlische Aufenthalt und die Bewegung der Seele.^[117]

Der [Neukantianer Paul Natorp](#) befand 1903, der *Phaidros* mache zunächst einen berückenden und fast berausenden Eindruck, erweise sich aber bei näherer Betrachtung als ungewöhnlich schwierig und verwickelt. Platon habe hier das Motiv der Philosophie als Liebeskunst in aller Konsequenz durchgeführt. Problematisch sei, dass der *Phaidros* keinen „ausreichenden Schutz“ gegen die „Gefahr der Transzendenz“ biete. Der „rein logische Sinn“ der im Mythos dargestellten Ideenschau könne in nichts anderem gesucht werden als „in der reinen Ablösung des im Denken und ursprünglich durchs Denken gesetzten Inhalts“. Dadurch werde bekräftigt, dass der Begriff nicht nur Instrument zur Bearbeitung anderweitig gegebener Vorstellungen sei, sondern als reine eigene Schöpfung des Denkens Objekt einer eigenen Wissenschaft sei, und zwar der einzigen reinen Art von Wissenschaft oder Erkenntnis.^[118]

[Nicolai Hartmann](#) ging 1909 auf die Ideenschau ein, wobei er den Aspekt der „Aktivität oder Spontaneität“ hervorhob. Die Einheit des Begriffs sei nicht den Dingen abzulesen, sondern stehe ihnen als ein Anderes gegenüber und müsse daher in sie hineingeschaut werden. Hartmann betonte, dass das im *Phaidros* behandelte Schauen der Idee nicht als passives Wahrnehmen zu verstehen sei, sondern eine Leistung darstelle. Es werde etwas erschaut, was außerhalb des Schauens selbst nichts sei, und dieses Erschaute sei die gesuchte Einheit des Begriffs. Das Schauen sei als ein „Zusammenschauen“ zu verstehen, das in seiner Tätigkeit die Einheit erzeuge. Der Mythos von der Schau des Ewigen berge Gedanken von seltener Tiefe. Er erzähle vom Sein der Idee „mit der ganzen Naivität freier Phantasie“: Es werde wie etwas Selbstverständliches hingestellt, obwohl darin die größte Schwierigkeit bestehe.^[119]

[Martin Heidegger](#) befasste sich mit dem *Phaidros* in seiner Vorlesung über den Dialog *Sophistes*, die er im Wintersemester 1924/25 in Marburg hielt,^[120] sowie in seiner Freiburger Vorlesung *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* im Wintersemester 1936/37.^[121] Er meinte, Platon wolle in dem Dialog keine Psychologie – auch keine metaphysische – geben, sondern die Grundbestimmung der Existenz des Menschen herausstellen, „und zwar das

Dasein des Menschen gesehen in seinem Grundverhältnis zum Seienden schlechthin“. Die Liebe, von der sein Sokrates spreche, sei nichts anderes als der Drang zum Sein selbst. Es gehe um die Leidenschaft zur Selbsterkenntnis, um den [Logos](#) als rechtes „Sich-Aussprechen“, das für Sokrates ein rechtes „Sich-selbst-dabei-Aufdecken“ sei. Platons Interesse am „Reden“ beschränke sich nicht auf die Rhetorik und deren Möglichkeiten, sondern stelle eine Angelegenheit der Existenz des Menschen selbst dar. Unter diesem Gesichtspunkt sei die Schriftkritik als Skepsis Platons gegenüber einem bestimmten Logos zu deuten. Sie betreffe einen isoliert vollzogenen „freischwebenden“ Logos, der Geschwätz sei. Für Heidegger ist dieser Logos dasjenige im Sein des Menschen, „was ihm die Möglichkeit, die Sachen zu sehen, verstellt“. Dadurch werde der Mensch vom Zugang zum Seienden ferngehalten.^[122] Das Schöne werde im *Phaidros* im Umkreis der Frage nach dem Verhältnis des Menschen zum Sein überhaupt erörtert. Dabei gehe es um den Gegensatz zwischen dem „Seinsblick“, dem Blick auf das Sein, und der „Seinsvergessenheit“ im Alltag der meisten Menschen, denen das Sein verborgen sei und die sich daher nur mit einem Anschein davon befassen. Das Schöne komme uns „im sinnlichen Leuchten“ entgegen und entrücke uns „fortziehend in das Blicken auf das Sein“. Damit ermögliche es die Rückgewinnung und Bewahrung des Seinsblicks. Das Verhältnis von Schönheit und Wahrheit sei dadurch bestimmt, dass die Wahrheit die Unverborgenheit des Seienden sei, das heißt das Seiende in seiner Unverborgenheit. Der Seinsblick sei die Eröffnung des Verborgenen zum Unverborgenen, das Grundverhältnis zum Wahren.^[123]

Philosophische Rezeption seit der Mitte des 20. Jahrhunderts

Im philosophischen Diskurs seit der Mitte des 20. Jahrhunderts hat der *Phaidros* hauptsächlich wegen Platons Überlegungen zur schriftlichen und mündlichen Kommunikation Beachtung gefunden. Die Schriftkritik hat in Zusammenhang mit der Kritik am „[Logozentrismus](#)“ neue Aktualität gewonnen. Vereinzelt sind auch Ausführungen von Platons Sokrates zu anderen Themen als anregend gewürdigt worden.

[Karl Jaspers](#) befand im 1957 erschienenen ersten Band seines Werks *Die großen Philosophen*, der *Phaidros* sei unter Platons Schriften einzigartig, ein Alterswerk „von jugendlicher Lebendigkeit und vollendeter Reife des Philosophierens“.^[124] [Josef Pieper](#) publizierte 1962 seine essayistische Schrift *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn*, eine Interpretation des *Phaidros*. Er fand in dem Dialog „viel an Aufschluß, an Antwort, an Erhellung der menschlichen Realität“; bei bedachtsamem Lesen könne man Einsicht in „einige fundamentale Existenz-Sachverhalte“ gewinnen.^[125]

[Hans-Georg Gadamer](#) äußerte in seinem 1983 veröffentlichten Aufsatz *Unterwegs zur Schrift? Verständnis für die Kritik der Schriftlichkeit im Phaidros*. Dieses Werk stelle sich „der Selbstverständlichkeit des Übergangs von kunstvoller Rede zu kunstvoller Schrift machtvoll in den Weg“. Darin liege „ein radikales Bekenntnis zum Dialog und zum inneren Dialog der wahrheitssuchenden Seele, den wir ‚Denken‘ nennen“. Damit verwerfe Platon aber nicht generell die Erfindung und den Gebrauch der Schrift, sondern nur ihren Missbrauch und die Verführung, die in schriftlicher Fixierung von Reden und Gedanken gelegen sei. Er wende sich gegen den „Verfall in den Dogmatismus der Schriftlichkeit“. Für Gadamer trifft Platons Behauptung zu, dass „die Philosophie nicht in Texten ihre Dauer hat, sondern dass Texte nur Erinnerungsmittel sein können, das heißt: für Wissende“.^[126]

[Emmanuel Lévinas](#) nahm bei seiner intensiven Beschäftigung mit Platons Denken besonders häufig auf den *Phaidros* Bezug. Sein Interesse galt insbesondere der Thematik des Eros als einer Macht, die den Menschen aus dem gewohnten Bezugsrahmen seiner sonstigen

Erfahrungen hinausführt. Lévinas legte Gewicht auf die Unterscheidung zwischen einem erfüllbaren Bedürfnis und einem unstillbaren, sich zunehmend vertiefenden Begehren. Das Begehren richtet sich auf den Anderen, der dem erlebenden Subjekt als etwas Fremdes begegnet. Die Andersheit hat zur Folge, dass die Begegnung zwischen dem Subjekt und dem Anderen stets durch ein asymmetrisches Verhältnis zwischen ihnen bestimmt ist. Lévinas fand im *Phaidros* Ansatzpunkte zu seinem Konzept von Asymmetrie. In Anbetracht der radikalen, prinzipiellen Andersheit des Anderen hatte er Verständnis für Platons Kritik an der Schriftlichkeit. Die Begegnung mit dem Anderen in dessen Andersheit, um die es Lévinas geht, vollzieht sich von Angesicht zu Angesicht, also jenseits schriftlicher Kommunikation. Die lebendige Rede ist unmittelbarer und für Lévinas wesentlicher als jede festgeschriebene Aussage.^[127]

Unter den Denkern, die sich seit der Mitte des 20. Jahrhunderts mit dem *Phaidros* auseinandergesetzt haben, hat [Jacques Derrida](#) mit seiner Schrift *La pharmacie de Platon* (1968) die stärkste Wirkung erzielt.^[128] Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht Platons Kritik an der Schriftlichkeit und deren Darstellung im Theuth-Mythos. Mit „Pharmazie“ ist die „Verwaltung des *pharmakon*, der Droge“ – des Heilmittels und/oder des Giftes – gemeint. Damit bezieht sich Derrida auf eine Bemerkung von Platons Sokrates, der den von Phaidros mitgebrachten Text des Lysias mit einer Droge vergleicht. Derrida untersucht die Verknüpfung von Schrift und *pharmakon*. Er thematisiert, Platons Gedankengänge aus seiner Perspektive nachvollziehend, die „Un-Wahrheit“ der Schrift. Diese sei nicht so aufzufassen, dass die Schrift durch ihr Wesen mit der Nicht-Wahrheit vermischt sei. Vielmehr habe die Schrift kein Wesen, keinen eigenen Wert, sei er positiv oder negativ; sie spiele sich im Trugbild ab. Die Schrift „ahmt in ihrem Typos das Gedächtnis, das Wissen, die Wahrheit etc. nach“. Nach Derridas Interpretation ist die Schlussfolgerung des *Phaidros* weniger eine Verdammung der Schrift im Namen des gegenwärtigen Sprechens als die Bevorzugung einer Schrift gegenüber einer anderen. Bevorzugt werde eine fruchtbare Spur gegenüber einer sterilen, ein zeugungsfähiger, weil im Drinnen abgelegter Samen gegenüber einem im Draußen in reinem Verlust vergeudeteten. Dieses Schema, die Unterscheidung einer „guten“ (natürlichen, lebendigen, wissenden, [intelligiblen](#), innerlichen, sprechenden) Schrift von einer „schlechten“ (künstlichen, todgeweihten, unwissenden, sinnlichen, äußerlichen, stummen) Schrift beherrsche die gesamte abendländische Philosophie. Dabei könne aber die gute Schrift nur in der Metapher der schlechten bezeichnet werden, die schlechte sei für die gute „gleichsam ein Vorbild sprachlicher Bezeichnung“. Wenn das Netzwerk der Gegensätze von Prädikaten, welche eine Schrift auf die andere beziehen, alle begrifflichen Gegensätze des Platonismus – der dominanten Struktur der Geschichte der Metaphysik – enthalte, dann könne man sagen, dass sich die Philosophie im Spiel zweier Schriften abgespielt habe.^[129]

Derridas Analyse des Gedankenguts des *Phaidros* und sein neuartiger Umgang mit den darin enthaltenen Herausforderungen hat vielfältigen Widerhall gefunden. Auf seinen Ansatz geht eine Fülle weiterführender Überlegungen zurück.^[130]

Literarische Aspekte

In literarischer Hinsicht hat der *Phaidros* in der Moderne viel Anerkennung gefunden. Schon [Friedrich Schleiermacher](#) nannte ihn 1804 ein schönes und geistvolles Werk und verteidigte ihn gegen den Vorwurf mangelnder Einheit der Komposition.^[131] [Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff](#) sah im *Phaidros* einen Höhepunkt von Platons Schaffen, entstanden in einem glücklichen Moment, „wo all dies, was in seiner Seele war, in eins zusammenschloß, in ein Gefühl zugleich und ein Wissen“. „Freudigkeit, Wohlgefühl, Befriedigung durchzieht das Ganze“; das sei in keinem anderen Werk des Philosophen zu spüren. Daher gab Wilamowitz

dem Kapitel seiner großen Platon-Monographie, in dem er den *Phaidros* behandelte, den Titel „Ein glücklicher Sommertag“. Es sei ein wunderbares Werk; „bei jedem neuen Lesen entdeckt man neue Wunder“.^[132] [Kurt Hildebrandt](#) hielt den *Phaidros* für Platons dichterischstes Werk, dessen Gliederung erst verständlich werde, wenn man „vom menschlich-dichterischen Erleben“ ausgehe.^[133] [Werner Jaeger](#) meinte, der *Phaidros* zeige Platons tiefe Einsichten in das Wesen der literarischen Komposition. Von seiner souveränen Stellungnahme zur Festlegung von Gedanken durch das geschriebene Wort sei auch seine eigene literarische Schöpfertätigkeit voll betroffen. Die nachträgliche Abstandnahme vom gesamten eigenen schriftstellerischen Werk lasse seine Größe erkennen.^[134]

Auch in neuerer Zeit wird Platons schriftstellerische Leistung gepriesen. Ernst Heitsch sieht Platon bei der Abfassung des *Phaidros* „auf dem Gipfel seines literarischen Könnens“.^[135] [Michael Erler](#) nennt den Dialog ein „kunstvoll gestaltetes Meisterwerk von großer thematischer und stilistischer Vielfalt“.^[136]

Daneben sind seit dem 19. Jahrhundert auch kritische Stimmen laut geworden. Vernichtend fiel das Urteil von [Friedrich Nietzsche](#) aus. Er bezeichnete den *Phaidros* als „übereff, gedunsen, phantastisch noch in der Manier“.^[137] Manche Philologen lobten einzelne Aspekte und tadelten andere. So hielt [Eduard Norden](#) die Komposition des *Phaidros* für verfehlt, schätzte aber die zweite Rede des Sokrates sehr. Sie sei „der denkbar großartigste Prosahymnus“. Dazu bemerkte Norden: „(...) der lyrische Schwung der Gedanken rafft alles mit sich in die Sphäre, wo das Geschlecht der Götter und das selige Schauen ist.“ Darin zeige sich die höchste Kunst Platons als Schriftsteller.^[138] Zwiespältig äußerte sich auch [Olof Gigon](#): Die äußere Szenerie sei zwar schön gestaltet, doch fehle dem Dialog die innere Geschlossenheit. Es handle sich um ein zutiefst unruhiges, unausgeglichenes Werk und die Lektüre sei beschwerlich. Allerdings fand Gigon darin auch eine Fülle von Stellen, die „an dichterischer Kraft zum Vollkommensten gehören, was Platon geschrieben hat“.^[139]

Die philologische Erforschung des *Phaidros* hat sich erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts intensiviert. Noch 1955 bezeichnete ihn der Gräzist Willem J. Verdenius als „eines der Stiefkinder der klassischen Philologie“.^[140]

Die Frage nach der „Einheit“ des *Phaidros* wird oft erörtert und unterschiedlich beantwortet. Im Dialog lässt Platon seinen Sokrates die Forderung erheben, ein gelungener Text müsse ebenso wie der Körper eines Lebewesens so strukturiert sein, dass er eine organische Ganzheit bilde. Die Teile müssten gut aufeinander abgestimmt sein. Umstritten ist, ob Platon selbst mit dem *Phaidros* diesem Anspruch gerecht wird. Darüber gehen die Meinungen weit auseinander. Kritiker betrachten das Werk als disparat, da ein innerer Zusammenhang zwischen dem ersten, vom Eros und von der Seele handelnden Teil und dem zweiten, der Rhetoriktheorie gewidmeten Teil nicht ersichtlich sei. Hinzu kommt ein Stilwechsel beim Übergang vom ersten zum zweiten Teil.^[141] Zu den namhaften Befürwortern der Einheit zählt Martin Heidegger, der besonders dezidiert zu dieser Frage Stellung genommen hat. Für ihn ist der Inhalt des Dialogs „kein wirres Vielerlei“, sondern eine Fülle, die in einer einzigartigen Weise gestaltet ist, „so dass dieses Gespräch nach allen wesentlichen Hinsichten als das vollendetste angesprochen werden muss“.^[142]

Kontrovers diskutiert wird schon seit dem frühen 19. Jahrhundert die Frage nach dem Autor des „Erotikos“, der Rede, die Phaidros vorliest. Strittig ist, ob es sich um einen authentischen Text des Lysias handelt, den Platon in seinen Dialog eingefügt hat, oder um eine von Platon stammende Nachahmung von Lysias' Ausdrucks- und Argumentationsweise. Unzweifelhaft

ist die enge Verwandtschaft der Rede mit echten Werken des Lysias, die sich sowohl im Stil und Wortschatz als auch in der Gedankenführung zeigt. Die Frage bleibt weiterhin offen.^[143]

In der literaturgeschichtlichen Forschung findet die Darstellung der idyllischen Szenerie am Flussufer besondere Beachtung. Die anmutige Naturschönheit, die Platon beschreibt, ist durch [topische](#) Merkmale charakterisiert, die in der europäischen Belletristik feste Bestandteile der Vorstellung von einem lieblichen Ort (*locus amoenus*) wurden. Die Hingabe an Sinneseindrücke aus der Natur und deren Schilderung in enthusiastischem Ton wird in der Forschung als auffällig und interpretationsbedürftig eingeschätzt, da sie Platons Denkweise eigentlich fremd ist. Verfehlt wäre eine Deutung im Sinne eines romantischen Naturgefühls. Michael Erler und Holger Thesleff meinen, die Natur werde im *Phaidros* eher als hinderlich und verführerisch wahrgenommen.^[144] [Herwig Görgemanns](#) stellt fest, die Naturszenerie bilde nicht nur einen stimmungsvollen Hintergrund, sondern trage zur Gedankenentwicklung des Dialogs bei. Manche Assoziationen seien naheliegend, doch die für einzelne Motive vorgeschlagenen symbolischen Deutungen seien teils spekulativ und problematisch.^[145]

Rhetoriktheorie

In der modernen rhetoriktheoretischen Literatur wird der *Phaidros* unterschiedlich beurteilt. 1953 publizierte der in Chicago lehrende Anglist Richard M. Weaver seine Schrift *The Ethics of Rhetoric*,^[146] in der er ausführlich auf den *Phaidros* einging, dem er zeitlose Relevanz attestierte. Weaver legte ein an Platons Gedankengut anknüpfendes Konzept vor, das in der Fachwelt ein sehr gespaltenes Echo fand.^[147] Um die Mitte des 20. Jahrhunderts vertrat eine Reihe von Kommunikationswissenschaftlern unter dem Eindruck von [Karl Poppers](#) Kritik an Platons politischer Haltung die Ansicht, das Rhetorikkonzept des antiken Philosophen sei [totalitär](#) und daher für den modernen Diskurs nicht relevant; eher sei bei Aristoteles ein fruchtbarer Ansatz zu finden.^[148] Unabhängig davon beurteilten manche Rhetoriktheoretiker des 20. Jahrhunderts den *Phaidros* sehr kritisch, da Platon an die von ihm befürwortete philosophisch orientierte Rhetorik unrealistische, unerfüllbare Erwartungen stelle. Dies laufe darauf hinaus, die Rhetorik zu eliminieren und sie durch die philosophische Wahrheitssuche zu ersetzen.^[149] Zu den im neueren Fachdiskurs diskutierten Themen gehören die Relevanz von Platons Dialektik für die Rhetoriktheorie und die Frage, ob Platon überhaupt als Rhetoriktheoretiker zu betrachten ist. Erörtert wird auch das Konzept von Platons Sokrates, nach dem unter Rhetorik die Überzeugungskunst oder Seelenführung schlechthin zu verstehen ist, also nicht nur der Spezialfall des Auftretens vor einem Publikum.^[150]

Belletristik

[Thomas Mann](#) entwickelte in seiner 1912 veröffentlichten Novelle *Der Tod in Venedig* eine Psychologie der Liebe, mit der er einen Gedanken aus der zweiten Rede des Sokrates im *Phaidros* aufgriff: Das Schicksal des Liebenden hängt davon ab, welchen Gott er charakterbedingt nachahmt.^[151]

1922 erschien der Roman *Jacob's Room* von [Virginia Woolf](#). Der Protagonist Jacob Flanders zieht sich auf der Suche nach einem ganzheitlichen Weltbild in sein Zimmer zurück. Dort liest er Werke der klassischen Literatur, die ihm eine Alternative zur modernen Zivilisation bietet. Die nächtliche Lektüre des *Phaidros*, den er sehr schwierig findet, beeindruckt ihn stark. Er findet darin eine unbeirrbar Kraft, die vorandrängt und, wie er meint, seit Platons Zeit die Dunkelheit vor sich hertreibt. Dieser Bewegung schließt sich Jacob im Geiste an. Lesend marschiert er mit und wird so, wie ihm scheint, selbst ein Teil der Kraft Platons.^[152]

In dem Roman *Stefan Rott oder Das Jahr der Entscheidung* (1931) von [Max Brod](#) ist der Titelheld, ein Prager Gymnasiast und begeisterter Bewunderer Platons, besonders vom *Phaidros* tief beeindruckt.^[153]

Ausgaben und Übersetzungen

Ausgaben (teilweise mit Übersetzung)

- Wolfgang Buchwald: *Platon: Phaidros*. Heimeran, München 1964 (mit Übersetzung)
- Gunther Eigler (Hrsg.): *Platon: Werke in acht Bänden*, Bd. 5, 4. Auflage. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, [ISBN 3-534-19095-5](#) (Abdruck der kritischen Ausgabe von [Léon Robin](#); daneben die deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, 2., verbesserte Auflage, Berlin 1817)
- Léon Robin, Claudio Moreschini, Paul Vicaire (Hrsg.): *Platon: Œuvres complètes*, Bd. 4, Teil 3: *Phèdre*. Les Belles Lettres, Paris 1985, [ISBN 2-251-00379-7](#) (kritische Edition von Moreschini, Einleitung von Robin, Übersetzung von Vicaire)
- Harvey Yunis (Hrsg.): *Plato: Phaedrus*. Cambridge University Press, Cambridge 2011, [ISBN 978-0-521-61259-3](#) (kritische Edition mit Kommentar)

Übersetzungen

- [Ludwig Georgii](#): *Phaidros*. In: [Erich Loewenthal](#) (Hrsg.): *Platon: Sämtliche Werke in drei Bänden*, Bd. 2, unveränderter Nachdruck der 8., durchgesehenen Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, [ISBN 3-534-17918-8](#), S. 409–481
- [Ernst Heitsch](#): *Platon: Phaidros. Übersetzung und Kommentar* (= *Platon: Werke*, hrsg. von Ernst Heitsch und [Carl Werner Müller](#), Bd. III 4). 2., erweiterte Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, [ISBN 3-525-30437-4](#)
- [Kurt Hildebrandt](#): *Platon: Phaidros oder Vom Schönen*. Reclam, Stuttgart 2012 (Nachdruck der Ausgabe von 1957), [ISBN 978-3-15-005789-6](#)
- Arthur Hübscher: *Platon: Phaidros oder Vom Schönen*. 2. Auflage, Piper, München/Zürich 1989, [ISBN 3-492-10952-7](#)
- Constantin Ritter: *Platons Dialog Phaidros*. In: Otto Apelt (Hrsg.): *Platon: Sämtliche Dialoge*, Bd. 2, Meiner, Hamburg 2004, [ISBN 3-7873-1156-4](#) (mit Einleitung und Erläuterungen; Nachdruck der 2., durchgesehenen Auflage, Leipzig 1922)
- Rudolf Rufener: *Platon: Meisterdialoge* (= *Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke*, Bd. 3). Artemis, Zürich/München 1974, [ISBN 3-7608-3640-2](#), S. 183–267 (mit Einleitung von [Olof Gigon](#) S. LX–LXXXVI)

Literatur

Übersichtsdarstellungen

- [Michael Erler](#): *Platon (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, hrsg. von [Hellmut Flashar](#), Bd. 2/2). Schwabe, Basel 2007, [ISBN 978-3-7965-2237-6](#), S. 215–223, 628–633
- Peter Gardeya: *Platons Phaidros. Interpretation und Bibliographie*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, [ISBN 3-8260-1384-0](#)
- [Franz von Kutschera](#): *Platons Philosophie*, Bd. 2: *Die mittleren Dialoge*. Mentis, Paderborn 2002, [ISBN 3-89785-265-9](#), S. 121–137

Kommentare

- Ernst Heitsch: *Platon: Phaidros. Übersetzung und Kommentar* (= *Platon: Werke*, hrsg. von Ernst Heitsch und Carl Werner Müller, Bd. III 4). 2., erweiterte Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, [ISBN 3-525-30437-4](#)
- Christopher J. Rowe: *Plato: Phaedrus*. Aris & Phillips, Warminster 1986, [ISBN 0-85668-314-0](#) (griechischer Text mit englischer Übersetzung und Kommentar)
- Gerrit Jacob de Vries: *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Hakkert, Amsterdam 1969
- Harvey Yunis (Hrsg.): *Plato: Phaedrus*. Cambridge University Press, Cambridge 2011, [ISBN 978-0-521-61259-3](#) (kritische Edition mit Kommentar)

Untersuchungen

- Marcel van Ackeren: *Das Wissen vom Guten. Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens in den Dialogen Platons*. Grüner, Amsterdam 2003, [ISBN 90-6032-368-8](#), S. 213–226
- Ronna Burger: *Plato's Phaedrus. A Defense of a Philosophic Art of Writing*. The University of Alabama Press, Alabama 1980, [ISBN 0-8173-0014-7](#)
- Giovanni R. F. Ferrari: *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge University Press, Cambridge 1987, [ISBN 0-521-26778-1](#)
- Charles L. Griswold, Jr.: *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. Pennsylvania State University Press, University Park 1986, [ISBN 0-271-01618-3](#)
- [Thomas Alexander Szlezák](#): *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. De Gruyter, Berlin 1985, [ISBN 3-11-010272-2](#), S. 7–48
- David A. White: *Rhetoric and Reality in Plato's Phaedrus*. State University of New York Press, Albany 1993, [ISBN 0-7914-1234-2](#)

Aufsatzsammlungen

- Livio Rossetti (Hrsg.): *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*. Academia Verlag, Sankt Augustin 1992, [ISBN 3-88345-630-6](#)

Rezeption

- [Richard Hunter](#): *Plato and the Traditions of Ancient Literature. The Silent Stream*. Cambridge University Press, Cambridge 2012, [ISBN 978-1-107-01292-9](#)
- Henry D. Saffrey, [Leendert G. Westerink](#) (Hrsg.): *Proclus: Théologie platonicienne*. Bd. 4, Les Belles Lettres, Paris 1981, [ISBN 2-251-00287-1](#), S. IX–XLV
- Michael Burney Trapp: *Plato's Phaedrus in Second-Century Greek Literature*. In: Donald Andrew Russell (Hrsg.): *Antonine Literature*. Clarendon Press, Oxford 1990, [ISBN 0-19-814057-6](#), S. 141–173

Weblinks

- [Phaidros](#), griechischer Text nach der Ausgabe von [John Burnet](#), 1901
- [Phaidros](#), deutsche Übersetzung nach Ludwig von Georgii, 1853, bearbeitet
- [Phaidros](#), deutsche Übersetzung nach Ludwig von Georgii, 1853
- [Phaidros](#), deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher
- [Phaidros](#), deutsche Übersetzung von Kurt Hildebrandt

Platon: Phaidros (*Phaidros*)

Sokrates · Phaidros

Sokrates: Mein lieber Phaidros, wohin denn und woher?

Phaidros: Von Lysias, o Sokrates, dem Sohne des Kephalos. Und nun gehe ich spazieren vor die Stadtmauer hinaus. Denn ich habe vom frühen Morgen an die ganze Zeit dort sitzend zugebracht. Dabei folge ich deinem und meinem Freund Akumenos und mache meine Spaziergänge auf der Straße; denn, versichert er, diese seien gesünder als in den bedeckten Hallen.

Sokrates: Und mit Recht sagt er das, mein Freund! – Also war Lysias, wie es scheint, in der Stadt?

Phaidros: Ja, beim Epikrates, dort im Morychischen Hause, neben dem Olympon.

Sokrates: Was war denn nun da der Zeitvertreib? Oder, versteht sich, Lysias hat euch von seinen Reden aufgetischt?

Phaidros: Du sollst's erfahren, wenn du so weit Muße hast, weiter zu gehen und zu hören.

Sokrates: Wieso? Glaubst du denn nicht, daß es mir mit Pindaros zu reden, auch *über ein dringend Geschäft selbst gehe*, deinen und des Lysias Zeitvertreib zu hören?

Phaidros: So gehe denn zu!

Sokrates: Und du magst reden!

Phaidros: Und gewiß, o Sokrates, wohl steht dir das Hören an. Denn die Rede, mit der wir uns die Zeit vertrieben, war, ich weiß selbst nicht auf welche Weise, eine Liebesrede. Lysias nämlich hat da von irgend einem der Schönen geschrieben, der versucht wird, nicht aber durch einen Liebhaber. Allein eben dies ist ja auch das Feine daran! Nämlich er sagt, man müsse sich lieber dem Nichtverliebten gefällig zeigen als dem Verliebten.

Sokrates: O der Edle! Daß er doch geschrieben hätte, man solle es einem Armen lieber als einem Reichen, und einem Älteren lieber als einem Jüngeren, und was sonst bei mir und den meisten von uns zutrifft! Ja, das wären einmal hübsche [\[411\]](#) und gemeinnützige Reden! Ich freilich bin nun so begierig geworden zu hören, daß, wenn du auch, um deinen Spaziergang zu machen, bis nach Megara gingest und, wie Herodikos rät, an der Mauer angekommen wieder umkehrtest, ich dich doch nicht verlassen würde.

Phaidros: Wie sagst du, mein bester Sokrates? Glaubst du, was Lysias in vieler Zeit mit Muße verfaßt hat, er, der Gewaltigste im Schreiben unter allen jetzt Lebenden, – das werde ich Laie aus dem Gedächtnis hersagen können auf eine seiner würdige Weise? Dazu fehlt mir doch noch vieles; wie wohl ich es lieber wollte als viel Gold.

Sokrates: O Phaidros, ich müßte ja mich selbst vergessen haben, wenn ich den Phaidros nicht konnte! Aber das ist denn beides nicht der Fall. Gar wohl weiß ich, daß der, wenn er eine Rede des Lysias hörte, sie nicht nur *ein* mal hörte, sondern daß er sie sich öfters und

wiederholt sagen ließ, dieser aber ihm bereitwillig Folge leistete. Allein ihm war auch das nicht genügend, sondern zu guter Letzt hat er das Schriftchen zur Hand genommen und das, worauf er am meisten begierig war, noch nachgesehen. Und in diesem Geschäft vom frühen Morgen an sitzend, hat er sich endlich losgesagt, um einen Spaziergang anzutreten, so zwar, daß er, wie ich glaube, beim Hunde, die Rede schon auswendig wußte, wenn es nicht eine gar zu lange war. Vor die Stadtmauer hinaus aber nahm er seinen Weg, um sie einzuüben. Da begegnete er nun dem Manne, der an der Sucht, Reden zu hören, krank ist, und kaum hat er ihn erblickt, so freute er sich schon, daß er nun einen Mitschwärmer haben würde, und hieß ihn zugehen. Als ihn aber nun der Redenliebhaber zu reden bat, tat er spröde, als ob er gar nicht zu reden begehrte. Zu guter Letzt aber würde er, wenn einer nicht gutwillig hören wollte, noch Gewalt brauchen, um herzusagen. Du nun, o Phaidros, bitte ihn, daß er lieber jetzt schon tue, was er doch jedenfalls in Bälde tun wird!

Phaidros: Wahrhaftig, da ist es das Allerbeste für mich, eben zu sprechen, so gut ich kann; wirst du mich ja doch, wie du mir vorkommst, unter keinen Umständen loslassen, ehe ich, wie es auch gehen mag, rede.

Sokrates: Und ganz mit Wahrheit komme ich dir so vor.

[412] *Phaidros:* Nun, ich will es denn so machen. Denn wirklich, o Sokrates, die Worte habe ich schlechterdings nicht auswendig gelernt; dagegen dem Sinn nach will ich so ziemlich alles, worin, wie er sagte, der Stand des Verliebten von dem des Nichtverliebten sich unterscheidet, in Umrissen eines nach dem anderen auseinandersetzen und dabei von vorn anfangen.

Sokrates: Ja, mein Schatz, aber erst, wenn du zuvor sehen läßt, was du da in der linken Hand hast unter dem Mantel. Denn ich vermute fast, du hast die Rede selbst. Wenn aber dies der Fall ist, so denke so von mir, daß ich dich zwar sehr liebe, aber wenn Lysias selbst zugegen ist, ganz und gar nicht gewillt bin, mich dir zum Einüben herzugeben. Wohlan denn, laß sehen!

Phaidros: Halt ein! Zunichte gemacht hast du mir die Hoffnung, o Sokrates, die ich hatte, meine Stärke an dir versuchen zu dürfen! – Aber wo willst du nun, daß wir niedersitzen und lesen?

Sokrates: Wir wollen hier abbiegend den Ilissos hinabgehn; dann können wir, wo es uns gut dünkt, in Ruhe uns niedersetzen.

Phaidros: Zum Glück, wie es scheint, bin ich gerade unbeschuhet. Du bist es ja allezeit! Das Einfachste nun ist es für uns, die Füße benetzend das Wasserlein hinabzugehen, und auch nicht unangenehm ist es zumal in dieser Jahres- und Tageszeit.

Sokrates: So gehe zu und sieh dich zugleich um, wo wir uns niedersetzen können!

Phaidros: Nun, siehst du dort jene höchste Platane?

Sokrates: Wie sollte ich nicht?

Phaidros: Dort ist sowohl Schatten als auch ein mäßiger Luftzug, auch Rasen, um uns niederzusetzen oder, wenn wir lieber wollen, uns niederzulegen!

Sokrates: So magst du nur zugehen!

Phaidros: Sage mir, o Sokrates, erzählt man nicht, von hier aus irgendwo am Ilissos habe Boreas die Oreithyia geraubt?

Sokrates: So erzählt man.

Phaidros: Vielleicht also von hier aus? Gefällig wenigstens und rein und durchsichtig ist das Wasserlein anzusehen, und recht geeignet für Mädchen, an ihm zu spielen.

[413] *Sokrates:* Nicht doch, sondern ungefähr zwei oder drei Stadien weiter unten, wo wir zum Heiligtum der Agra hinübergehen; auch ist dort irgendwo ein Altar des Boreas.

Phaidros: Das habe ich nicht genau gewußt. Aber sage, beim Zeus, o Sokrates, glaubst du, daß diese Sage wahr sei?

Sokrates: Nun, wenn ich's auch nicht glaubte, wie die Weisen, wäre ich darum doch nicht verlegen. Ich würde dann weise erörternd sagen, ein Windstoß des Boreas habe sie, wie sie mit der Pharmakeia spielte, über die nahen Felsen hinabgetrieben, und weil sie auf diese Art ums Leben gekommen, habe man erzählt, sie sei vom Boreas geraubt worden. [Oder vom Areiopagos aus, denn auch so wird die Sache wiedererzählt: sie sei von dort, nicht von hier ausgeraubt worden.] Ich aber, o Phaidros, halte nun dergleichen Dinge zwar im übrigen für etwas ganz Hübsches, dabei aber für die Sache eines sehr starken und sich gern abmühenden Geistes, der auch nicht eben glücklich zu preisen ist, nicht zwar in anderer Beziehung, aber weil er nach diesem notwendig die Gestalt der Hippokentauren zurechtbringen muß, und wieder die der Chimaira. Und dann strömt ein ganzer Pöbel von derartigen Gorgonen und Pegasen herbei, dazu die Haufen und Verlegenheiten gewisser anderer schwierigen und unbegreiflichen Wundernaturen; so daß, wenn einer ungläubig jedes einzelne auf das Wahrscheinliche zurückführen will, er sich mit einer etwas derb beschaffenen Weisheit befassen muß, die ihn viele Muße kosten wird. Ich jedoch habe dazu keineswegs Muße. Die Ursache hiervon, mein Lieber, ist diese: Noch immer bin ich nicht soweit, dem Delphischen Spruch gemäß mich selber zu kennen. Da scheint es mir nun lächerlich, solange man noch in dieser Hinsicht keine Erkenntnis hat, nach Anderweitigem zu sehen. Deshalb lasse ich denn derlei Dinge beiseite; indem ich aber das annehme, was darüber allgemein geglaubt wird, sehe ich, wie ich jetzt eben gesagt habe, nicht nach diesen Dingen, sondern nach mir selber, ob ich wohl auch so ein Tier sei, gar noch vielverschlungerer und ungemütlicher als Typhon, oder ein sanfteres und einfacheres Lebewesen, das eines göttlichen und von Ungetümlichem freien Wesens von Natur teilhaftig ist. – Aber, mein Freund, ein Wort dazwischen, – war nicht dieses der Baum, zu dem du uns führen wolltest?

[414] *Phaidros:* Ja, eben dieser.

Sokrates: Bei der Hera, freilich ein schöner Ruhepunkt! Diese Platane so dicht und weithin verzweigt und hoch, und des Gesträuches Höhe und schattiges Düstere so überaus schön, und wie es gerade in voller Blüte steht, daß es den Ort mit dem süßesten Duft erfüllt! Und zudem fließt unter der Platane die gefälligste Quelle gar frischen Wassers, wie man es mit dem Fuße prüfend empfindet. Nach diesen Figuren und Bildern scheint hier auch ein Heiligtum einiger Nymphen und des Acheloos zu sein. Und willst du noch weiter beachten, wie lieblich und überaus angenehm ist das Wehen der Luft hier, deren sommerlicher Hauch sich helltönend in den Chor der Zikaden mischt! Das Allerfeinste aber ist der Rasen, gerade so sanft geneigt,

um, wenn man sich niederlegt, das Haupt gar schön ruhen zu lassen. Ja, aufs beste hast du mich, den Fremdling, geführt, mein lieber Phaidros!

Phaidros: Aber, wirklich, o du Bewundernswürdiger, du erscheinst als ein ganz seltsamer Mensch. Denn geradezu, wie du sagst, einem Fremdling gleichst du, der sich herumführen läßt, nicht einem Einheimischen. So gar nicht kommst du aus der Stadt weder über die Grenze, noch, wie es scheint, gehst du auch nur über die Stadtmauer hinaus.

Sokrates: Halt mir's zu gut, mein Bester! Ich bin eben lernlustig. Die Felder und die Bäume nun wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt. Du jedoch hast, wie mir vorkommt, das Zaubermittel gefunden, mich zum Ausgehen zu bringen. Denn wie die Leute die hungernden Tiere dadurch führen, daß sie ihnen Laub oder irgend eine Frucht vorstreuen, so könntest du mich, indem du mir Schriftchen mit Reden vorhältst, sichtbar in ganz Attika herumführen, und wohin du sonst noch wolltest. Für jetzt aber gedenke ich, nun ich hier angekommen bin, mich niederzulegen; du aber nimm die Stellung ein, in der du am bequemsten lesen zu können glaubst, und lies!

Phaidros: Höre denn!

»Meine Verhältnisse zwar kennst du nun, und, wie ich glaube, daß es uns vorteilhaft sei, wenn dieses geschieht, hast du gehört. Indessen sollte ich, wie ich billig erachte, mit dem, was ich bitte, darum noch nicht unglücklich sein, weil ich nicht^[415] gerade dein Liebhaber bin. Diese nämlich reut alsbald, was sie Gutes erzeugt, sobald sie ihre Begierde befriedigt haben; für jene aber gibt es keine Zeit, in der es ihnen zulässig wäre, anderen Sinnes zu werden. Denn nicht infolge einer Nötigung, sondern freiwillig, wie es ihnen in Betracht der eigenen Umstände am geratensten sein mag, erzeugen sie Gutes nach Maßgabe ihres Vermögens. Überdies bringen die Verliebten in Anschlag, was sie der Liebe wegen in ihren eigenen Angelegenheiten schlimm bestellt, wie das, was sie Gutes erzeugt haben, und indem sie noch hinzurechnen, was sie für Mühe gehabt haben, glauben sie, den Geliebten längst den gebührenden Dank erstattet zu haben. Den Nichtverliebten aber ist es nicht möglich, weder eine daher rührende Vernachlässigung der eigenen Umstände vorzuschützen, noch die gehaltenen Mühen in Anrechnung zu bringen, noch auch die Zerwürfnisse mit den Verwandten vorzurücken; so daß, da so vieles Schlimme für sie wegfällt, ihnen nichts übrigbleibt, als das gerne zu tun, durch dessen Leistung sie glauben, sich jenen gefällig zeigen zu können. Überdies, wenn es billig sein soll, daß man die Verliebten deswegen hoch schätze, weil sie versichern, denen, die sie lieben, am meisten freundlich gesinnt zu sein, und weil sie bereit seien, mit Worten und Werken, auch wenn sie mit anderen darum sich verfeinden, den Geliebten sich gefällig zu zeigen, – so ist, ob sie die Wahrheit reden, leicht daraus abzunehmen, daß sie alle diejenigen, in welche sie sich etwa später verlieben, höher als jene schätzen und, wenn es diesen gut dünkte, jenen sicher auch Böses tun werden. Indessen, ist es auch nur halbwegs vernünftig, einem Menschen so etwas zu gestatten, der ein Übel an sich hat, das zu beseitigen ein dessen Kundiger auch nicht einmal den Versuch machen würde? Denn, wie sie auch selbst zugeben, sind sie mehr krank als gesunden Sinnes, wissen auch, daß es mit ihrem Verstand schlimm steht, können sich aber eben nicht selbst beherrschen. Wie könnten sie daher, wenn es mit ihrem Verstande wieder gut steht, das für das Rechte halten, was sie in solchem Gemütszustand wollen? Ja, auch dürfte dir, wenn du unter den Verliebten den Besten auswählen wolltest, nur unter wenigen, wenn aber unter den übrigen den dir Passendsten, unter vielen die Wahl bleiben, so daß weit mehr Hoffnung^[416] vorhanden ist, unter den vielen den zu finden, der deiner Freundschaft würdig ist.

Sodann, wenn du dich vor der Stimme der öffentlichen Meinung fürchtest, es möchte dir, wo die Leute es erfahren, zum Schimpf gereichen, so ist es wohl natürlich, daß die Verliebten, welche glauben, daß auch andere Leute so eifersüchtig auf sie seien, wie sie es unter einander sind, sich versucht fühlen, davon zu sprechen, und eine Ehre darin suchen, vor jedermann zu zeigen, daß sie sich nicht vergeblich bemüht haben; die Nichtverliebten aber, weil sie Herr über sich sind, das wirklich Gute erwählen statt des Rühmens unter den Leuten. Überdies aber geschieht es notwendig, daß viele erfahren und sehen, wie die Verliebten den Geliebten nachgehen und sich dies eigentlich zum Geschäft machen, so daß sie glauben, wenn man sie sich mit einander unterreden sieht, sie gesellen sich Zusammen entweder wegen geschehener oder wegen beabsichtigter Befriedigung ihrer Begierde: den Nichtverliebten aber versuchen sie nicht einmal, wegen ihrer Gesellschaft einen Vorwurf zu machen, indem sie wissen, daß es manchmal notwendig ist, sich mit jemand zu unterreden, sei es aus Freundschaft oder sonst irgend eines Vergnügens wegen. Ja, und wenn dich Besorgnis anwandelt bei dem Gedanken, wie schwer es hält, daß eine Freundschaft von Dauer sei, und daß nun in anderen Fällen zwar bei entstehendem Zerwürfnis das Übel beide Teile gemeinsam treffe, hier aber, wo du das, was du am höchsten schätze, preisgegeben, dir ein großer Schaden erwachse: so hast du wohl natürlich die Verliebten mehr zu fürchten. Denn gar vieles gibt es, was sie kränkt, und alles, glauben sie, gereiche zu ihrem Schaden. Daher sie auch die Geliebten von den Gesellschaften mit anderen Leuten abwendig zu machen suchen, weil sie fürchten, die, welche Vermögen besitzen, möchten sie durch ihr Geld überbieten, die Gebildeten aber es ihnen an Einsicht zuvortun; und wo jemand sonst ein Gut besitzt, dessen Einfluß suchen sie jedesmal zu begegnen. Überreden sie dich nun, dich mit diesen zu verfeinden, so machen sie, daß du ohne Freunde einsam stehst; wenn du aber, dein eigenes Interesse ins Auge fassend, es besser mit dir meinst als sie, so wirst du in Zerwürfnis mit ihnen geraten. Alle die aber, welche nicht gerade verliebt sind, sondern durch Tugend erlangen,[\[417\]](#) was sie wünschen, werden andere Gesellschafter ohne Neid betrachten; vielmehr werden sie solche, welche sich nicht anschließen wollen, hassen, indem sie glauben, von diesen verächtlich angesehen zu werden, von jenen Gesellschaftern aber Nutzen zu ziehen. Und so ist weit mehr Hoffnung vorhanden, daß ihnen Freundschaft als Feindschaft aus diesem Verhältnis erwachsen werde.

Ja, viele von den Verliebten verlangen vorher nach dem sinnlichen Genuß, ehe sie den Charakter kennengelernt und über die sonstigen Umstände etwas in Erfahrung gebracht haben, so daß es unsicher ist, ob sie auch dann noch werden Freunde sein wollen, wenn sie ihre Begierde befriedigt haben; bei den Nichtverliebten aber, die erst, nachdem sie lange vorher gegenseitig Freunde gewesen, diesen Zweck erreichen, ist anzunehmen, daß das, was ihnen Genuß bereitet, ihre Freundschaft nicht verringern, sondern daß es ihnen ein Erinnerungspfand für Künftiges sein werde. Ja, es wird dir auch dazu verhelfen, besser zu werden, wenn du lieber mir als einem Liebhaber Gehör schenkst. Denn diese loben sowohl Reden als Handlungen auch dem wirklich Guten zuwider, teils weil sie besorgen, sie möchten sich verfeinden, teils weil ihre Erkenntnis wirklich selbst infolge der Begierde verschlechtert ist. Denn darin zeigt sich die Liebe! Sie bewirkt, daß den Unglücklichen auch das, was anderen Leuten keine Kränkung bereitet, niederschlagend erscheint, während sie die Glücklichen nötigt, daß auch dem, was des Vergnügens nicht wert ist, von ihnen Lob gespendet wird, so daß es weit mehr in der Ordnung ist, die Geliebten zu bemitleiden, als sie zu beneiden. Wenn du aber mir Gehör schenkst, so werde ich vorerst als dein Gesellschafter nicht die Lust des Augenblicks, sondern den Vorteil der Zukunft bedenken, nicht von Liebe überwältigt, sondern mich selbst beherrschend, auch nicht über Geringes starke Feindschaft erhebend, sondern selbst über Großes langsam einen kleinen Zorn äußernd, für Unabsichtliches Nachsicht habend, Absichtliches aber abzuwenden versuchend. Denn dieses sind die Kennzeichen einer auf lange Zeit dauernden Freundschaft. Wenn dir aber das Bedenken kommt, eine starke Freundschaft sei nicht möglich, wenn einer nicht gerade

verliebt ist, so mußt du beherzigen, daß wir dann auch[418] weder unsere Söhne noch auch die Väter und die Mütter hoch schätzen, noch auch treue Freunde besitzen könnten, deren Verhältnis zu uns ja nicht in einer solchen Leidenschaft wurzelt, sondern in ganz anderen Lebensbeziehungen.

Überdies, – wenn man gerade den Bedürftigen am meisten sich gefällig zeigen soll, so ist es in der Ordnung, daß auch die anderen nicht den Besten, sondern den Mittellosesten Gutes erzeigen; denn von den größten Übeln erlöst, werden diese ihnen auch am meisten Dank wissen. Ja, auch zu ihren häuslichen Gastereien müßten sie billigerweise nicht die Freunde einladen, sondern die Bettelnden und der Sättigung Bedürftigen. Denn diese werden ihnen ergeben sein und ihnen nachgehen und vor ihre Türen kommen und am meisten Freude bezeigen und gar nicht kleinen Dank wissen und ihnen vieles Gute anwünschen. Aber gewiß ist es in der Ordnung, nicht denen, die sehr bedürftig sind, sich gefällig zu zeigen, sondern denen, die auch am meisten imstande sind, ihren Dank abzutragen, auch nicht denen, die nur verliebt, sondern denen, die der Sache wert sind, nicht solchen, die nur deine Jugendblüte genießen wollen, sondern denen, die dir auch, wenn du älter wirst, von *ihren* Gütern mitteilen werden; nicht denen, die, wenn sie ihren Zweck erreicht haben, gegen andere sich dessen rühmen, sondern die verschämt gegen jedermann Schweigen beobachten werden; nicht denen, die nur kurze Zeit sich Mühe geben, sondern die das ganze Leben hindurch in gleichem Maße Freunde sein werden; nicht denen, die, wenn sie ihre Begierde befriedigt haben, einen Vorwand zur Feindschaft suchen, sondern die, wenn die Zeit der Jugendblüte vorüber ist, dann ihre Tugend bewähren werden.

Du nun bleibe des Gesagten eingedenk und beherzige auch das noch, daß die Verliebten von ihren Freunden darüber zurechtgewiesen werden, als wäre ihre Lebensrichtung eine schlechte, während die Nichtverliebten noch nie einer ihrer Angehörigen getadelt hat, als ob sie deswegen sich selbst schlecht berieten. – Vielleicht aber möchtest du mich nun fragen, ob ich dich ermahne, allen Nichtverliebten dich gefällig zu zeigen? Indessen auch der Verliebte, glaube ich, wird dich nicht heißen, gegen alle Verliebten diese Gesinnung zu hegen. Denn das würde weder ihm, wenn er es vernünftig auffaßt,[419] gleich dankenswert erscheinen, noch würde dir, wenn du es vor anderen Leuten verborgen haben willst, dieses ebenso möglich sein. Es soll aber daraus keinerlei Schaden, sondern Vorteil für beide erwachsen. – Ich nun denke, das Gesagte soll hinreichend sein; wenn du aber noch etwas vermisst, das du übergangen glaubst, so frage!«

Was dünkt dir von der Rede, o Sokrates? Nicht wahr, daß sie außerordentlich wie im übrigen, so besonders in den Ausdrücken gehalten ist?

Sokrates: Wundervoll, freilich, mein Freund, so daß ich ganz aufgeregt bin. Und zwar geriet ich deinetwegen, nämlich indem ich dich ansah, in diesen Zustand, o Phaidros, weil du mir während des Vorlesens über der Rede von Freude ganz zu glänzen schienst. Denn da ich der Ansicht bin, daß du in solchen Dingen mehr Erfahrung hast als ich, so folgte ich dir, und dir folgend ward ich auch verzückt mit dir, *dem göttlichen Haupt!*

Phaidros: Gut! So scherzest du also, wie es scheint?

Sokrates: Nun denn, zu scherzen schein ich dir und nicht ganz ernsthaft zu sein?

Phaidros: Nicht doch, o Sokrates! Aber wahrhaftig, sage, beim Zeus der Freundschaft, glaubst du, daß irgend ein anderer der Hellenen anderes. Größeres und mehr als dieses über denselben Gegenstand zu sagen wüßte?

Sokrates: Wieso? Soll auch in *dieser* Hinsicht die Rede von mir wie von dir gelobt werden, als ob der Verfasser das Nötige gesagt habe, also nicht nur in jener Beziehung, daß nämlich jeder einzelne Ausdruck deutlich und abgerundet und gründlich ausgedrechselt ist? Wenn es denn sein muß, muß man es eben dir zu Gefallen einräumen, da es mir bei meiner Nichtigkeit freilich entgangen ist. Ich habe nämlich den Sinn nur auf das Rednerische daran gerichtet; daß dies aber befriedigend sei, würde, glaubte ich, Lysias selbst nicht einmal glauben. Auch kam es mir sogar vor, o Phaidros, wenn du nicht etwa anders meinst, er habe zwei- und dreimal das Gleiche gesagt, als wäre er nicht eben sehr bei Mitteln, über den gleichen Gegenstand vieles zu reden, oder vielleicht, daß es ihm auch gerade darum nicht zu tun war! Und so kam er mir dann vor wie ein jugendlicher Prahler, der zeigen will, daß er imstande sei, etwas^[420] das eine Mal so, das andere Mal anders besprechend, beidemale aufs beste zu reden.

Phaidros: Damit ist nichts gesagt, o Sokrates! Denn gerade jenes ist in der Rede vorzugsweise enthalten. Denn was der Gegenstand des Vertrags Würdiges an sich hat, von dem hat sie nichts übergangen, so daß neben dem von ihm Vorgetragenen niemand irgend anderes, mehr und Bedeutenderes sagen kann.

Sokrates: Hierin werde ich nun nicht mehr imstande sein, dir Glauben zu schenken; denn weise Männer und Frauen aus alter Zeit, die über den gleichen Gegenstand geredet und geschrieben haben, werden mich widerlegen, wenn ich das aus Gefälligkeit gegen dich einräume.

Phaidros: Welche denn? Und wo hast du Besseres von ihnen gehört?

Sokrates: Das kann ich jetzt nicht nur so hinsagen; sicher aber habe ich es von einigen gehört, sei es etwa von der schönen Sappho oder dem weisen Anakreon, oder auch von einigen Prosaschriftstellern. Nun, was mich zu dieser Behauptung berechtigt? *Voll ja tragend die Brust*, o Wunderbarer, fühle ich, daß ich neben jenem wohl anderes und nicht Schlechteres zu sagen haben dürfte. Daß ich nun von mir selbst gewiß nichts von diesen Dingen begriffen habe, weiß ich wohl, meiner Unwissenheit bewußt. So bleibt denn, glaube ich, nur übrig, daß ich irgend aus fremden Bächen durch das Gehör erfüllt worden bin gleich einem Gefäß; aus Trägheit aber habe ich selbst auch das wieder vergessen, wie und von welchen ich es gehört habe.

Phaidros: Aber, o du Edelster, das hast du ja aufs schönste gesagt. Denn von welchen und wie du es gehört hast, sollst du mir nicht einmal, wenn ich es von dir verlangen würde, sagen; das aber eben, was du sagst, sollst du tun! Anderes und Besseres und nicht weniger als das, was in dem Schriftchen steht, versprich mir zu sagen, dich jenes enthaltend, und ich verspreche dir, wie die neun Archonten, eine goldene lebensgroße Bildsäule nach Delphoi zu stiften, nicht nur von mir, sondern auch die deinige.

Sokrates: Du bist doch ein lieber und wahrhaft goldener Mann, o Phaidros, wenn du glaubst, ich sage, daß es Lysias in allem verfehlt habe, und daß es gar möglich sei, noch neben dem allem ganz anderes zu sagen. Dieses aber, glaube ich, wird^[421] auch dem heillossten Schriftsteller nicht widerfahren. Um gleich zur Sache, von der die Rede handelt, zu kommen, – welcher Redner, glaubst du, der davon spricht, daß man einem Nichtverliebten eher sich gefällig zeigen müsse als einem Verliebten, wenn er dabei unterläßt, was sich doch notwendig von selbst darbietet, des einen Vernünftigkeit zu rühmen und des anderen Nichtvernünftigkeit zu tadeln, werde da hernach wohl noch anderes zu sprechen wissen? Indessen glaube ich, daß man dergleichen dem Sprechenden überlassen und nachsehen muß. Auch hat man bei dergleichen Punkten nicht die Erfindung, sondern die Anordnung, bei denen dagegen, die

nicht notwendig gegeben und darum schwer zu finden sind, neben der Anordnung auch die Erfindung zu loben.

Phaidros: Ich räume ein, was du sprichst; denn du scheinst mir billig geredet zu haben. Und ich will es nun ebenso halten. Daß der Verliebte in einem krankhafteren Zustand sei als der Nichtverliebte, das will ich dir als Voraussetzung zugeben; was aber das übrige anbelangt, – wenn du jetzt anderes, mehr und Bedeutenderes als das des Lysias sagst, sollst du neben dem Weihegeschenk der Kypseliden mit dem Hammer gearbeitet zu Olympia stehen!

Sokrates: Du wirst ja ganz ernsthaft, o Phaidros, weil ich deinen Liebling angerührt habe, um dich zu necken, und glaubst gar, daß ich in Wahrheit es versuchen werde, neben seiner Weisheit etwas anderes. Zierlicheres zu sagen!

Phaidros: Was dies betrifft, mein Freund, so bist du jetzt in die gleiche Enge geraten. Denn reden mußst du schlechterdings so gut, als du es vermagst. Damit wir aber nicht genötigt sind, in der lästigen Art der Komödienspieler zu verkehren, indem wir's einander gegenseitig immer wieder zuschieben, so nimm dich in acht, und wolle mich nicht nötigen zu sagen jenes: »Ich müßte mich ja selbst vergessen haben, wenn ich, o Sokrates, den Sokrates nicht kennte,« und das, »daß er zwar zu reden Lust hatte, aber spröde tat«; sondern überlege, daß wir nicht von hier weggehen, bevor du sagst, was du in der Brust zu tragen versichert hast! Wir sind jetzt zu zweien allein hier und an einsamem Ort, ich aber bin der Stärkere und Jüngere! Aus dem allen merke dir, was ich sagen will, und wolle doch ja nicht lieber durch Gewalt gezwungen, als freiwillig reden!

[422] *Sokrates:* Aber, mein seliger Phaidros, ich werde mich lächerlich machen, wenn neben einem Meister ich Laie aus dem Stegreife über den gleichen Gegenstand rede.

Phaidros: Weißt du was? – Höre auf, dich gegen mich zu zieren; denn ich habe etwas in Bereitschaft, das, wenn ich es sage, dich nötigen wird zu sprechen!

Sokrates: O sag' es doch ja nicht!

Phaidros: Nein, sondern ich spreche es jetzt erst aus. Das Wort aber soll mir ein Eidschwur sein! Ich schwöre dir nämlich, – bei wem doch, bei welchem der Götter? Oder willst du, bei der Platane da? – wahrlich, wenn du mir nicht angesichts eben dieser Platane da die Rede sagst, daß ich dir niemals mehr irgend eine andere Rede von irgend jemand weder zeigen noch etwas daraus mitteilen werde!

Sokrates: Wehe, du gottloser Mensch! Wie gut hast du das Zwangsmittel gefunden für einen redeliebenden Mann, zu tun, was du gebietest!

Phaidros: Was hast du denn, daß du dich noch sträubst?

Sokrates: Nichts mehr freilich, nachdem du dieses geschworen hast! Denn wie wäre ich imstande, mich solchen Festessens zu enthalten?

Phaidros: So sprich denn!

Sokrates: Weißt du nun, wie ich es halten werde?

Phaidros: Inwiefern?

Sokrates: Verhüllt will ich sprechen, damit ich die Rede so schnell als möglich durchrenne und nicht vor Scham in Stocken gerate, wenn ich auf dich blicke!

Phaidros: So sprich nur: im übrigen mach's, wie du willst!

Sokrates: Wohlan denn, ihr Musen, sei es, daß ihr von des Gesanges Weise die silberstimmigen seid oder von dem tonreichen Geschlecht der ligyschen Silberschwäne diesen Beinamen habt, – greift mit mir an der Märe Werk, die dieser Trefflichste mich zu sprechen nötigt, damit sein Freund, der ihm auch Zuvor schon weise zu sein schien, es ihm jetzt noch mehr scheinen möge!

Also es war einmal ein Knabe, oder vielmehr ein Jüngelchen, der war sehr hübsch und hatte gar viele Liebhaber. Einer von diesen aber war ein schlauer Kopf, der, obschon so gut als einer verliebt, doch dem Knaben einredete, er sei nicht verliebt.^[423] Und als er ihm einst mit Bitten anlag, suchte er ihm gerne das glauben zu machen, daß man dem Nichtverliebten vor dem Verliebten sich gefällig zeigen müsse. Er sprach aber also:

In allem, mein Knabe, gibt es nur *einen* Anfang für die, welche sich auf die rechte Weise beraten wollen. Man muß wissen, worüber die Beratung stattfinden soll, sonst verfehlt man notwendig das Ganze. Den meisten aber pflegt es zu entgehen, daß sie das Wesen des Gegenstandes nicht wissen. Als ob sie es nun wüßten, verständigen sie sich nicht im Anfang der Untersuchung darüber, und indem sie weitergehen, bezahlen sie die gebührende Strafe. Denn weder mit sich selbst noch unter einander sind sie im Einverständnis. Mir nun und dir möge ja nicht begegnen, was wir anderen zum Vorwurf machen: sondern da nun dir und mir die Frage vorliegt, ob man lieber mit einem Verliebten oder einem, der es nicht ist, ein Verhältnis der Freundschaft eingehen solle, so wollen wir zuvor über die Liebe, was sie sei und welche Kraft sie habe, zur Verständigung eine Bestimmung festsetzen und im Hinblick hierauf und mit Beziehung hierauf die Untersuchung anstellen, ob sie Nutzen oder ob sie Schaden bringe.

Daß nun die Liebe eine Begierde sei, ist jedermann klar; wiederum daß auch Nichtverliebte der Schönen begehren, wissen wir. Woran nun werden wir den Verliebten und den, der es nicht ist, unterscheiden? Wiederum muß man beachten, daß in jedem von uns zwei herrschende und leitende Kräfte sind, denen wir folgen, wohin sie uns leiten: die eine, die von der Natur uns eingepflanzte Begierde nach Vergnügungen, die andere eine erworbene, auf das Gute gerichtete Denkweise. Diese beiden nun sind in uns bald einträchtig, bald zwiespältig, und das eine Mal überwiegt diese, das andere Mal jene. Wenn nun die Denkweise durch Vernunft zu dem Guten leitet und überwiegt, so hat diese überwiegende Kraft den Namen *Besonnenheit*; wenn aber die Begierde vernunftlos zu Vergnügungen hintreibt und in uns herrschend wird, so wird dieser herrschende Trieb *Ausschweifung* genannt. Die Ausschweifung aber ist nun etwas Vielnamiges; denn sie ist etwas Vielgliedriges und Vielartiges. Und welche von diesen Arten gerade sich besonders geltend macht, deren Name bestimmt die Benennung dessen, der sie an sich hat, ein Name, der weder schön^[424] noch possessivwert ist. Denn die Begierde, die auf den Genuß von Speisen gehend die bessere Vernunft und die anderen Begierden überwiegt, wird als Schlemmerei bezeichnet und wird dem, der sie an sich hat, dieselbe Bezeichnung verliehen. Welches Beiwort ihr aber, wenn sie auf den Trunk gehend schaltet und waltet und den, der sie besitzt, in diese Bahn leitet, zuteil werden wird, ist klar, und so ist auch, was die übrigen mit diesen verschwisterten Namen verschwisterter Begierden betrifft, voraus klar, welchen man der jedesmal obwaltenden gebührenderweise zu geben hat. Um welcher willen aber alles Bisherige gesagt worden, das ist bereits ziemlich bekannt, wird aber ausgesprochen doch noch deutlicher werden, als nicht

ausgesprochen: Die Begierde nämlich, welche, der Vernunft bar, die nach dem Rechten strebende Denkweise überwiegend, zur Lust an der Schönheit verleitet und sofort von den ihr verwandten Begierden zur Schönheit des Leibes mit *lebendiger* Kraft getrieben wird diese siegende Triebkraft hat eben von diesem *lebenskräftigen* Triebe den Namen und heißt Liebe. – Aber, mein lieber Phaidros, kommt es dir nicht wie mir selber vor, als ob mich ein göttlicher Zustand angewandelt habe?

Phaidros: Allerdings, o Sokrates, hat dich eben ungewohnterweise ein gewisser Redefluß ergriffen.

Sokrates: So höre mir schweigend weiter zu! Denn wirklich göttlich scheint der Ort zu sein; so daß du also, wenn ich im Verlauf der Rede etwa manchmal ein Nymphenbesessener würde, dich nicht wundern darfst; denn jetzt schon bin ich nicht weit mehr von dithyrambischer Weise!

Phaidros: Sehr wahr sprichst du.

Sokrates: Ja, und daran bist du schuld. – Aber höre das übrige! Vielleicht mag sich das, was mich angekommen, noch ablenken lassen! Nun, dies sei des Gottes Sorge überlassen; wir aber wollen mit der Rede wieder an den Knaben kommen.

Wohl, mein Schätzbarster, was also der Gegenstand sei, worüber beraten werden soll, ist gesagt und bestimmt worden. Indem wir nun dieses im Auge behalten, wollen wir weiter besprechen, welcher Nutzen oder Schaden sich sowohl von dem Verliebten als von dem, der es nicht ist, wahrscheinlicherweise für den ergeben werde, der sich gefällig erzeigt. Gewiß ist es [\[425\]](#) nun für den von der Begierde Beherrschten und der Lust Dienenden doch wohl eine Notwendigkeit, den Geliebten sich so angenehm als möglich zuzubereiten. Angenehm aber ist einem Kranken alles, was ihm nicht widerstrebt. Besseres aber und Gleiches widerwärtig. Weder besser also noch sich gleich wird der Liebhaber den Liebling gerne haben mögen, wohl aber suchen, ihn immer geringer und mangelhafter zu machen. Geringer aber ist der Unwissende als der Weise, der Feige als der Mannhafte, der des Redens Unfähige als der Redekundige, der Geistesträge als der Denkgeübte. An solchen und noch mehreren das *Geistesleben* berührenden Übeln muß nun, wenn der Geliebte davon betroffen wird oder von Natur damit behaftet ist, der Liebhaber notwendig teils seine Freude haben, teils sie ihm selbst zu bereiten suchen, oder aber auf das Angenehme des Augenblicks verzichten. Er muß also notwendig neidisch sein und ihm dadurch einen großen Schaden verursachen, daß er ihn von anderen und nützlichen Gesellschaften, durch die er am ehesten zum Manne gebildet würde - , den größten aber dadurch, daß er ihn auch von derjenigen auszuschließen sucht, durch die er vielleicht zur höchsten Erkenntnis gebracht würde. Dieses aber ist eben gerade die göttliche Philosophie, von der der Liebhaber den Liebling notwendig fern abschließen muß, in der großen Besorgnis, Gegenstand seiner Verachtung zu werden, wie er überhaupt auch in anderen Beziehungen es darauf anlegen muß, daß jener, in allem unwissend und mit seinen Blicken auf den Liebhaber gerichtet, in einem Bildungsstand bleibe, der zwar diesem sehr angenehm, ihm selbst aber sehr verderblich sein dürfte. In dem also, was das Geistesleben betrifft, ist ein Mann, der Liebe hegt, als Leiter wie als Genösse nimmermehr förderlich.

Wie aber nun und in welcher Richtung der, welcher der Nötigung unterliegt, dem Angenehmen statt dem Guten nachzujagen, das Befinden und die Pflege des *Körpers*, dessen er Herr geworden, besorgen werde, dies müssen wir nächst dem betrachten. Da wird man ihn nun sehen, wie er einem weichlichen Menschen nachläuft, nicht einem kräftigen, nicht einem, der im hellen Sonnenschein, sondern der im dumpfen Schatten aufgewachsen ist, männlicher

Mühen und sauren Schweißes unkundig, kundig aber zärtlicher und unmännlicher Lebensweise,[\[426\]](#) gewöhnt in Ermangelung eigener mit fremder Farbe und Schminke sich zu schminken, überhaupt eifrig bemüht um alles das, was hiermit weiter zusammenhängt. Das ist bekannt, und es ist nicht der Mühe wert, uns noch des weiteren darauf einzulassen, sondern wir können, es kurz in einem Satz zusammenfassend, zu anderem übergehen: Nämlich wo der Körper so beschaffen ist, da werden sowohl im Krieg als in anderen, wenn auch noch so großen Notfällen die Feinde ebenso mutvoll, als die Freunde und die Liebhaber selbst furchtsam sein. Dieses also wollen wir nun als bekannt auf sich beruhen lassen.

Nach der Ordnung aber haben wir nun davon zu reden, welchen Nutzen oder welchen Schaden uns der Umgang und die Leitung eines Verliebten hinsichtlich des *Besitzes* bringen werde? Deutlich ist da nun jedem, am meisten dem Liebhaber, daß er vor allem wünschen müsse, der Geliebte möchte von den teuersten und holdesten und göttlichsten Besitztümern entblößt sein. Denn er muß es wohl gerne sehen, wenn dieser Vater und Mutter und Anverwandte und Freunde verliert, da er sie als Störer und Tadler des angenehmsten Verkehrs mit ihm betrachtet. Aber gar einen, der Vermögen hat an Gold und sonst anderem Besitz, wird er gewiß weder ebenso leicht fesseln, noch wenn er gefesselt ist, ebenso leicht behandeln zu können glauben als einen, der nichts besitzt. Woraus ganz notwendig folgt, daß der Liebhaber mißgünstig zusieht, wenn sein Liebling Vermögen besitzt, sich aber darüber freut, wenn es ihm zugrunde geht. Überdies muß der Liebhaber demgemäß wünschen, daß sein Liebling möglichst lange Zeit ehelos, kinderlos, ohne eigenes Hauswesen bleibe, wenn er sein Süßes möglichst lange Zeit zu genießen wünscht.

Es gibt nun zwar auch noch andere Übel; aber den meisten hat irgend ein Dämon für Augenblicke eine Annehmlichkeit beigemischt. So dem Schmeichler, einem argen Untier und großen Verderben, hat doch die Natur eine nicht eben unfeine Annehmlichkeit beigemischt. Auch eine Hetäre könnte einer als etwas Verderbliches tadeln, und von dem so gearteten Gezücht und derlei Berufsweisen noch manches andere, das denn doch imstande ist, auf etliche Stunden sehr großen Genuß zu bereiten. Dagegen ein Liebhaber ist für den Liebling,[\[427\]](#) abgesehen von dem Verderblichen, zum stündlichen Zusammenleben auch etwas überaus *Unangenehmes*. Denn gleich und gleich gesellt sich gern, wie der alte Spruch sagt, auch hinsichtlich des Alters. Denn die Gleichheit im Alter, glaube ich, indem sie zu gleichen Vergnügungen leitet, bewirkt durch Ähnlichkeit Freundschaft; und doch zieht auch der gesellige Verkehr solcher Überdruß nach sich. Vollends nun gar der Zwang ist, wie es heißt, allen in allem etwas Lästiges; dieser aber findet ja neben jener Unähnlichkeit am meisten im Verhältnis eines Liebhabers zum Liebling statt. Denn als Gesellschafter dem Jüngeren verbunden, verläßt der Ältere ihn weder bei Tag noch bei Nacht gerne, sondern er wird durch einen inneren Zwang und Stachel getrieben, dessen Wirkung ihm zwar unausgesetzt Vergnügen bereitet, indem er den Geliebten sieht, hört, berührt und gleichsam mit ganzer Empfindungskraft ihn empfindet, so daß er, an seine Ferse geheftet, mit Lust ihm dienstbar ist. Aber was für eine Befriedigung oder welche Vergnügungen kann er dem Geliebten bereiten, um zu bewirken, daß diesem seine Gesellschaft während der gleichen Zeit nicht Mißvergnügen im äußersten Grade einflöße, wenn er das gealterte und nicht mehr in der Blüte stehende Gesicht ansieht, womit aber noch anderes im Gefolge geht, was auch nur in Worten aussprechen zu hören nicht eben erquicklich ist, geschweige in Wirklichkeit fortwährend in gezwungener Berührung damit zu sein; wenn er ferner von argwöhnischen Wachen sich auf jedem Schritt und Tritt und gegen jedermann bewacht sieht und unzeitige und übertriebene Lobsprüche, wie aber im gleichen Maße Äußerungen des Tadels hört, die von einem Nüchternen schon unerträglich sind, aber nicht nur unerträglich, sondern schändlich von einem Berauschten, der dabei eine anwidernde und sich breit machende Freimütigkeit an den Tag legt?

Und ist er nun, solange er verliebt ist, verderblich und unangenehm, so wird er, wenn er der Liebe los ist, für die folgende Zeit *treulos*, auf welche er durch viele und mit vielen Eiden und Bitten bekräftigte Versprechungen den Geliebten vertröstete, um ihn mühsam hinzuhalten, die ihm damals schon lästige Gesellschaft in Hoffnung von Vorteilen zu ertragen. Denn nun er's bezahlen soll, hat er in seinem Innern einen anderen^[428] Gebieter und Vorsteher, nämlich die Vernunft und die Besonnenheit gegen die Liebe und den Wahnsinn überkommen und ist dem Liebling unbemerkt ein anderer geworden. – Dieser zwar verlangt nun den Dank für das Damalige, indem er an das Getane und Gesprochene erinnert, als ob er noch mit dem nämlichen Menschen redete. Jener aber wagt es aus Scham weder zu sagen, daß er ein anderer geworden, noch weiß er, wie er die Eidschwüre und Versprechungen aus der früheren Zeit der vernunftlosen Herrschaft, nachdem er jetzt seine Vernunft erlangt und zur Besinnung gekommen ist, durch die Tat erfüllen soll, um nicht, indem er seinem früheren Menschen entsprechend handelt, diesem ähnlich und wieder derselbe zu werden. Als Flüchtling nun entzieht er sich dieser Lage, und nachdem das Blatt sich gewendet hat, reißt er, der Liebhaber von ehemals, notgedrungen aus und begibt sich veränderten Sinnes auf die Flucht. Jener aber ist nun genötigt, ihn mit Unwillen und Verwünschungen zu verfolgen, weil er im allgemeinen von Anfang an nicht erkannt hat, daß man einem verliebten und deshalb notgedrungen unvernünftigen Menschen sich ja niemals gefällig zeigen müsse, sondern weit eher einem nicht verliebten und seine Vernunft besitzenden; wo nicht, trete die notwendige Folge ein, daß man sich einem Menschen hingebe, der *treulos* ist, grämlich, neidisch, unangenehm, verderblich für das Vermögen, verderblich für das Befinden des Körpers, aber weit am verderblichsten für die Bildung der Seele, die doch ein solches Gut ist, daß es für Menschen und Götter in Wahrheit ein kostbareres weder gibt noch jemals geben wird. – Dieses also muß du, o Knabe, bedenken und wissen, die Freundschaft eines Liebhabers wurzelt nicht in guter Gesinnung; sondern nur wie einer Art Speise der Sättigung wagen, tun

So, wie Wölfe dem Lamm, Verliebte freundlich dem Knaben.

Das ist es nun, o Phaidros, – und nicht weiter mehr sollst du mich reden hören, sondern hier schon soll dir meine Rede ein Ende nehmen.

Phaidros: Und doch glaubte ich, sie sei erst zur Hälfte fertig und werde nun in der gleichen Weise von dem Nichtverliebten reden, daß man diesem sich eher gefällig zeigen soll, davon^[429] sprechend, was für Gutes dagegen dieser an sich habe. Nun aber, o Sokrates, warum hörst du denn jetzt auf?

Sokrates: Merktest du nicht, o Seliger, daß ich schon in epischen Versen rede und nicht mehr nur in Dithyramben, und doch bin ich noch am Tadeln? Wenn ich nun daran käme, den anderen zu loben, was, glaubst du, würde ich dann erst machen? Weißt du, daß ich von den Nymphen, denen du mich recht mit Vorbedacht preisgegeben hast, dann sicher werde begeistert werden? Ich sage es daher mit einem Wort, daß von allem dem, was wir dem einen zur Schmähung vorgebracht haben, bei dem anderen gerade das gegenteilige Gute zutreffe. Wozu denn auch viele Worte machen? Über beide ist genug gesagt; und so mag denn der Märe widerfahren, was ihr zu widerfahren gebührt; ich aber gehe nun durch diesen Fluß und wieder fort, bevor ich von dir zu etwas Größerem gezwungen werde.

Phaidros: Doch jetzt noch nicht, o Sokrates, ehe die Hitze vorüber ist! Oder siehst du nicht, daß es eben Mittag, die Sonne, wie man sagt, zum Stehen gekommen ist? Wir wollen schon noch bleiben und über das Gesagte mit einander sprechen; wir gehen dann, sobald es kühl geworden ist!

Sokrates: Fürwahr, göttlich bist du mit Reden, und geradezu bewundernswert! Denn ich glaube, niemand hat von den zu deinen Lebzeiten geborenen einer größeren Zahl zur Geburt verholfen als du, sei es daß du selbst gesprochen oder andere auf irgend welche Weise dazu genötigt hast. Den Thebaner Simmias nehme ich aus; unter den übrigen aber stehst du unbedingt oben an. Und bereits wieder scheinst du mir Anlaß geworden zu sein, daß eine Rede gehalten werden muß!

Phaidros: Nun, darüber bekommen wir keine Händel! Aber wie denn und was für eine Rede?

Sokrates: Als ich vorhin, mein Guter, durch den Fluß gehen wollte, hat sich mir das Daimonion und das Zeichen, das mir zu werden pflegt, gezeigt – es will mich aber jedesmal abhalten von etwas, was ich gerade tun will –, und es war mir, als ob ich eine Stimme von dort her hörte, die mich nicht weggehen lassen will, bevor ich mich gereinigt haben werde, wie einer, der sich an dem Göttlichen versündigt hat. Nun bin ich immerhin^[430] ein Wahrsager, nicht zwar einer vom Fach, aber doch so weit, daß ich, wie die, welche schlecht schreiben, mir selbst genug bin. Deutlich erkenne ich daher bereits die Sünde. Ja, mein Freund, auch die Seele ist doch wirklich etwas Wahrsagerisches! Denn auch zuvor schon, während ich die Rede sprach, beunruhigte mich etwas, und scheuen Blickes sah ich, mit Ibykos zu reden, ob ich nicht, gegen Götter *strauchelnd*, *Ruhm bei Menschen tausche*. Nun aber habe ich die Sünde eingesehen.

Phaidros: Was willst du aber damit sagen?

Sokrates: Eine arge, o Phaidros, eine arge Rede hast du erst selbst hierhergebracht und dann auch mich genötigt zu sagen!

Phaidros: Wie denn?

Sokrates: Eine einfältige und mitunter gottlose; wie könnte es eine ärgere als diese geben?

Phaidros: Nimmermehr, wofern du Wahres sprichst.

Sokrates: Wie denn? Glaubst du nicht, daß Eros der Sohn der Aphrodite ist und ein Gott?

Phaidros: So wird wenigstens behauptet.

Sokrates: Aber von Lysias wenigstens nicht, noch von deiner Rede, die durch meinen von dir verzauberten Mund gesprochen worden ist. Wenn aber Eros ist, wie er es denn ist, ein Gott oder etwas Göttliches, so kann er wohl nichts Schlechtes sein. Die beiden Reden aber vorhin redeten von ihm, als wäre er dieser Art. Und hierin also versündigten sie sich gegen den Eros. Dazu nun die ihnen eigene gar hübsche Einfalt, nämlich, obgleich sie nichts Gesundes noch Wahres sagten, vornehm zu tun, als wären sie etwas, weil sie da ein Paar Männlein täuschten und ihnen wohl gefielen. Mir also, mein Lieber, tut es not, gereinigt zu werden. Es gibt aber für die, welche hinsichtlich der Götterlehre sich versündigen, eine alte Reinigung, die zwar Homeros nicht kannte, wohl aber Stesichoros. Denn als er des Gesichts beraubt ward wegen

seiner Schmähere gegen die Helena, blieb ihm nicht, wie dem Homeros, die Ursache unbekannt; sondern als ein Mann der Musen erkannte er sie und dichtete da gleich sein

Nein, nicht ist sie wahr, diese Rede,

Nie bestiegst du Schiffe mit gutem Bord,

Kamst nicht in die Pergama Troias![\[431\]](#)

Und kaum hatte er die sogenannte Palinodie ganz gedichtet, ward er alsbald wieder sehend. Ich nun will in diesem ganz gleichen Fall weiser als diese sein: Denn ehe mir etwas zustößt wegen der Schmähere gegen den Eros, will ich versuchen, ihm die Palinodie zu bezahlen, mit entblößtem Haupt und nicht wie damals aus Scham mich verhüllend.

Phaidros: Es gibt nichts Angenehmeres, o Sokrates, was du mir sagen könntest, als dieses.

Sokrates: Denn du begreifst doch, mein guter Phaidros, wie schamlos die beiden Reden vorgetragen worden sind, die letzte sowohl als die aus dem Schriftchen vorgetragene? Denn wenn irgend ein adeliger und von Gemütsart sanfter Mann, der einen anderen von derselben Art liebt oder auch früher einmal geliebt hat, uns zufällig sagen hörte, daß Liebhaber über Kleines große Feindschaften erheben und gegen ihre Lieblinge sich neidisch und verderblich verhalten: wie? meinst du nicht, daß er würde Leute zu hören glauben, die etwa unter Matrosen aufgewachsen seien und nie eine edle Liebe gesehen haben, und daß er weit entfernt sein würde, uns in dem, worüber wir den Eros tadelten, beizustimmen?

Phaidros: Wohl möglich, beim Zeus, o Sokrates!

Sokrates: Weil ich mich also nun vor einem solchen schäme und vor dem Eros selbst mich fürchte, begehre ich durch eine genießbare Rede gleichsam die salzige Ohrenspeise wegzuspülen. Zugleich rate ich aber auch dem Lysias, sobald als möglich darüber zu schreiben, daß man einem Liebhaber eher als einem Nichtverliebten unter sonst gleichen Verhältnissen sich gefällig zeigen müsse.

Phaidros: Sei überzeugt, daß es gewiß so kommen wird; denn nachdem du das Lob des Liebhabers gesagt hast, so ist es ganz notwendig, daß Lysias von mir genötigt werde, wiederum über das gleiche eine Rede zu schreiben. *Sokrates:* Das glaube ich auch, solange du der bist, der du bist.

Phaidros: So rede denn getrost!

Sokrates: Wo ist mir doch der Knabe geblieben, zu dem ich gesprochen habe? Damit er auch hiervon Kunde erhalte und nicht etwa unkundig sich übereile, dem Nichtverliebten sich gefällig zu zeigen.

[\[432\]](#) *Phaidros:* Der ist immer bei dir, und recht nahe, wenn du es willst.

Sokrates: Also denn merke, o schöner Knabe, daß die vorige Rede von Phaidros war, des Pythokles Sohn, dem Manne aus Myrrhinus, die ich aber jetzt sprechen werde, von Stesichoros ist, des Euphemos Sohn, aus Himera. Sie ist aber also zu sprechen: *Nein, nicht ist sie wahr, diese Rede*, welche sagt, daß auch, wenn ein Liebhaber da ist, man doch dem Nichtverliebten sich mehr gefällig zeigen müsse, weil ja jener im Wahnsinn, dieser bei Besinnung sei. Denn freilich, wäre es unbedingt richtig, daß der Wahnsinn ein Übel sei, so wäre das schön gesprochen. Nun aber werden uns die größten der Güter durch Wahnsinn zuteil, freilich nur einen Wahnsinn, der durch göttliche Gabe gegeben ist. Denn die Prophetin in Delphoi und die Priesterinnen zu Dodona haben ja vieles und Schönes in besonderen und öffentlichen Angelegenheiten unserer Hellas im Stande des Wahnsinns geleistet, in dem der Besinnung aber noch wenig oder nichts. Und wollten wir noch von der Sibylla und den anderen sprechen, welche, göttlicher Wahrsagekunst mächtig, fürwahr vielen vieles vorausgesagt und für die Zukunft berichtigt haben, so würden wir, doch nur von Allbekanntem sprechend, allzu weitläufig werden. Das aber verdient als Zeugnis bemerkt zu werden, daß auch von den Alten die, die die Namen festgesetzt haben, den Wahnsinn weder für schändlich noch für einen Schimpf hielten. Denn nicht würden sie dann die schönste Kunst, durch welche die Zukunft erkannt wird, gerade mit diesem Namen verflechtend *Wahnsagekunst (maniken)* genannt haben; sondern weil sie etwas Schönes ist, wenn sie durch göttliche Schickung entsteht, haben sie es so beliebt und festgesetzt. Die Neueren aber haben unschönerweise das *N* mit *R* vertauschend sie *Wahrsagekunst (mantiken)* geheißt. Haben sie ja auch die Zukunftskunde der Besonnenen durch Vermittlung der Vögel und anderer Zeichen, sofern diese mittelst vernünftiger Überlegung menschlichem *Wissen (oiesei)* die Möglichkeit gewähren, voraus von etwas Kunde zu haben und vorher davon etwas *zu sagen, Wissenskunst (oionoistiken)* genannt, welche nun die neueren mit dem Doppellaut vornehmthuend *Weissagekunst (oionistiken)* nennen. In demselben^[433] Maß nun, in welchem die Wahrsagekunst dieser Zeichenkunde, und zwar sowohl der Name dem Namen als die Sache der Sache an Weihe und Würde vorgeht, ist nach dem Zeugnis der Alten auch der Wahnsinn edler als die Besonnenheit, der gottgewirkte als die menschlich bedingte. Aber auch von Krankheiten und den größten Mühsalen,

Von dem, was etwa altem Götterzorn entsprang

In einzelnen Geschlechtern,

hat ein in diesen auftretender und das Verborgene enthüllender Wahnsinn den Bedürftigen Erlösung erfunden, indem er, zu Gebeten und Götterverehrungen seine Zuflucht nehmend und durch ihre Vermittlung in den Besitz von Reinigungen und heiligen Weihungen gekommen, den von ihm Berührten sowohl das jetzige als das künftige Leben sühnte und so für den in echter Weise Wahnsinnigen und Besessenen eine Lösung von seinen jetzigen Leiden erfand. Die dritte Art von Begeisterung und Wahnsinn ist die von den Musen, die, wenn sie eine zarte und unentweihete Seele ergreift und zu Festgesängen und anderer Dichtung aufregt und entzückt, tausend Taten der Alten verherrlichend, die Nachkommen bildet. Wenn aber einer ohne diesen Musenwahnsinn zu den Pforten der Dichtkunst kommt, in der Überzeugung, er könne auch wohl durch Kunst ein guter Dichter werden, der wird teils selber als ein Ungeweihter erachtet, teils wird seine Dichtung als die des Besonnenen von der der Wahnsinnigen verdunkelt.

So vieles und mehr noch habe ich dir zu sagen von den edeln Taten eines von Göttern kommenden Wahnsinns. Daher wollen wir uns gerade davor ja nicht fürchten, noch soll uns eine gewisse Rede verwirren, die uns mit der Behauptung verblüffen will, daß man den besonnenen Freund dem Gottbewegten vorziehen müsse; nein, dann erst soll sie den Siegespreis davon tragen, wenn sie zu jenem noch dieses erwiesen hat, daß nicht zum Heil dem Liebenden und dem Geliebten die Liebe von Göttern gesendet werde. Hinwiederum aber haben wir das Gegenteil zu beweisen, daß zum größten Segen solcher Wahnsinn von Göttern verliehen werde. Der Beweis aber wird allerdings den starken Geistern ungläubhaft, den Weisen aber glaubhaft sein. Zuvörderst nun muß man über die Natur der^[434] Seele, die göttliche sowohl als die menschliche, indem man teils ihre Leiden, teils ihr Tun ins Auge faßt, das Wahre begreifen. Der Anfang des Beweises aber ist folgender:

Gleichnis vom gefiederten Pferdegespann

Jede Seele ist unsterblich; denn das stets Bewegte ist unsterblich. Was aber ein anderes bewegt und von einem anderen bewegt wird, das hat, sofern es ein Aufhören der Bewegung hat, auch ein Aufhören des Lebens. Das sich selbst Bewegende allein also, sofern es nie sich selbst verläßt, hört nie auf, bewegt zu sein; aber auch für das andere, was bewegt wird, ist dieses Quelle und Anfang der Bewegung. Der Anfang aber ist ungeworden. Denn alles werdende wird notwendig aus dem Anfang, er selbst aber schlechthin nicht aus einem Etwas; denn wenn der Anfang aus einem Etwas würde, so würde er ja nicht aus dem Anfang werden. Da er aber ungeworden ist, ist er auch notwendig unvergänglich. Denn wenn der Anfang untergegangen wäre, so könnte ja weder er selbst jemals aus Etwas, noch anderes aus ihm werden, da ja alles aus dem Anfang werden muß. So ist also der Bewegung Anfang das sich selbst Bewegende. Dieses aber kann weder untergehen noch erst werden; sonst würde der ganze Himmel und alles Werden zusammenfallen und stille stehen und nichts mehr vorhanden sein, woraus Bewegtes werden könnte. Hat man aber gesagt, daß das von sich selbst Bewegte unsterblich sei, so darf sich einer auch nicht schämen, es auszusprechen, daß eben dieses das Wesen und der Begriff der Seele sei. Denn jeder Körper, dem das Bewegtwerden von außen zuteil wird, ist unbeseelt; der aber, dem es von innen aus sich selbst zuteil wird, ist beseelt, wie denn dieses die Natur der Seele ist. Wenn sich aber das also verhält, daß nichts anderes das sich selbst Bewegende ist als die Seele, so muß die Seele notwendig sowohl ungeworden als unsterblich sein. Von ihrer Unsterblichkeit nun genug!

Das, was sich selbst bewegt, hat also eine Seele, was sich nur von außen bewegt, ist unbeseelt... Die Seele also ist das sich selbst Bewegende... Und: Die Seele ist unsterblich.

Von ihrer Idee aber ist das zu sagen, wie sie beschaffen, allerdings Gegenstand einer durchaus göttlichen und langwierigen, womit sie aber zu vergleichen, Gegenstand einer menschlichen und kürzeren Erörterung sei. In dieser Weise wollen wir nun sprechen: **So gleiche sie denn der zusammengewachsenen Kraft eines gefiederten Gespanns und seines Wagenlenkers. [Hier läßt Platon also nun das Gleichnis vom gefiederten Pferdegespann folgen als Gleichnis für die Seele des Menschen...]** Der Götter Rosse und Wagenlenker nun sind alle sowohl selbst^[435] gut als von guter Abkunft; die Art der anderen aber ist gemischt. Und zwar was uns betrifft, so lenkt der Führer erstens ein *Doppelgespann*; sodann ist ihm das eine der Rosse sowohl selbst edel und gut als von solcher Abkunft, das andere aber sowohl von gegenteiliger Abkunft als selbst das Gegenteil. Schwierig und unbeholfen ist da notwendig die Wagenlenkung bei *uns*.

Anders, als Aristoteles, der eine reine Naturbetrachtung anstellt, entwickelt Platin seine Seelenlehre vor der Folie der dreigliedrigen Leibesorganisation des Menschen... Am ende kommen aber beide zu den gleichen Ergebnissen...

Kopf.....Wagenlenker

Brust.....Gehorsames Pferd

Bauch.....Störrisches, ungehorsames Pferd

Woher nun ferner für eine Lebensform die Benennung *sterblich* und *unsterblich* komme, muß man zu sagen versuchen. Das All der Seelen versorgt das unbeseelte All, es umwandelt nämlich den ganzen Himmel, jetzt in dieser, jetzt in anderer Gestalt erscheinend. **[Interessant, dass Platon das Universum für unbeseelt hält...]** Eine Seele nun, die noch in vollkommener Weihe und befiedert ist, wandelt in der Höhe und durchwebt das Weltall; wenn sie aber das Gefieder gelassen, wird sie fortgetrieben, bis sie etwas Festes erfaßt, in dem sie nun, sich wohnhaft niederlassend und einen erdigen Leib annehmend, der durch ihre Kraft bewegt sich selbst zu bewegen scheint, als Ganzes genommen eine Lebensform genannt wird und, als aus Seele und Leib zusammengefügt, den Beinamen *sterblich* erhält; die Bezeichnung *unsterblich* aber erhält sie nicht aus irgend einem Vernunftbegriff; sondern wir bilden, da wir einen Gott weder sehen noch zureichend begreifen, ihn uns eben in der Vorstellung ab als eine unsterbliche Lebensform, die teils Seele, teils Körper ist, beides aber für ewige Zeit zusammengewachsen. Doch dies soll ja nun, wie es immer dem Gotte gefällt, sich verhalten und so auch besprochen sein. Nun wollen wir aber die Ursache von dem Verlust des Gefieders, durch die es einer Seele entfalle, ins Auge fassen. Sie ist aber folgende:

Des Gefieders Kraft ist, das Schwere nach oben zu führen, es emporhebend dahin, wo das Geschlecht der Götter wohnt. Von allem Körperlichen hat es am meisten teil an dem Göttlichen. Das Göttliche aber ist das Schöne, das Weise, das Gute **[besser: das Gute, das Schöne und das Wahre]** und was sonst derartig ist. Von diesen nun nährt und kräftigt sich der Seele Gefieder am meisten; vom Häßlichen aber und Bösen und was sonst von jenem das Gegenteil ist, schwindet es und vergeht. Der große Herrscher im Himmel nun, Zeus, zieht den geflügelten Wagen treibend als erster aus, anordnend alles und besorgend; ihm aber folgt ein Heer von Göttern und [\[436\]](#) Dämonen, in elf Scharen geordnet. Denn Hestia bleibt allein im Götterhause; von den andern aber führen die, welche in die **Zahl der Zwölf als herrschende Götter** gereiht sind, ihre Schar in der Reihe, in der jeder gereiht ist.

Da gibt es nun viele und selige Schauspiele und Bewegungen innerhalb des Himmels, die der beglückten Götter Geschlecht ausführt, indem jeder das Seine verrichtet. Es folgt aber, wer jedesmal will und kann; denn der Neid steht draußen vor dem göttlichen Reigen.

Wenn sie aber nun zum Schmaus und Gelage gehen, haben sie gegen die höchste unterhimmlische Wölbung schon einen steilrechten Weg. Da fahren nun zwar die Götterwagen, wohlgezügelt das Gleichgewicht haltend, leicht hin, die anderen aber mühsam. Denn das mit Schlechtigkeit behaftete Roß, wenn es von einem der Wagenlenker nicht gut genährt worden ist, beugt sich und drückt schwerfällig zur Erde hinab. Da ist nun wahrlich einer Seele die äußerste Mühe und Anstrengung bereitet. Nämlich diejenigen Seelen zwar, welche unsterbliche genannt werden, gehen, wenn sie oben sind, hinaus und stehen nun auf dem Rücken des Himmels; hier stehend aber führt sie der Umschwung herum; sie aber schauen, was außerhalb des Himmels ist.

Den überhimmlischen Ort aber hat noch nie einer der Dichter hienieden besungen, noch wird ihn je einer nach Würdigkeit besingen. Es verhält sich aber also damit: Denn wagen wenigstens muß man, das Wahre zu sagen, zumal wer von der Wahrheit spricht. Das farblose und gestaltlose und unberührbare wesenhaft seiende Wesen nämlich ist nur für den Lenker der Seele, den Geist, schaubar, jenes Wesen, in Beziehung auf das die Gattung der wahren Wissenschaft diesen Ort inne hat. Und nun, da ja das Geistesleben eines Gottes und einer jeden Seele, welche das ihr Angemessene aufzunehmen bestrebt ist, von Geist und lauterer Wissenschaft sich nährt, wird sie nach verflossener Zeit das Seiende zu sehen froh, und das Wahre schauend wird sie genährt und ergötzt, bis sie der Umschwung im Kreislauf wieder an den vorigen Ort herumführt. Auf diesem Umzug aber erblickt sie die Gerechtigkeit selbst, erblickt die Besonnenheit, erblickt die Wissenschaft, nicht die, der ein Werden zukommt, nicht die, die immer eine andere ist, je[437] nachdem sie an einem anderen der Gegenstände haftet, die wir jetzt seiende nennen, – sondern die andere, was das wesenhafte Sein ist, haftende Wissenschaft; und nachdem sie das übrige ebenso wesenhaft Seiende geschaut und gekostet hat, sinkt sie wieder in das Innere des Himmels und kommt nach Hause zurück. Wenn sie aber angekommen, stellt der Wagenlenker die Rosse an die Krippe, wirft ihnen Ambrosia vor und trinkt sie dazu mit Nektar. Und dieses nun ist das Leben der Götter!

Ich stelle eben den Zusammenhang mit den drei Seelengliedern her:

Kopf.....Geistseele (Vernunftseele bei Aristoteles)

Brust.....Empfindungsseele

Bauch.....Lebensseele (Besonnenheit)

Was aber die anderen Seelen betrifft, so erheben einige, die ihrem Gott am rüstigsten folgten und gleich kommen, ihres Wagenlenkers Haupt hinaus in den äußeren Raum und werden durch den Umschwung mit herumgeführt, obgleich von den Rossen verwirrt und mühsam das Seiende erblickend: andere aber erheben sich bald, bald sinken sie unter, und bei dem Ungestüm der Rosse sehen sie zwar einiges, anderes aber nicht. Die übrigen aber, nach dem Oberen strebend, folgen zwar alle; indessen, da ihnen die Kraft fehlt, werden sie in die Tiefe untersinkend zusammen umgetrieben, einander tretend und drängend, indem eine der anderen voranzusein sich bemüht. Da gibt es nun Verwirrung und Wetteifer und Kampfschweiß im höchsten Maß, wobei dann durch Schlechtigkeit der Wagenlenker viele gelähmt werden, viele viel Gefieder einbüßen, alle aber, nachdem sie viele Mühsal gehabt, als Ungeweihte, die nicht zum Schauen des Seienden gelangt sind, zurückkommen und zurückgekommen im Gebiet der Meinung ihre Nahrung finden.

Was nun die Quelle betrifft, woraus dieser große Eifer entspringt, zu sehen, wo das Gefilde der Wahrheit ist, so ist einmal die dem besten Teile der Seele angemessene Weide auf der dortigen Wiese zu finden; sodann wird das Gefieder, wodurch die Seele der Schwere entledigt sich erhebt, seiner Natur gemäß auf ihr genährt. Auch ist dieses eine Ordnung der Adrasteia: welche Seele als Gefährtin ihres Gottes von dem Wahren etwas sieht, die soll bis zum anderen Umlauf unverletzt sein, und wenn sie dieses immer vollbringen kann, soll sie immer unbeschädigt sein. Wenn sie aber, weil ihr die Kraft fehlt nachzufolgen, das Wahre nicht sieht und, durch irgend ein Mißgeschick, das sie betrifft, von Vergessenheit und Schlechtigkeit[438] erfüllt, niedergedrückt wird und niedergedrückt das Gefieder läßt und auf die Erde fällt: dann ist es Gesetz, eine solche Seele bei der ersten Geburt noch in keine tierische Natur einzupflanzen, sondern die, welche noch am meisten gesehen, in den Lebenskeim eines Mannes, der ein Philosoph oder ein Schönheitsfreund oder ein dem Dienst

der Musen und der Liebe Ergebener werden wird, die zweite aber in den eines gesetzmäßigen Königes oder eines kriegerischen und zum Herrschen bestimmten Mannes, die dritte in den eines Staatsbeamten, eines Wirtschafters oder eines Geldmannes, die vierte in den eines Mannes, der mit anstrengenden Leibesübungen oder mit irgend einer Art ärztlicher Körperpflege sich befassen wird; die fünfte wird einen die Wahrsagekunst und die heiligen Weihen betreffenden Lebensstand haben; der sechsten wird ein dichterischer oder ein anderer mit Nachahmen sich abgebender Berufspassen, der siebenten der des Handwerkers oder des Landmanns, der achten der des Sophisten oder Volksschmeichlers, der neunten der des Tyrannen.

Unter allen diesen aber empfängt nun, wer sein Leben gerecht führt, ein besseres Los, wer aber ungerecht, ein schlimmeres. Dahin nämlich, von wo jede Seele herkommt, gelangt sie nicht wieder in der Zeit von 10000 Jahren; denn vor Ablauf eines solchen Zeitraums wird sie nicht wieder befiedert, die Seele desjenigen ausgenommen, der ohne Trug philosophiert oder mit Philosophie der Liebe lebt. Diese aber kehren im dritten tausendjährigen Umzug, wenn sie dreimal nach einander diesen Lebensstand wählen und dadurch befiedert worden sind, im dreitausendsten Jahre zurück. Die übrigen aber, wenn sie das erste Leben vollendet haben, kommen vor Gericht: wenn sie aber gerichtet worden sind, so kommen einige in die Strafplätze unter der Erde und büßen ihr Urteil; andere aber werden durch das Urteil an einen Ort des Himmels, der Schwere entledigt, erhoben und führen dort ein Leben dessen würdig, das sie in Menschengestalt gelebt haben. Im tausendsten Jahre aber gelangen beide Klassen zur Auslosung und Wahl des zweiten Lebensstandes, und jede wählt nun, welchen sie will. Da gelangt nun eine menschliche Seele auch wohl in den Lebensstand eines Tieres, und aus einem Tier einer, der ehemals ein Mensch gewesen, wieder in einen Menschen. Nur eine^[439] solche Seele, die die Wahrheit freilich gar nie gesehen hat, wird nicht in diese Gestalt kommen. Denn der Mensch muß sie begreifen in der Form der *Idee*, wie man es ausdrückt, die, aus einer Vielheit sinnlicher Wahrnehmungen sich ergebend, durch logisches Denken zur Einheit zusammengefaßt wird. Das aber ist eben Wiedererinnerung an jenes, was einst unsere Seele sah, als sie mit ihrem Gott wandelte, über das, was wir jetzt als Sein bezeichnen, hinwegsehend und sich nach dem wesenhaft Seienden emporrichtend. Daher wird denn auch gerechterweise allein des Philosophen Geist befiedert; denn er verweilt so viel als möglich ununterbrochen im Erinnern bei jenem, bei dem sein Gott verweilt, um göttlich zu sein. Welcher Mann aber nun solche Erinnerungen sich aufrechte Weise zu Nutzen macht, der allein empfängt, als ununterbrochen mit vollkommenen Weihen geweiht, wahrhaft die Weihe der Vollkommenheit. Indem er aber der menschlichen Bestrebungen sich entschlägt und bei dem Göttlichen verweilt, wird er zwar von der Menge als ein Verrückter gescholten; daß er aber ein göttlich Begeisterter ist, bleibt der Menge verborgen.

Platon glaubt als nicht wirklich an Wiedergeburt wie ich selbst, sondern an eine sehr archaische und profane Seelenwanderung... Das hat er teilweise mit den Indern gemeinsam... Und auch mit bestimmten Formen des Buddhismus...

Und hier ist nun der Ort, wo die ganze Rede von der vierten Art des Wahnsinns eintritt, da einer, wenn er beim Anblick der Schönheit hienieden, der wahrhaftigen sich wieder erinnernd, sich befiedert und neu sich befiedernd wieder aufzufliegen verlangt, aber die Kraft dazu nicht findet, einem Vogel gleich nach oben blickend und um das Untere sich nicht kümmernd, – da ein solcher, sage ich, die Beschuldigung erfährt, daß er im Zustande des Wahnsinns sich befinde – die Rede also davon, daß unter allen Arten der Begeisterung gerade diese die beste und von der besten Abkunft sei sowohl für den, der sie selbst inne hat, als auch für den, der in Gemeinschaft mit ihr tritt, und daß, wer dieses Wahnsinns teilhaftig die Schönen liebt, ein Liebhaber genannt wird. – Wie nämlich schon gesagt worden ist, jede Menschenseele hat

zwar ihrer Natur gemäß das Seiende geschaut, sonst wäre sie nicht in diese Lebensform gekommen. Aber von dem Diesseitigen sich an jenes wieder zu erinnern, ist nicht leicht für jede: nicht für diejenigen, die damals das Jenseitige nur flüchtig sahen, noch für diejenigen, die, hierher herabgefallen, Mißgeschick hatten, so daß sie, durch irgendwelche gesellschaftliche Verbindungen zum Unrecht^[440] verleitet, das Heilige, das sie damals gesehen, vergessen haben. Wenige fürwahr bleiben übrig, denen das Vermögen des Erinnerns noch in genügendem Maße zu Gebot steht. Diese aber, wenn sie irgend ein Abbild des Jenseitigen sehen, werden gewaltig aufgeregt und sind ihrer selbst nicht mehr mächtig; was aber dieser leidenschaftliche Zustand ist, wissen sie nicht, weil ihre Wahrnehmung ihn nicht genügend durchdringt. Von der Gerechtigkeit nun zwar und der Besonnenheit und dem, was sonst für Seelen wertvoll ist, wohnt kein Lichtganz in ihren Abbildern hienieden; sondern durch trübe Werkzeuge schauen wenige nur mühsam, indem sie mit ihren Bildern in Berührung kommen, die Gattung des Abgebildeten. Die Schönheit aber war damals leuchtend zu sehen, als mit dem beglückenden Reigen wir im Gefolge des Zeus, andere in dem eines anderen der Götter eines seligen Anblicks und Schauens genossen, und als wir in diejenige der Weihen eingeweiht waren, welche die seligste zu nennen heilige Pflicht ist, und die wir feierten, selbst noch fehllos und unberührt von den Übeln, die in späterer Zeit auf uns warteten, dabei aber fehllose und lautere und wandellose und beglückende Gesichte mit geweihtem und priesterlichem Auge in reinem Glänze schauend, als Reine selbst und nicht eingekerkert in diesen Körper, wie wir das jetzt nennen, was wir mit uns, der Auster gleich angebunden, herumtragen. Dieses nun sei der Erinnerung gewidmet, um deren willen in Sehnsucht nach dem Damaligen jetzt ausführlicher geredet worden ist!

Der Mensch muss sich im Leben erst an das wiedererinnern, was die Seele vor der Geburt geschaut hat... Denn die Seele ist ja unsterblich, und schreitet fort von Inkarnation zu Inkarnation... Der Mensch hat nur vergessen, was er einstmals geschaut hat...

Was aber die Schönheit betrifft, so stand sie, wie wir gesagt haben, unter jenen befindlich in lichtigem Glänze; und auch hierher gekommen, fassen wir sie mit dem hellsten unserer Sinne auf, als am hellsten schimmernd. Das Auge nämlich kommt uns als der schärfste der Sinne des Körpers zu; doch wird die Weisheit nicht damit erblickt. Denn gar wunderbare Liebestriebe würde sie bereiten, wenn ein solch helles Bild von ihr in die Augen fallend bereitet wäre, und so auch das andere Liebenswürdige. Der Schönheit allein aber ist nun dieses teilgeworden, so daß sie das Sichtbarste und das Liebreizendste ist.

Zwar nun wer nicht ein noch Neugeweihter ist, oder wer dem Verderben schon verfallen, den zieht es nicht mit scharfem Drange von hier nach dort zu der Schönheit selbst, wenn er^[441] schaut, was hienieden ihre Benennung trägt. Sein Anblick stimmt ihn daher nicht zur Verehrung; sondern der Lust fröhnend, sucht er nach tierischer Art den Trieb des Geschlechts und der Begattung zu befriedigen und fürchtet und schämt sich nicht, der Lust in zügelloser Annäherung wider die Natur nachzujagen. Wer aber noch frisch geweiht ist und das Damalige vielfältig geschaut hat, der, wenn er ein gottähnliches, die Schönheit wohl abbildendes Antlitz sieht oder eine solche Körpergestalt, wird zuerst von Schauer ergriffen, und es überkommt ihn etwas von den damaligen Beängstigungen; sodann aber, wenn er es anblickt, verehrt er es wie einen Gott, und fürchtet er nicht den Schein eines übermäßigen Wahnsinns, er würde gar dem Liebling opfern wie einem Götterbild und einem Gott. Nun er ihn aber gesehen, ergreift ihn, wie nach dem Fieberschauer, eine veränderte Stimmung, Schweiß und ungewohnte Hitze. Indem er nämlich durch die Augen den Ausfluß der Schönheit in sich aufnimmt, wird er von einer Erwärmung durchdrungen, in deren befeuchtendem Zug die Keimkraft des Gefieders sich löst. Infolge dieser Erwärmung aber schmilzt um den Keim desselben das, was vorlängst

in Härte sich zusammenschließend ihn zu sprossen verhindert hat. Indem aber nun Nahrung zuströmt, schwillt und strebt aus der Wurzel hervorzukeimen des Gefieders Kiel um die ganze Gestalt der Seele; denn ehemals war sie ganz befiedert! Dabei nun pocht und gärt ihr ganzes Wesen, und was das Leiden der Zahnenden mit den Zähnen ist, wenn sie zuerst hervorbrechen, ein Jucken und Stechen im Zahnfleisch, dasselbe fürwahr leidet die Seele dessen, dem das Gefieder zu keimen anfängt; es pocht und juckt und kitzelt sie, indem ihr das Gefieder keimt. Zwar nun, wenn sie auf die Schönheit des Liebblings blickt und die von dieser sich *losreißenden* und zur Liebe reizenden Teile, welche ja deshalb Liebreiz genannt werden, wenn sie, sage ich, diesen Liebreiz in sich aufnehmend, von jenem lösenden Wärmezug durchströmt wird, so erholt sie sich vom Schmerz und fühlt sich wohl. Wenn sie aber einsam ist und vertrocknet, so dorren die Ränder der Öffnungen da, wo das Gefieder hervorbricht, zusammen und sperren, sich verschließend, den sprossenden Trieb des Gefieders ab. Dieser aber, innen mit dem Liebreiz abgesperrt, hüpf[t442] nun gleich dem Aderschlag und sticht gegen jedwede Öffnung, auf die er trifft, so daß die ganze Seele ringsum gestachelt rast und voll Schmerzen ist. Weil sie aber die Erinnerung des Schönen in sich trägt, fühlt sie sich auch wieder wohl. Indem aber so die Eindrücke von beidem sich mischen, wild ihr unheimlich über der Seltsamkeit dieses leidenschaftlichen Zustandes, und da sie sich nicht zu helfen weiß, gerät sie in Wut, und wahnsinnig, wie sie ist, kann sie weder bei Nacht schlafen, noch bei Tag bleiben, wo sie auch sein mag, läuft aber sehnsuchtsvoll überall hin, wo sie den sehen zu können meint, der die Schönheit besitzt. Sobald sie ihn aber sieht und sich neuen Liebreiz zuleitet, löst sie das vorhin Zusammengeschrumpfte auf, und wieder Atem schöpfend, entledigt sie sich der Stacheln und Schmerzen und genießt wieder im jetzigen Augenblick jene süßeste Lust. Deswegen verläßt sie ihn auch freiwillig nicht, noch schätzt sie jemanden höher als den Schönen: sondern Mutter und Brüder und alle Genossen vergißt sie und schlägt es für nichts an, wenn Hab und Gut fahrlässigerweise verloren geht; unbekümmert aber um Bewahrung von Sitte und Anstand, womit sie sonst sich zierte, ist sie bereit, ein dienstbares Leben zu führen und, wo er es irgend gestattet, nur so nahe als möglich bei dem Gegenstand ihrer Sehnsucht zu ruhen. Denn neben dem, daß sie von Verehrung erfüllt ist, findet sie auch in ihm, der die Schönheit besitzt, allein einen Arzt für die größten Mühsale. Diesen leidenschaftlichen Zustand aber, o schöner Knabe, an den ja meine Rede gerichtet ist, heißen die Menschen *Eros*; hörst du aber, wie ihn die Götter nennen, so wirst du mit Recht ob dem jugendlichen Mutwillen lachen. Es sagen nämlich, meine ich, einige der Homeriden aus den geheimen Gesängen zwei Verse auf den Eros, von denen der zweite sehr ausgelassen und nicht eben wohlklingend ist. Sie singen nämlich:

Den nun nennen die Sterblichen zwar den geflügelten Eros,

Pteros aber die Götter vom Sinnbetörenden Flattern.

Diesem nun kann man Glauben schenken oder auch nicht; jedenfalls aber verhält es sich wirklich in jener Weise mit dem leidenschaftlichen Zustand der Liebenden und der Ursache davon.[\[443\]](#)

Wer nun von den Gefährten des Zeus ergriffen wird, der vermag die Pein des Flügelnamigen standhafter zu tragen. Die aber, welche des Ares Diener waren und mit ihm umwandelten, sind, wenn sie vom Eros gefesselt werden und von dem Geliebten in etwas gekränkt zu sein meinen, mordlustig und bereit, sich selbst und den Liebling hinzuopfern. Und so, je nach der

Art seines Gottes, zu dessen Reigen er gehörte, lebt jeder, ihn ehrend und nach Kräften nachahmend, solange er noch unverdorben ist und das erste Dasein hienieden verlebt, und auf dieselbe Weise bestimmt er auch seinen Umgang sowohl mit den Geliebten als anderen Leuten und sein Betragen gegen sie. So nun wählt auch jeder unter den Schönen sich den Gegenstand seiner Liebe nach seiner Art aus, und als wäre ihm jener selbst ein Gott, rüstet er ihn sich zu und schmückt er ihn aus wie ein Götterbild, es zu ehren und zu feiern. Die dem Zeus Angehörigen suchen also nun zu ihrem Geliebten eine Zeusseele. Sie sehen daher darauf, ob er nach seiner Natur ein Philosoph und zum Herrschen tüchtig sei, und wenn sie ihn gefunden und lieb gewonnen haben, tun sie alles, damit er es werde. Wenn sie sich nun früher nicht auf solche Bestrebung eingelassen haben, so versuchen sie es jetzt, indem sie teils lernen, woher sie irgend können, teils selbst der Sache nachgehen. Danach aber spürend, sind sie gar wohl imstande, von sich selbst die Natur ihres Gottes aufzufinden wegen der Nötigung, der sie unverrückt unterliegen, auf den Gott zu blicken; und indem sie ihn im Erinnern erfassen, nehmen sie, von Begeisterung erfüllt, seine Sitten und Bestrebungen an, soweit es einem Menschen möglich ist, eines Gottes teilhaftig zu werden. Und indem sie hiervon denn den Geliebten als die Ursache betrachten, huldigen sie ihm noch mehr; und wenn sie aus dem Borne des Zeus schöpfen, wie die Bakchantinnen, so lassen sie es auf des Geliebten Seele überfließen und machen ihn so viel als möglich ihrem Gott ähnlich. Hinwiederum diejenigen, die im Gefolge der Hera waren, suchen einen Königlichen, und wenn sie ihn gefunden, tun sie an ihm ganz dasselbe. Die aber, die dem Apollon oder welchem der Götter sonst angehören, suchen, dem Gotte nachgehend, sich einen Liebling, der also geartet ist, und wenn sie ihn gewonnen haben, leiten sie ihn, soweit es in eines jeden Macht liegt, zu des Gottes Bestrebung^[444] und Idee hin, indem sie sowohl selbst ihn nachahmen, als den Liebling dazu überreden und nach diesem Maße bilden; und, ohne weder Neid noch unedle Scheelsucht gegen den Liebling zu hegen, sondern weil sie über alles bemüht sind, ihn so viel als möglich zu allseitiger Ähnlichkeit mit ihnen selbst und dem Gott zu leiten, den sie ehren, darum handeln sie so. Ein Eifer also von wahrhaft Liebenden, und wenn sie bezwecken, um was sie sich beeifern, eine heilige Weihe, wie ich sage, schön und beglückend, ist es, was so durch den von Liebe wahnsinnigen Freund dem Freunde zuteil wird, wenn er gewonnen ist. Gefesselt aber wird der Gewonnene auf folgende Weise:

Wie ich im Anfang dieses Mythos jede Seele dreifach geteilt habe, nämlich in zwei rosseähnliche Gestalten und eine dritte, den Wagenlenker darstellende, so soll es uns auch jetzt noch dabei bleiben. Von den Rossen aber ist ja, sagen wir, das eine gut, das andere nicht: worin aber die Tugend des guten und die Schlechtigkeit des schlechten bestehe, das haben wir nicht erörtert, ist aber nun zu besprechen. Das nun von den beiden, welches von schönerer Beschaffenheit ist, ist seiner Gestalt nach aufrecht gebaut und gut gegliedert, hat hohen Nacken, gebogene Nase, weiße Farbe, schwarze Augen, vereinigt Ehrliche mit Besonnenheit und Schamhaftigkeit, und als ein Freund wahrer Denkweise wird es ohne Schläge nur durch Befehl und Wort gelenkt. Das andere dagegen ist gebeugt, plump und schlecht gebaut, von dickem Nacken, kurzem Hals, stumpfer Nase, schwarzer Farbe, blauäugig mit Blut unterlaufen, ein Freund von Trotz und Anmaßung, um die Ohren zottig, taub, kaum der Peitsche und dem Stachel gehorsam. Wenn nun der Wagenlenker, indem er das geliebte Antlitz sieht, durch die ganze Seele bei der Wahrnehmung erglühend, von Kitzel und Sehnsucht gestachelt wird, so hält das dem Wagenlenker gern folgende Roß, wie immer so auch jetzt von Scham bewältigt, selbst an sich, nicht auf den Geliebten loszurennen; das andere aber kehrt sich nicht mehr weder an Stachel noch Peitsche des Wagenlenkers, sondern springend treibt es mit Gewalt fort, und dem Mitgespann und dem Wagenlenker alle mögliche Not bereitend, zwingt es sie, zu dem Liebling zu gehen und gegen ihn der Vergünstigung aphrodisischer Gefälligkeit Erwähnung zu tun. Anfangs indessen leisten^[445] beide voll Unwillen Widerstand, als sollten sie zu etwas Argem und Gesetzwidrigem genötigt werden;

endlich aber, wenn des Übels kein Ende ist, gehen sie fortgezogen hin, nachgebend und versprechend, sie wollen das Verlangte tun. Nun sind sie bei ihm, nun sehen sie das strahlende Angesicht des Lieblings.

Hier eben eine Übersicht über die primären Seelentätigkeiten:

Kopf.....Denken (Vernunft)

Brust.....Wille

Bauch.....Begierde, Trieb

Und hier die zugehörigen Kardinaltugenden bei Platon, an zweiter Stelle bei Aristoteles:

Kopf.....Weisheit, Klugheit

Brust.....Tapferkeit, Mut

Bauch.....Besonnenheit, Mäßigung

Indem es aber der Wagenlenker sieht, wird seine Erinnerung zu dem Wesen der Schönheit fortgeführt, und wieder sieht er sie mit der Besonnenheit vereint auf unentweihtem Grunde stehen. Bei diesem Anblick aber erbebt er und beugt sich, von Verehrung erfüllt, rückwärts nieder, und zugleich wird er genötigt, die Zügel so stark nach hinten anzuziehen, daß er beide Rosse auf die Hüften setzt, das eine gutwillig, weil es nicht Widerstand leistet, das trotzige aber höchst widerwillig. Indem sie nun beide weiter zurückgehen, gerät das eine so sehr in Beschämung und Entsetzen, daß es die ganze Seele mit Schweiß benetzt; das andere aber, sobald es den Schmerz los ist, den es von dem Zaum und dem Sturz bekommen, hat kaum wieder Atem geschöpft, so beginnt es voll Zorn zu schmähen und den Wagenlenker und seinen Mitgespann auf alle Weise schlecht zu machen, als wären sie aus Feigheit und Unmännlichkeit von ihrer Stellung und ihrem Versprechen gewichen. Und wiederum sie drängend, gegen ihren Willen hinzugehen, gibt es ihnen kaum nach, wenn sie bitten, es auf ein anderes Mal zu verschieben. Ist aber die verabredete Zeit gekommen, so erinnert es sie, die sich anstellen, als dächten sie nicht mehr daran, wendet alle Gewalt an, wiehert, zieht sie fort und nötigt sie, mit den nämlichen Reden zu dem Liebling zu kommen; und wenn sie ihm nahe sind, so zieht es, sich vorwärts beugend, den Schweif emporsträubend und in den Zaum beißend, schamlos weiter. Der Wagenlenker aber, in noch stärkerem Grade von dem vorigen Gemütszustand ergriffen, wie einer, der von den Schranken auslaufend sich rückwärts beugt, zerrt den Zaum des trotzigen Rosses mit noch stärkerer Gewalt aus dem Gebiß nach hinten, strengt ihm die schmähsüchtige Zunge und die Backen an bis aufs Blut und bereitet ihm Schmerzen, indem er ihm Schenkel und Hüften zur Erde niederzwingt. Wenn aber das schlimme Roß dieselbe Behandlung öfters erfährt und von seiner trotzigen Wildheit läßt,[\[446\]](#) so folgt es gedemütigt schon der vernünftigen Leitung des Wagenlenkers, und wenn es den Schönen sieht, vergeht es vor Furcht. Und so kommt es, daß die Seele des Liebhabers nun dem Liebling verschämt und verschüchtert folgt.

Dieser nun, da er sich ja fast einem Gott gleich alle Arten von Huldigung dargebracht sieht, dargebracht von einem, der sich nicht als ein Liebender nur anstellt, sondern in Wahrheit diese Leidenschaft hegt, wie er ja selbst schon durch den Zug der Natur befreundet gestimmt

ist, schließt mit dem Huldigenden einen Freundschaftsbund. Und wenn er auch etwa vordem von seinen Gespielen oder irgend anderen Leuten, welche sagten, es sei eine Schande, einem Liebenden sich zu nähern, aufgebracht worden wäre und er deshalb den Liebenden zurückgestoßen hätte, so bringt ihn doch schon im Verlauf der Zeit seine Jugend und die Macht der Notwendigkeit dazu, jenem ein Verhältnis des Umgangs zu gestatten. Denn nimmer ja ist es vom Gesckicke bestimmt, daß der Schlechte dem Schlechten freundlich noch daß der Gute dem Guten nicht freundlich sei. Indem er es aber nun gestattet und Gespräch und Umgang sich gefallen läßt, so regt das im unmittelbaren Verkehr sich äußernde Wohlwollen des Liebenden den Geliebten mächtig auf, indem er es bald durchfühlt, daß alle seine anderen Freunde und Angehörigen zusammengenommen verglichen mit dem gottbeseelten Freunde ihm so gut als keine Freundschaft gewähren. Wenn er aber nun dieses Verhältnis längere Zeit fortsetzt, in seiner Nähe verweilt und dabei auf den Ringplätzen und bei anderen Anlässen des Umgangs in persönliche Berührung mit ihm tritt, dann leitet sich der Quell jenes Stroms, den Zeus, als er den Ganymedes liebte, Liebreiz nannte, in Fülle dem Liebhaber zu, so daß er teils in diesen eindringt, teils von ihm, wenn er selbst erfüllt ist, wieder nach außen strömt; und wie der Wind oder Schall, von glatten und festen Körpern abspringend, dahin zurückgetrieben wird, von wo er ausging, so kommt die Strömung der Schönheit, durch das Auge, wo sie den natürlichen Gang zur Seele hat, sich fortleitend, wieder in den Schönen zurück mit Neubefiedernder Kraft; und ihr feuchter Zug löst die Mündungen des Gefieders, weckt den Trieb der Befiederung und erfüllt nun auch wieder die Seele des Geliebten mit Liebe. Er liebt zwar nun,[\[447\]](#) aber wen, ist ihm unklar; und weder weiß er, wie ihm geschehen, noch kann er es sagen, sondern wie einer, der von einem anderen die Augenkrankheit geerbt hat, weiß er die Ursache nicht zu sagen; daß er aber in dem Liebenden wie in einem Spiegel sich selbst erblickt, ist ihm verborgen. Und zwar wenn dieser anwesend ist, wird er gradeso wie dieser von Schmerzfrei; wenn er aber abwesend ist, so sehnt er sich wieder gradeso, wie er ersehnt wird, der Liebe Abbild, die Gegenliebe, in sich tragend; er aber sagt und glaubt nicht, daß sie Liebe, sondern daß sie Freundschaft sei. Indessen sehnt er sich fast ebenso wie dieser, nur in schwächerem Grade, ihn zu sehen, zu berühren, zu küssen, zu umarmen, und, wie es ja natürlich ist, tut er es auch in der Folge bald. Beim Umarmen nun hat das unbändige Roß des Liebhabers mit dem Wagenlenker ein Wort zu sprechen und fordert für die vielen Mühsale ein bißchen Genuß; das des Lieblings aber hat zwar nichts zu sagen, aber von Empfindung gesteigert, und ohne sich klar zu sein, umfaßt es den Liebhaber und küßt ihn, ihn als seinen wohlwollendsten Freund begrüßend, und wenn sie sich umarmen, vermöchte er für seinen Teil sich nicht zu weigern, dem Liebenden zu willfahren, wenn er ihn darum bäte. Hiergegen aber leistet wieder der Mitgespann mit dem Wagenlenker Widerstand, von Schamgefühl und Vernunft geleitet.

Und nun, wenn die besseren vernünftigen Seelenkräfte, von welchen die Richtung zu regeltem Wandel und zur Philosophie ausgeht, obsiegen, so führen sie schon hienieden ein seliges und einhelliges Leben, indem sie, sich selbst beherrschend und geordnet, wie sie sind, dasjenige untertänig erhalten, woran die Schlechtigkeit der Seele, das aber frei erhalten, woran ihre Tugend haftet. Sterben sie aber, so haben sie ja, befiedert und leicht geworden, von jenen drei Ringkämpfen, diesen wahrhaft Olympischen Spielen, schon in einem den Sieg gewonnen, ein Glück so groß, daß weder eine Gabe menschlicher Besonnenheit noch göttlichen Wahnsinns seinen Wert für den Menschen überbieten kann.

Wenn sie aber einen ungebildeteren und unphilosophischen, dabei aber doch ehrliebenden Wandel führen, so mag es wohl einmal geschehen, daß die beiden unbändigen Gespanne im Zustande der Berausung oder einem anderen sorglosen Augenblick[\[448\]](#) die Seelen unbewacht überraschen, sie zusammenführen und das, was die Menge als das seligste Teil betrachtet, erwählen und verwirklichen; und haben sie es einmal verwirklicht, so machen sie

sich dessen schon auch fernerhin teilhaftig, doch sparsam, da ihr Tun ja etwas betrifft, das nicht eben des ganzen Geisteslebens Billigung hat. Als Freunde nun bringen zwar auch diese, doch weniger als jene, ihr Leben mit einander zu, sowohl solange die Liebe dauert, als wenn sie darüber hinaus sind, indem sie glauben, die höchsten Gewährschaften gegenseitig teils gegeben, teils empfangen zu haben, so daß sie es für Sünde achten müßten, diese wieder einzulösen und jemals in Feindschaft zu geraten. Im Sterben aber gehen sie zwar noch unbefiedert, aber von dem Triebe, sich zu befiedern, durchdrungen, aus dem Körper, so daß sie doch einen nicht geringen Preis von ihrem Liebeswahnsinn davontragen. Denn in die Finsternis und den Wandel unter der Erde zu kommen, ist gesetzlich denen nicht mehr bestimmt, welche schon den himmlischen Wandel begonnen haben, sondern ein lichtiges Leben zu führen und glücklich zu sein, mit einander wandelnd und der Liebe wegen, wenn sie es werden, zu gleicher Zeit befiedert zu werden.

Dieses, o Knabe, so Großes und so Göttliches wird dir die von einem Liebhaber gewidmete Freundschaft schenken. Die von dem Nichtverliebten ausgehende Vertraulichkeit aber, die, mit sterblicher Besonnenheit gemischt, auch nur Sterbliches und Kärgliches auszuteilen hat, wird, indem sie in der geliebten Seele eine von der Menge als Tugend gepriesene unedle Sinnesart erzeugt, ihr das Los bereiten, noch neuntausend Jahre auf der Erde umher unstet und unter der Erde vernunftlos zu weilen. Dieser Widerruf sei dir, geliebter Eros, gewidmet und als Schuld bezahlt, der schönste und beste nach unserem Vermögen, und der notgedrungen des Phaidros wegen da und dort, zumal in der Ausdrucksweise, etwas dichterisch abgefaßt wurde. Mir aber für das Frühere Verzeihung, für das Jetzige Gunst beweisend, wollest du gütig und gnädig die Liebeskunst, die du verliehen, im Zorne weder entziehen noch schwächen; verleihe mir aber noch viel mehr als jetzt, den Schönen wert zu sein! Haben wir aber in der früheren Rede etwas dir Mißliebigen gesagt, Phaidros und ich, so rechne es dem Vater^[449] der Rede, dem Lysias zu, laß ihn mit derartigen Reden aufhören und lenke ihn, wie sein Bruder Polemarchos sich dahin gelenkt hat, zur Philosophie, damit auch dieser sein Liebhaber hier nicht mehr nach beiden Seiten hänge, wie jetzt, sondern sein Leben ungeteilt dem Eros und philosophischen Reden widme!

Fortsetzung:

Phaidros: Ich bete mit dir, o Sokrates, daß dieses, wofern es so besser für uns wäre, geschehen möge! – Deine Rede aber erfüllte mich schon lange mit Bewunderung, wie viel schöner sie dir gegen die frühere geraten ist, so daß ich besorgt bin, ob Lysias mir nicht armselig vorkommen werde, wenn er allen/ falls auch Lust bekäme, dieser durch eine andere die Spitze zu bieten. Denn auch kürzlich, o Bewundernswürdiger, hat von den Staatsmännern einer, der eine Schmähere gegen ihn hielt, ihm eben dieses zum Vorwurf gemacht und ihn durch die ganze Schmähere hindurch einen Redenschreiber genannt. Möglich nun, daß er aus Ehrgeiz sich des Schreibens für uns ganz enthält!

Sokrates: Einen gar lächerlichen Glauben, o Jüngling, sprichst du da aus, und du irrst dich gewaltig in deinem Freunde, wenn du ihn für einen so Tadel scheuen hältst. Vielleicht aber glaubst du auch, daß sein Schmäherer mit dem, was er sprach, seine wirkliche Meinung ausgesprochen habe?

Phaidros: Wenigstens kam er mir so vor, o Sokrates, und du selbst weißt ja ebenso gut, daß die ein einflußreichsten und vornehmsten Männer in den Städten sich schämen. Reden zu schreiben und Schriftwerke von sich zu hinterlassen, aus Furcht vor dem Urteil der Folgezeit, daß man sie Sophisten nennen möchte.

Sokrates: Ein *Glykys Ankon*, o Phaidros, wobei du nicht bedenkst, daß das Sprichwort von dem *Makros Ankon* des Nil seinen Namen hat. Und abgesehen von dem *Ankon*, bedenkst du nicht, daß gerade diejenigen unter den Staatsmännern, die am meisten von sich halten, das Redenschreiben und das Hinterlassen von Schriftwerken vorzugsweise lieben, wie sie ja auch, wenn sie eine Rede schreiben, den Lobern derselben dermaßen huldigen, daß sie die, welche sie jedesmal loben, gleich obenan beischreiben.

Phaidros: Wie meinst du dies; Denn ich verstehe nicht.

[450] *Sokrates:* Du verstehst nicht, daß auf dem Schriftwerk eines Staatsmannes sein Lober im Eingang obenan geschrieben sei?

Phaidros: Wie?

Sokrates: »Es hat gefallen«, sagt er ja doch wohl, »dem Rat, oder dem Volk, oder beiden«, und dann redet, wer den Antrag stellte, nämlich der Schriftverfasser, der hiermit sich selbst gar vornehm aufführt und verherrlicht, nach diesem nun weiter, indem er den Lobern seine Weisheit aufzeigt und manchmal ein recht langes Schriftwerk verfaßt. Oder scheint dir ein solches Werk etwas anderes zu sein als eine schriftlich abgefaßte Rede?

Phaidros: Mir gewiß nicht!

Sokrates: Und nicht wahr, wenn es nun bei demselben bleibt, so tritt der Verfasser frohlockend von der Schaubühne ab; wenn es aber durchstrichen wird und es also für ihn mit dem Redeschreiben und der Würde des Schriftverfassers nichts ist, so trauern sowohl er als seine Freunde.

Phaidros: Und gar sehr!

Sokrates: Sichtlich dann nicht als solche, die diese Neigung gering achten, sondern wie solche, die voll Bewunderung dafür sind?

Phaidros: Sehr wohl!

Sokrates: Wie aber? Wenn ein Redner oder ein König, dem die Macht eines Lykurgos oder Solon oder Dareios zu Gebot steht, zugleich der Mann ist, ein unsterblicher Redeschreiber in einem Staat zu werden, – achtet er sich da nicht selbst noch bei Lebzeiten einem Gott gleich, und die nach ihm Kommenden, haben sie nicht dieselbe Meinung von ihm, wenn sie auf seine Schriftwerke schauen?

Phaidros: Gar sehr.

Sokrates: Glaubst du nun, daß von diesen einer, wer er auch und wie abgünstig er auch immer gegen den Lysias sein mag, ihm gerade das zum Vorwurf mache, daß er Schriftwerke verfasse?

Phaidros: Das ist nicht eben wahrscheinlich nach dem, was du sagst! Denn er würde ja, wie es scheint, aus seiner eigenen Leidenschaft einen Gegenstand des Vorwurfs machen.

Sokrates: Dieses also ist einmal jedem klar, daß es an und für sich wenigstens keine Schande ist, Reden zu schreiben.

[\[451\]](#) *Phaidros*: Wie sollte es auch?

Sokrates: Aber jenes, glaube ich, wird immerhin eine Schande sein, nicht schön zu sprechen oder auch zu schreiben, sondern schändlich und schlecht?

Phaidros: Offenbar, ja!

Sokrates: Welches ist nun die Art und Weise, schön zu schreiben oder nicht? Sollen wir etwa, o Phaidros, den Lysias darüber zur Rede stellen, und den einen und anderen, der irgend einmal etwas geschrieben hat oder schreiben wird, sei es nun eine Staats- oder eine Privatschrift, in gebundener Rede als Dichter oder in ungebundener als Prosaiker?

Phaidros: Du fragst, ob wir sollen? Weshalb wäre man denn eigentlich sozusagen auf der Welt, wenn nicht eben gerade für die Vergnügungen dieser Art? Denn sicher nicht für jene, bei denen man sich vorher recht abkümmern muß, wenn man nicht auf das Vergnügen verzichten will, was ja so ziemlich bei allen sinnlichen Vergnügungen der Fall ist; daher sie auch mit Recht sklavische genannt werden.

Sokrates: Muße haben wir ja, wie es scheint. Zugleich kommt es mir vor, als ob auch die Zikaden über unseren Häuptern bei der drückenden Hitze singend und sich mit einander unterredend heruntersähen. Wenn sie nun auch uns beide wie die meisten anderen sehen würden, wie wir, statt uns zu unterreden, uns von ihnen aus geistiger Trägheit einschläfern und einwiegen lassen, so würden sie wohl mit Recht lachen, in der Meinung, ein Paar Sklaven sei zu ihnen in die Herberge gekommen, um, wie Schafe an der Quelle, Mittag zu halten und zu schlafen. Wenn sie aber sehen, wie wir uns unterreden und uneingewiegt an ihnen, wie an den Sirenen, vorüberschiffen, dann dürften sie vielleicht, entzückt darüber, uns geben, was sie zur Gabe für die Menschen von den Göttern als ein Geschenk erhalten haben.

Phaidros: Was haben sie denn aber für eines erhalten? Denn zufällig bin ich, wie es scheint, dessen unkundig.

Sokrates: Nicht wohl steht es fürwahr einem musenfreundlichen Manne an, solcher Dinge unkundig zu sein. Es geht aber die Sage, daß diese da einst Menschen, und zwar von denen gewesen seien, welche lebten, ehe noch die Musen geboren waren. Als aber die Musen geboren wurden und der Gesang[\[452\]](#) zum Vorschein kam, da wurden also etliche von den damals Lebenden dergestalt aufgeregt, daß sie singend Essen und Trinken vergaßen und auch das Herannahen des Sterbens nicht inne wurden. Aus diesen entsteht hierauf das Geschlecht der Zikaden, welches von den Musen das als Geschenk empfing, von Geburt an keinerlei Nahrung zu bedürfen, sondern ohne zu essen und ohne zu trinken sogleich zu singen, bis es stirbt, und hernach zu den Musen kommend ihnen zu melden, wer von denen hienieden jede von ihnen verehere. Der Terpsichore also melden sie die, welche sie mit den Chören verehrt haben und machen sie ihr befreundeter, der Erato die mit den Liebesliedern, und so den übrigen je nach der besonderen Art der Verehrung. Der ältesten aber, der Kalliope, und der nach ihr kommenden, der Urania, melden sie die, welche ihr Leben mit Philosophie hinbringen und die diesen eignende Musik ehren, wie ja sie unter den Musen vorzugsweise dem Himmel und göttlichen sowohl als menschlichen Reden obwaltend die schönste Stimme von sich geben. – Aus vielen Gründen also muß man am Mittag ja etwas besprechen und nicht schlafen.

Phaidros: Gesprochen also muß werden!

Sokrates: Nicht wahr, was wir uns eben vorgesetzt haben, zu untersuchen, wie man es zu halten habe, um eine Rede schön sowohl zu sprechen als zu schreiben und wie nicht, das soll untersucht werden?

Phaidros: Offenbar!

Sokrates: Muß nun nicht für Reden, welche gut und schön vorgetragen werden wollen, als Bedingung gelten, daß der Geist des Sprechenden das Wahre von dem wisse, worüber er sprechen will?

Phaidros: Hiervon habe ich so viel gehört, mein lieber Sokrates, daß es für den, der ein Redner werden wolle, nicht nötig sei, das wahrhaft Gerechte zu erkennen, sondern das, was der Menge, die zu richten habe, so erscheinen werde; denn aus diesem, nicht aber aus der Wahrheit, ergebe sich das Überreden.

Sokrates: Nimmer fürwahr ein verwerfliches Wort soll das sein, o Phaidros, was da weise Männer sagen; sondern ansehen muß man es, ob damit nicht wirklich etwas gesagt sei; und auch das jetzt Gesagte darf also ja nicht beiseite gelassen werden!

[453] *Phaidros:* Richtig gesagt!

Sokrates: Folgendermaßen denn wollen wir es ansehen!

Phaidros: Wie?

Sokrates: Wenn ich dich bereden würde, ein Pferd zu erwerben, um gegen Feinde dich zu wehren, wir beide aber kein Pferd kennen würden, ich jedoch zufällig so viel von dir wüßte, daß Phaidros unter den zahmen Tieren dasjenige, welches die längsten Ohren hat, für ein Pferd hält –

Phaidros: So wäre das, o Sokrates, ja gar lächerlich!

Sokrates: Noch nicht so gar; aber wenn ich dich nun im Ernst dazu bereden würde, indem ich eine Lobrede auf den Esel abfaßte, worin ich ihn Pferd nennen und davon sprechen würde, wie dieses Vieh alles wert sei zu Haus und im Feld, zum Herabfechten brauchbar und noch zum Tragen tüchtig für das Gepäck und zu vielem anderen nützlich –

Phaidros: So wäre das denn doch schon über alle Maßen lächerlich!

Sokrates: Ist es nun nicht besser, ein lächerlicher, als ein arger und feindseliger Freund zu sein?

Phaidros: Sichtbar!

Sokrates: Wenn nun der Redefertige, der Gutes und Schlechtes nicht kennt und eine geradeso beschaffene Gemeinde vor sich hat, diese beredet, nicht so, daß er über den Schatten des Esels eine Lobrede hält, als wäre es der eines Pferdes, sondern über etwas Schlechtes, als wäre es Gutes, – wenn er so die Menge, weil er ihre Ansichten wohl erwogen hat, zu bereden weiß. Schlechtes zu tun statt Gutes: was für eine Frucht, glaubst du, werde die Redekunst von der, welche sie da gesät hat, in der Folge ernten?

[25 CLAS\\$IC Der Marsianer Die Känguru-Chronike... Ein ganz neues Leben Er ist wieder da](#) [Hey Honig im Kopf Jurassic World Jurassic World \(inkl... Jurassic World 3D \(+... MTV Unplugged in dre... Sean Brummel: Einen ... Zuhältertape Volume ...](#)

Widget Kopieren

[Information](#)

amazon.de

Phaidros: Freilich keine gar anständige!

Sokrates: Vielleicht haben wir aber, mein Guter, die Kunst der Reden derber geschmäht, als sich gebührt? Diese möchte vielleicht sagen: »Was faselt ihr doch da, ihr Wunderlichen? Denn ich nötige ja niemanden, der das Wahre nicht kennt, sprechen zu lernen; sondern wenn ich etwas mitraten darf, so erwirbt er zuvor jenes, um dann erst mich aufzunehmen. Das aber spreche ich bestimmt aus, daß der, der auch das an und für sich Seiende weiß, ohne mich darum noch um nichts mehr imstande sein wird, kunstmäßig zu überreden.«

[454] *Phaidros:* Wird sie nun, indem sie dieses sagt, nicht ganz Richtiges behaupten?

Sokrates: Ich bejahe es, wenn die in ihrem Gefolge gehenden Reden Zeugnis geben, daß sie eine Kunst sei! Denn es ist mir, als hörte ich gewisse Reden herbeikommen und Zeugnis ablegen, daß sie lüge und keine Kunst sei, sondern ein kunstloser Betrieb. Eine echte Kunst zu sprechen aber, sagt der Lakonier, ohne die Wahrheit ergriffen zu haben, gibt es weder jetzt noch wird es je später geben.

Phaidros: Diese Reden müssen herbei, o Sokrates! Bringe sie nur her und forsche sie aus, was und wie sie reden?

Sokrates: Herbei denn, ihr edeln Tierchen, überzeuge den Phaidros, den mit den schönen Sprößlingen, daß, wenn er nicht tüchtig philosophiere, er auch niemals tüchtig sein werde, über irgend etwas zu reden! Der Phaidros also soll antworten!

Phaidros: Fraget nur!

Sokrates: Nun also, sollte nicht die Redekunst im allgemeinen eine gewisse Seelenleitung sein durch Reden, nicht nur bei den Gerichten und was es sonst noch für öffentliche Versammlungen gibt, sondern auch in Privatkreisen, die immer sich gleich bleibt, sowohl wenn es um kleine als wenn es um große Angelegenheiten sich handelt? Und ihre formgerechte Übung, hat sie nicht immer denselben Wert, sie zeige sich an ernstern Gegenständen oder an unbedeutenden? Oder wie hast du dieses gehört?

Phaidros: Nein, beim Zeus, ganz und gar nicht so! Sondern vorzugsweise wird in Rechtssachen kunstmäßig gesprochen und geschrieben, gesprochen auch in Volksreden; Weiteres aber habe ich nicht gehört.

Sokrates: Aber hast du denn nur von den Redekunstlehren des Nestor und Odysseus Kunde erlangt, die sie bei müßiger Weile vor Ilion geschrieben haben, der des Palamedes aber bist du unkundig geblieben?

Phaidros: Ja, beim Zeus, ich für meinen Teil auch der des Nestor, wenn du nicht etwa aus einem Gorgias einen Nestor herrichtest oder aus einem Thrasymachos und Theodoros einen Odysseus!

Sokrates: Vielleicht! Doch lassen wir diese! Du aber sage: Was tun denn bei den Gerichten die gegnerischen Parteien?[\[455\]](#) Nicht wahr, sie sprechen gegen einander? Oder was wollen wir sagen?

Phaidros: Eben das!

Sokrates: Und zwar vom Recht sowohl als vom Unrecht?

Phaidros: Ja!

Sokrates: Wird nun nicht der, der dies kunstmäßig tut, bewirken, daß dieselbe Sache denselben Leuten bald als Recht, wenn er aber will, als Unrecht erscheint?

Phaidros: Wie anders?

Sokrates: Und bei einer Volksrede, daß der Volksgemeinde dasselbe bald gut, bald wieder das Gegenteil zu sein dünkt?

Phaidros: So ist's!

Sokrates: Wissen wir nun nicht vom Eleatischen Palamedes, daß er kunstmäßig spricht, so daß den Hörenden dasselbe als gleich und ungleich, als eins und vieles, als bleibend ferner und als bewegt erscheint?

Phaidros: Gar wohl!

Sokrates: Nicht also nur für die Gerichte und für die Volksrede ist die Kunst des Gegeneinandersprechens, sondern, wie es scheint, für alles, was gesprochen wird, dürfte die *eine* und dieselbe Kunst, wenn sie überhaupt eine ist, die sein, durch welche einer in den Stand gesetzt wird, alles mögliche allem möglichen zu verähnlichen und, wenn ein anderer es verähnlicht und versteckt, es ans Licht zu ziehen.

Phaidros: Wie meinst du doch dieses?

Sokrates: Klar wird's also den Suchenden, dünkt mich. – Entsteht Täuschung eher bei dem, was viel, oder bei dem, was wenig verschieden ist?

Phaidros: Bei dem, was wenig verschieden ist!

Sokrates: Nun aber wirst du, wenn du kleine Übergänge machst, wohl eher unvermerkt zum Gegenteil kommen, als wenn du große Übergänge machst?

Phaidros: Wie sollte ich nicht?

Sokrates: Wer also einen anderen täuschen, selbst aber nicht getäuscht werden will, der muß die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit der Gegenstände nach ihrer wirklichen Beschaffenheit gründlich zu beurteilen wissen.

Phaidros: Notwendig wohl!

Sokrates: Und nun, wird er wohl imstande sein, wenn er^[456] nicht jedesmal die wahre Beschaffenheit des Gegenstandes kennt, an den andern Gegenständen zu unterscheiden, wo sie mit dem Nichtgekannten eine kleine, wo eine große Ähnlichkeit haben?

Phaidros: Unmöglich!

Sokrates: Ist es also nicht klar, daß diejenigen, welche Meinungen hegen, die den Gegenständen nach ihrer wirklichen Beschaffenheit zuwider laufen, und sich täuschen lassen, in diesen Zustand durch gewisse Ähnlichkeiten hineingeraten sind?

Phaidros: Freilich wohl geht es so!

Sokrates: Ist es nun denkbar, daß einer die Kunstfertigkeit besitze, durch kleine Übergänge, die er macht, an den Ähnlichkeiten hin von dem Gegenstand nach seiner wirklichen Beschaffenheit jedesmal zum Gegenteil fortzuleiten oder aber selbst gegen dieses Verfahren sich zu sichern, wenn er nicht erkannt hat, was jedesmal der Gegenstand nach seiner wirklichen Beschaffenheit ist?

Phaidros: Mitnichten!

Sokrates: Wer also, mein Freund, die Wahrheit nicht weiß, sondern nur Meinungen nachjagt, der wird, wie mir dünkt, eine gar lächerliche und kunstlose Redekunstlehre zustande bringen.

Phaidros: Fast scheint es so!

Sokrates: Willst du nun an der Rede des Lysias, die du bei dir trägst, und an denen, die wir gehalten haben, etwas sehen von dem, was wir teils als kunstlos, teils als kunstmäßig bezeichnen?

Phaidros: Nichts lieber als das; denn wir reden jetzt nur eben ins Blaue hinein, wenn wir keine passenden Belege haben.

Sokrates: Und da ist es ja nun ein rechtes Glück, wie es scheint, daß da jene zwei Reden gehalten worden sind, die in gewisser Art einen Beleg davon enthalten, wie einer, der die Wahrheit weiß, mit seinen Reden die Hörenden spielend irre leiten könne. Und ich wenigstens, o Phaidros, schreibe hiervon die Ursache den hier zu Ort heimischen Göttern zu; vielleicht aber auch, daß die Propheten der Musen, die Sänger über unseren Häuptern, es sind, durch deren Hauch uns dieses Geschenk zukam. Denn ich wenigstens bin der Kunst des Redens in keinerlei Weise teilhaftig.

^[457] *Phaidros:* Es mag sein, wie du sprichst! Nur mach' es deutlich, was du sagen willst!

Sokrates: Wohlan denn, so lies mir den Anfang der Rede des Lysias!

Phaidros: »Meine Verhältnisse zwar kennst du nun, und wie ich glaube, daß es uns vorteilhaft sei, wenn dieses geschieht, hast du gehört. Indessen sollte ich, wie ich billig erachte, mit dem, was ich bitte, darum noch nicht unglücklich sein, weil ich zufällig nicht dein Liebhaber bin. Diese nämlich reut alsbald –«

Sokrates: Es ist genug! Worin es also nun dieser verfehle und es kunstlos mache, das soll besprochen werden? Nicht wahr?

Phaidros: Ja.

Sokrates: Ist nun nicht jedermann so viel wenigstens klar, daß wir über etliches dieser Art einig sind, über etliches aber zwiespältig?

Phaidros: Wie mir dünkt, verstehe ich zwar, was du sprichst; allein sage es noch deutlicher!

Sokrates: Wenn jemand das Wort »Eisen« oder »Silber« sagt, denken wir uns dabei nicht alle dasselbe?

Phaidros: Jawohl.

Sokrates: Wie aber, wenn er sagt »gerecht« oder »gut«? Wird da nicht der eine dahin, der andere dorthin geraten? Und sind wir da nicht im Widerstreit sowohl unter einander, als auch mit uns selbst?

Phaidros: Gar sehr!

Sokrates: In einigem also stimmen wir zusammen, in anderem nicht. *Phaidros:* So ist's!

Sokrates: Nach welcher von beiden Seiten hin sind wir nun leichter zu täuschen, und in welchem von beiden Gebieten vermag die Redekunst mehr?

Phaidros: Offenbar in dem, worin wir auseinandergehen!

Sokrates: Muß nun nicht der, der mit Redekunst sich befassen will, vorerst dieses ordnungsmäßig trennen und ein gewisses Merkmal für jede der beiden Begriffsformen zu gewinnen suchen, sowohl für diejenige, worin die Menge notwendig auseinandergeht, als für diejenige, worin sie nicht auseinandergeht?

[458] *Phaidros:* Eine schöne Begriffsform, fürwahr, o Sokrates, dürfte derjenige erdacht haben, der dieses gewänne!

Sokrates: Sodann darf er, glaube ich, in jedem einzelnen Fall nicht unbeachtet lassen, sondern muß er scharf ins Auge fassen, welcher der beiden Arten nun gerade das, worüber er reden wolle, zugehöre?

Phaidros: Wie anders?

Sokrates: Wie nun der Liebesgott? Wollen wir sagen, er gehöre zu den strittigen Gegenständen oder zu den anderen?

Phaidros: Sicherlich zu den strittigen! Oder glaubst du, er hätte dir sonst zu sagen erlaubt, was du da eben über ihn sagtest, einmal, daß er ein Verderben sei sowohl für den Geliebten als für den Verliebten, und dann wieder, daß er gerade eines der größten unter den Gütern sei?

Sokrates: Sehr gut gesprochen! Aber sage auch das, – denn wegen des begeisterten Zustandes, in dem ich war, kann ich mich nicht genau erinnern, – ob ich beim Beginn der Rede die Liebe begrifflich bestimmt habe?

Phaidros: Ja, beim Zeus, und unbeschreiblich genau!

Sokrates: Ha! Wieviel bessere Künstlerinnen müssen nach dem, was du sagst, die Nymphen, die Töchter des Acheloos, und Pan, der Sohn des Hermes, in Reden sein als Lysias, der Sohn des Kephalos! Oder ist es nichts, was ich sage, sondern hat auch Lysias beim Beginn seiner erotischen Rede uns genötigt, den Eros als ein bestimmtes Wesen, als das, das er selbst wollte, aufzufassen, um dann diesem gemäß die ganze folgende Rede abzufassen und durchzuführen? Willst du, daß wir ihren Anfang noch einmal lesen?

Phaidros: Wenn es dir beliebt; indessen, was du suchst, steht nicht darin!

Sokrates: So lies, damit ich ihn selbst höre!

Phaidros: »Meine Verhältnisse zwar kennst du nun, und wie ich glaube, daß es uns vorteilhaft sei, wenn dieses geschieht, hast du gehört. Indessen sollte ich, wie ich billig erachte, mit dem, was ich bitte, darum noch nicht unglücklich sein, weil ich zufällig nicht dein Liebhaber bin. Diese nämlich reut alsbald, was sie Gutes erzeugt haben, sobald sie ihre Begierde befriedigt haben.«

Sokrates: Freilich, wie es scheint, fehlt viel dazu, daß er das [459](#) wirklich leiste, was wir suchen, er, der nicht einmal vom Anfang, sondern vorn Ende aus, rücklings schwimmend, seine Rede von hinten herein durchzuführen versucht und mit dem anfängt, was der Liebhaber sonst, erst am Schluß angekommen, zu dem Liebling zu sagen pflegt. Oder ist nichts an dem, was ich sage, Phaidros, *geliebtes Haupt*?

Phaidros: Es ist freilich, o Sokrates, wohl eigentlich das Ende, worüber er seine Rede hält!

Sokrates: Und dann wie? Die übrigen Stücke der Redescheinen sie nicht stoßweise hingeworfen zu sein? Oder ist irgend ein zwingender Grund ersichtlich, warum das als Zweites Vorgetragene gerade als Zweites gesetzt werden mußte, und so auch das übrige des Vertrags? Denn mir, der freilich nichts davon versteht, kam es vor, als ob von dem Schreiber, in etwas vornehmer Weise eben, was ihm gerade in den Mund kam, vorgetragen worden sei. Du aber hast wohl einen solchen zwingenden, aus der Redeschreibekunst genommenen Grund, warum jener dieses so in der Reihe nach einander gesetzt hat?

Phaidros: Es ist gar gutherzig von dir zu glauben, ich sei der Mann, die Erzeugnisse von jenem so gründlich zu durchschauen!

Sokrates: Aber das wirst du, glaube ich, doch wohl zugeben, daß jede Rede wie ein lebendes Wesen organisch zusammengefügt sein, und daß sie gewissermaßen ihren Leib haben müsse, so daß sie weder kopflos ist noch ohne Füße, sondern Mitten und Enden hat, so verfaßt, daß die Teile unter sich und mit dem Ganzen in rechtem Verhältnis stehen?

Phaidros: Wie sollte ich nicht?

Sokrates: So untersuche nun die Rede deines Freundes, ob es sich mit ihr so oder anders verhalte, und du wirst finden, daß sie in nichts sich unterscheidet von jener Inschrift, die, wie einige sagen, auf den Phryger Midas geschrieben worden ist.

Phaidros: Was für eine ist das, und was hat es mit ihr für eine Bewandtnis?

Sokrates: Es ist diese:

Jungfrau bin ich von Erz und lieg' auf dem Grabe des Midas,

Ob abfließet das Wasser und grünt hochstämmiger Baumwuchs,

Immer bleibend allhier auf vielbetränetem Hügel,

Wanderern tue ich kund, daß hier liegt Midas begraben![\[460\]](#)

Daß es nun hier ganz einerlei ist, ob man etwas zuerst oder zuletzt liest, siehst du, denke ich, doch wohl ein?

Phaidros: Du treibst deinen Spott mit unserer Rede, o Sokrates!

Sokrates: So wollen wir sie, damit du nicht unwillig wirst, beiseite lassen, – obgleich sie mir recht viele Belege zu enthalten scheint, deren Betrachtung einem ersprießlich sein könnte, nur daß er ja nicht versuchen darf, sie nachzuahmen, – und wir wollen nun an die anderen Reden gehen! Denn es war, wie mir vorkommt, etwas in diesen, das zu beachten denen wohl ansteht, die über Reden eine Untersuchung anstellen wollen!

Phaidros: Was meinst du da wohl?

Sokrates: Beide waren sich doch wohl entgegengesetzt; denn sie sprachen, die eine davon, daß man dem Verliebten, die andere davon, daß man dem, der es nicht ist, sich gefällig zeigen müsse?

Phaidros: Ja, und auf gar mannhafte Weise!

Sokrates: Ich glaubte, du würdest der Wahrheit gemäß sagen, auf gar wahnsinnige Weise! Wenigstens das, was ich suche, ist eben dieses! Denn wir behaupteten, daß die Liebe eine Art von Wahnsinn sei! Nicht wahr?

Phaidros: Ja!

Sokrates: Es gibt aber zwei Arten von Wahnsinn: den einen infolge von menschlichen Krankheiten, den anderen infolge einer göttlich bewirkten Veränderung der gewöhnlichen regelmäßigen Zustände.

Phaidros: Sehr wohl!

Sokrates: Den göttlich bewirkten Wahnsinn aber haben wir dann nach vier Göttern in vier Teile geteilt, indem wir die wahrsagerische Eingebung dem Apollon zueigneten, dem Dionysos aber die die Weihen betreffende, ferner den Musen die dichterische, die vierte aber der Aphrodite und dem Eros; sodann haben wir gesagt, der erotische Wahnsinn sei der beste, und, den erotischen Zustand ich weiß nicht womit vergleichend, vielleicht dabei etwas Wahres berührend, möglicherweise aber auch nach anderer Richtung hin falsch geführt, haben wir eine ganz und gar nicht überzeugungsunkräftige Rede zubereitet und einen mythischen

Hymnos mit Anstand und in frommer^[461] Weise spielend angestimmt deinem und meinem Gebieter, dem Eros, o Phaidros, dem Aufseher schöner Knaben!

Phaidros: Und mir wenigstens gar nicht unangenehm zu hören!

Sokrates: Das nun wollen wir daraus entnehmen, wie die Rede den Übergang fand vom Tadeln zum Loben.

Phaidros: Wie zeigst du also dieses?

Sokrates: Das übrige zwar scheint mir in der Tat nur zu freundlichem Spiele vorgebracht zu sein; was aber die folgenden zwei, den gehaltenen Vorträgen glücklicherweise eigenen Redeformen betrifft, so wäre es nichts Undankbares, wenn jemand ihre Bedeutung kunstmäßig aufzufassen vermöchte.

Phaidros: Was für Formen denn?

Sokrates: Einmal indem er das vielseitig Zerstreute in der Anschauung zusammennehmend auf eine Idee zurückführt, um, jedes begriffsmäßig bestimmend, klarzumachen, worüber er jedesmal belehren wolle, so wie ja eben von der Liebe, nachdem zuvor ihr Wesen begriffsmäßig bestimmt war, gesprochen worden ist, gleichviel ob gut oder schlecht, – sicherlich hat wenigstens die Rede daher den Ausdruck der Deutlichkeit und der Übereinstimmung mit sich selbst.

Phaidros: Was aber verstehst du unter der zweiten Redeform, o Sokrates?

Sokrates: Wenn man umgekehrt den Gegenstand formgerecht zerlegen kann, d.h. nach Gliedern, wie er naturgemäß sich bestimmt, ohne daß man versucht, nach der Art eines schlechten Kochs verfahren, irgend ein Stück zu zerbrechen, sondern so verfährt, wie vorhin die zwei Reden, indem sie zunächst den nichtbesonnenen Zustand des Geisteslebens ungeschieden als eine Form auffaßten. Dann aber, wie an dem einen Körper ein gleichnamiges Doppeltes sich naturgemäß bestimmt, nämlich eine sogenannte linke und rechte Seite, ebenso von der Betrachtung des Zustandes der Verrückung als einer in uns naturgemäß bestimmten einheitlichen Form ausgehend, haben die zwei Reden, die eine das Linke für sich ausscheidend, diese Seite selbst wieder zerlegt und nicht geruht, bis sie darin eine Liebe auffand, die sie die linke nannte und mit Recht sehr schmähte, während die andere uns auf die rechte Seite des Wahnsinns führte und eine zwar jener gleichnamige,^[462] dagegen aber göttliche Liebe auffand und vor Augen stellte, die sie als die Quelle der größten Güter für uns rühmte.

Phaidros: Sehr wahr gesprochen!

Sokrates: Hiervon nun bin ich selbst meisteils ein Liebhaber, o Phaidros, von diesen Teilungen und Zusammenfassungen nämlich, um sowohl reden als auch denken zu können: und wenn ich von irgend einem anderen der Ansicht bin, daß er das zur Einheit und zur Vielheit sich Bestimmende einzusehen vermöge, dem gehe ich nach,

Auf dem Fuß ihm folgend als einem der Götter.

Ob ich jedoch diejenigen, die es zu leisten vermögen, richtig bezeichne oder nicht, das weiß ein Gott: ich nenne sie aber bis jetzt *Dialektiker*. Aber nun sage auch, wie man diejenigen, die bei dir und Lysias gelernt haben, nennen soll? Oder ist das eben die *Redekunst*, durch deren Anwendung Thra symachos und die anderen teils selbst Weise im Reden geworden sind, teils andere dazu machen, welche Lust haben, ihnen, Königen gleich, Geschenke zu bringen?

Phaidros: Königliche Männer zwar, doch freilich verstehen sie das nicht, wonach du fragst! Indessen scheinst du wenigstens mir diese Art richtig zu benennen, wenn du sie die dialektische nennst; aber die rhetorische, scheint mir, ist uns bis jetzt entgangen.

Sokrates: Wie sagst du? Etwas Schönes mag das wohl sein, was nach Abzug von jenem doch noch kunstmäßig aufgefaßt werden will? Indessen muß man es nicht ganz entwerfen, weder du noch ich, sondern besprechen, was doch auch noch an diesem Überbleibsel der Rhetorik ist!

Phaidros: Gewiß noch gar mancherlei, o Sokrates, das ja in den über die Redekunst geschriebenen Büchern steht!

Sokrates: Und recht schön von dir, daß du mich daran erinnerst! Daß man, glaube ich, beim Beginn einer Rede als Erstes den Eingang sprechen müsse, – dies meinst du, nicht wahr? Die Feinheiten der Kunst?

Phaidros: Ja!

Sokrates: Als Zweites die Darstellung des Falls, und in derselben die Zeugnisse, als Drittes die Beweise, als Viertes die Wahrscheinlichkeiten; auch von der Beglaubigung, meine ich,^[463] und der Nachbeglaubigung spricht der trefflichste Redendaidalos, der Mann aus Byzanz?

Phaidros: Du meinst den biedereren Theodoros?

Sokrates: Wen anders? Freilich auch die Widerlegung und die Nachwiderlegung müsse man anbringen sowohl bei der Anklage als bei der Verteidigung! Den schönsten Parier aber, Buenos, sollten wir nicht aufführen, der die Unteranzeige sowohl als das mehrfältige Nebenlob zuerst erfunden hat? Einige sagen, er habe auch den mehrfältigen Nebentadel in Verse gebracht, dem Gedächtnis zuliebe; denn ein weiser Mann ist er! Den Teisias aber und den Gorgias sollten wir schlafen lassen? Welche ersahen, daß man das Wahrscheinliche höher anschlagen müsse als das Wahre, und welche das Kleine groß und das Große klein erscheinen lassen durch die Stärke der Rede, und das Neue alt, und das Gegenteil neu, und die sowohl die Gedrängtheit der Reden als die unbegrenzte Länge für *alle* Gegenstände erfanden? Als aber dieses Prodikos von mir hörte, lachte er und sagte, *er* allein habe gefunden, was für Reden man kunstmäßig brauche: man brauche nämlich weder lange noch kurze, sondern mittelmäßige.

Phaidros: Freilich sehr weise, o Prodikos!

Sokrates: Von Hippias aber sprechen wir nicht? – Denn ich glaube, auch dieser Gast aus Elis stimmte mit jenem überein.

Phaidros: Warum nicht?

Sokrates: Wie aber wollen wir ferner des Polos Redemuseen bezeichnen, als die Doppelsprache, und die Denksprachsprache, und die Bildersprache, sowie des Likymnios Wörtersammlungen, womit dieser jenen beschenkte zu Bewirkung des Schönredens?

Phaidros: Die Leistungen des Protagoras aber, o Sokrates, waren sie nicht ebenfalls etwas der Art?

Sokrates: Ja, ein gewisses Richtigreden, o Knabe, und anderes Viele und Schöne! Dagegen in der Kunst kläglich seufzender, auf Alter und Armut bezüglicher Reden scheint mir des Chalkedoniers Kraft das Übergewicht behauptet zu haben. Und ferner im Erbittern vieler zugleich war der Mann gewaltig, und wiederum im Besprechen und Einwiegen der Erbitterten, wie er sagte; sowie im Verleumden und Entkräften von Verleumdungen, woher immer kommend, war er überwiegend stark.[\[464\]](#) Über den Schluß der Reden aber, scheint es, haben alle zusammen einerlei Meinung, wobei die einen den Namen Wiederholung brauchen, andere einen anderen.

Phaidros: Du meinst das Erinnern der Zuhörer an alles einzelne Gesagte am Ende durch einen zusammenfassenden Überblick?

Sokrates: Dieses meine ich, und was du sonst noch etwa über die Redekunst zu sagen hast!

Phaidros: Nur Geringfügiges und nicht der Rede wert!

Sokrates: So lassen wir denn das Geringfügige! Das aber wollen wir noch näher beim Lichte besehen: welche Bedeutung für die Kunst dieses alles habe, und in welchem Fall?

Phaidros: Ja, eine gar mächtige, o Sokrates, gewiß wenigstens in Versammlungen der Menge!

Sokrates: Da freilich! Aber nun, du Dämonischer, siehe zu, ob wohl auch dir ihr Gewebe als ein eben so lockeres erscheint wie mir?

Phaidros: Zeige es nur!

Sokrates: So sage mir einmal: Wenn jemand zu deinem Freund Eryximachos käme oder zu dessen Vater Akumenos und sagte: »Ich weiß dieses und jenes Mittel für den Körper zu verordnen, so daß ich ihm Hitze, wenn es mir beliebt, und Abkühlung, oder wenn es mir so gut dünkt, Erbrechen, wenn anders. Abführen verursache, und gar manches andere der Art; und weil ich dieses weiß, behaupte ich, ein Arzt zu sein und jeden andern dazu zu machen, dem ich etwa die Wissenschaft davon mitteile«; – was, glaubst du, werden jene sagen, wenn sie dies hören?

Phaidros: Was anders denn, als daß sie ihn fragten, ob er auch das noch dazu wisse, bei wem und wann man jedes dieser Mittel anwenden müsse, und bis zu welchem Grade?

Sokrates: Wenn er nun sagen würde: »Das keineswegs; aber ich behaupte, daß derjenige, der jenes bei mir gelernt hat, auch von sich selbst imstande sein wird, das, wonach du fragst, zu leisten?«

Phaidros: So würde er, glaube ich, sagen: »Der Mensch ist wahnsinnig: weil er irgendwoher aus einem Buch es erfahren oder einige Mittelchen überkommen hat, glaubt er, ein Arzt zu sein, ohne doch etwas von der Kunst zu verstehen!«

[465] *Sokrates:* Ferner wie, wenn jemand zu Sophokles und Euripides käme und spräche, er wisse über eine kleine Sache sehr lange Vorträge zu halten und über eine große sehr kleine, und wenn es ihm beliebt, klägliche und im Gegenteil wieder furchtbare und drohende und was sonst derart ist, und indem er hierin Unterricht erteile, glaube er die Abfassung der Tragödie zu lehren?

Phaidros: Auch diese, o Sokrates, glaube ich, würden eben lachen, wenn jemand glaubte, die Tragödie sei etwas anderes als eine organische Zusammenfügung jener Stücke, welche sowohl den Teilen unter sich das rechte Verhältnis, als dem Ganzen den Charakter organischer Zusammenfügung verleihe.

Sokrates: Aber nicht auf derbe Weise, glaube ich, würden sie ihn schmähen, sondern wie ein Musiker, wenn er einem Manne begegnete, der glaubte, ein Harmoniekünstler zu sein, weil er etwa eine Saite möglichst hoch und möglichst tief zu stimmen weiß, gewiß nicht auf herbe Weise sagen würde: »Du ärmlicher Mensch, du bist verrückt«, sondern, da er ja ein Musiker ist, in sanfterem Tone: »Mein Bester, zwar muß der, welcher ein Harmoniekünstler werden will, notwendig auch dieses wissen; dies hindert aber nicht, daß der, welcher deine Fertigkeit besitzt, darum noch nicht das mindeste von der Harmonie versteht; denn nur die notwendigen Vorkenntnisse der Harmonie weißt du, aber nicht die harmonische Kunst.«

Phaidros: Gewiß sehr richtig!

Sokrates: Und würde nicht auch Sophokles von dem, der sich ihnen so zeigen wollte, sagen, er wisse die Vorkenntnisse der Tragödie, aber nicht die tragische Kunst, und Akumenos, er wisse die Vorkenntnisse der Heilkunde, aber nicht die Heilkunst?

Phaidros: Allerdings freilich!

Sokrates: Was aber, glauben wir, würde der honigstimmige Adrastos oder auch Perikles, wenn sie von den wunderschönen Kunststücken hörten, die wir jetzt eben durchgingen, von den verschiedenen Arten des Kurzsprechens und der Bildersprache, und was wir sonst durchmusterten und, wie wir sagten, näher beim Lichte betrachten mußten, – würden sie wohl ungehalten wie ich und du mit Derbheit eine so unartige Rede sagen gegen die, welche diese Dinge geschrieben haben und als rhetorische[466] Kunst lehren, und nicht vielmehr, da sie ja weiser als wir sind, uns beide dafür strafen und sagen: »O Phaidros und Sokrates, man muß nicht ungehalten sein, sondern nachsichtig, wenn Leute, die dialektisch nicht gebildet, nicht imstande sind, begriffsmäßig zu bestimmen, was die Rhetorik eigentlich ist, bei diesem Bildungsstand aber, weil sie die notwendigen Vorkenntnisse der Kunst besitzen, glauben, sie haben die Rhetorik gefunden, und indem sie andere in jenen unterrichten, der Meinung sind, es sei von ihnen in der Rhetorik ein vollständiger Unterricht gegeben worden: – jede einzelne dieser Kenntnisse aber überzeugungskräftig in einer Rede anzuwenden und ein Ganzes organisch zusammenzufügen, das müssen die Schüler als etwas ohne Belang sich von sich selbst bei ihren Reden verschaffen.«

Phaidros: Allerdings, o Sokrates, droht es mit der Angelegenheit der Kunst, die diese Männer als Rhetorik lehren und schriftlich darstellen, so beschaffen zu sein, und mir wenigstens

scheinst du wahr geredet zu haben. Aber wie und woher nun wird sich jemand die Kunst des wirklichen und überredungskräftigen Redners verschaffen können?

Sokrates: Was das Können betrifft, o Phaidros, nämlich daß er ein vollkommener Streitmann werde, so hat es damit wahrscheinlich, vielleicht aber auch notwendig dieselbe Bewandnis wie mit anderem: Wenn du natürliche Anlage zum Redner hast, so wirst du, wenn du noch teils Wissenschaft, teils Übung admit verbindest, ein namhafter Redner sein; in dem Maße aber, in dem es dir an einem von diesen beiden fehlt, wirst du ein unvollkommener sein. Soweit aber Kunst dabei ins Spiel kommt, scheint mir der Weg, den Lysias und Thrasymachos einschlagen, nicht der rechte zu sein.

Phaidros: Aber welcher denn?

Sokrates: Perikles, mein Bester, ist doch, wie es fast scheint, wohl sicher unter allen in der Redekunst der Vollkommenste gewesen?

Phaidros: Wieso?

Sokrates: Alles, was irgend von Künsten bedeutend ist, bedarf unter anderem »jenes müßigen und überschwänglichen Geredes über die Natur«. Denn eben daher scheint sich ihnen das Hochsinnige und allseitig Tatkräftige mitzuteilen, was [\[467\]](#) auch Perikles neben seiner guten Naturanlage sich angeeignet hatte. Indem er nämlich, glaube ich, mit einem Manne dieser Art, dem Anaxagoras, in Berührung kam und, dadurch »von jenen überschwenglichen Reden« erfüllt, auf das Wesen sowohl der Vernunft als der Unvernunft geleitet wurde, über welche Gegenstände ja Anaxagoras so viele Worte machte, so zog er von daher in die Redekunst herüber, was für diese ersprißlich war.

Phaidros: Wie meinst du dies?

Sokrates: Es ist sicher mit der Redekunst dasselbe Verhältnis wie mit der Heilkunst?

Phaidros: Wieso?

Sokrates: In beiden muß du die Natur und zwar die des Körpers in der einen, die der Seele in der anderen unterscheiden, wenn du nicht bloß nach Art der gemeinen Übung und gemeiner Erfahrung, sondern nach den Regeln der Kunst jenem mittelst Arzneien und Nahrungsmitteln Gesundheit und Stärke verschaffen, dieser aber mittelst gesetzmäßiger Reden und Anweisungen jedwede beliebige Überzeugung und Tugend mitteilen willst.

Phaidros: Aller Wahrscheinlichkeit nach, o Sokrates, ist es so.

Sokrates: Glaubst du nun, daß es möglich sei, die Natur der Seele vernunftgemäß zu begreifen ohne die Natur des Ganzen?

Phaidros: Nicht einmal den Körper, ohne diesen Weg einzuschlagen, wenigstens wenn man dem Hippokrates, dem Abkömmling der Asklepiaden, einigen Glauben schenken muß!

Sokrates: Und mit Recht, o Freund, sagt er dies. Doch muß man neben dem Hippokrates auch die Vernunft ausforschen und sehen, ob sie damit übereinstimme.

Phaidros: Ich gebe es zu.

Sokrates: So sieh nun zu, was denn Hippokrates und die wahre Vernunft von der Natur sagt! Muß man nicht die Natur eines jeden Dinges folgendermaßen zu begreifen suchen? Erstens, ob das, worin wir selbst Künstler sein und fähig sein wollen, einen anderen dazu zu bilden, einfach oder vielartig sei? Sodann, wenn es einfach ist, muß man sehen, welche Kraft ihm naturgemäß zukomme, um auf was tätig zu wirken, oder welche, um von was Einwirkungen zu erleiden? Wenn [\[468\]](#) es aber mehrere Arten hat, muß man diese aufzählen und wie dort bei dem einen, so nun bei jeder einzelnen Art betrachten, was jeder auszurichten, und was jeder und von welcher Seite her zu leiden naturgemäß zukomme?

Phaidros: Fast scheint es so, o Sokrates.

Sokrates: Ohne dieses würde wenigstens der Gang der Untersuchung aussehen wie der Wandel eines Blinden. Gewiß aber darf der, der einen Gegenstand kunstmäßig zu behandeln weiß, weder mit einem Blinden noch mit einem Tauben verglichen werden: sondern offenbar muß der, welcher einem andern auf kunstmäßigem Wege Reden an die Hand geben will, ihm das Wesen der Natur desjenigen gründlich zeigen, für das er seine Reden berechnen wird. Dieses aber ist gewiß die Seele.

Phaidros: Was anders?

Sokrates: Muß nun nicht sein ganzer Eifer auf dieses von ihm gespannt sein? Denn in diesem sucht er Überzeugung zu bewirken. Nicht wahr?

Phaidros: Ja!

Sokrates: Offenbar ist also, daß Thrasymachos sowohl als wer sonst etwa im Ernst eine Redekunstlehre herausgeben will, zuerst mit aller Gründlichkeit die Seele beschreiben und anschaulich machen muß, ob sie ihrer Natur gemäß eins und dasselbe sei, oder ob sie nach der Gestalt des Körpers vielartig sei? Denn dieses heißt, sagen wir, ihre Natur zeigen.

Phaidros: Allerdings freilich!

Sokrates: Zweitens aber dann, was ihr naturgemäß zukomme, an welchem Gegenstand auszurichten, oder von welchem zu erleiden?

Phaidros: Was anders?

Sokrates: Drittens aber, wenn er die Gattungen der Reden und der Seele und ihre Bestimmtheiten erörtert hat, wird er auch sämtliche Ursachen durchgehen, jedes jedem anpassend, und lehrend, aus welcher Ursache was für eine Seele von welcherlei Reden entweder überzeugt wird oder nicht überzeugt wird.

Phaidros: Freilich würde es sich, wie es scheint, so am schönsten machen.

Sokrates: Mitnichten also, mein Lieber, wird das, was auf andere Weise gelehrt oder vorgetragen wird, jemals kunstmäßig [\[469\]](#) vorgetragen oder geschrieben sein, sei es über diesen oder einen anderen Gegenstand. Aber die jetzigen Schreiber von Redekunstlehren, die du gehörst hast, sind Schlauköpfe und verheimlichen es, daß sie über die Seele gar hübsch unterrichtet sind. Bevor sie nun auf diese Art sowohl sprechen als schreiben, wollen wir uns ja nicht einreden, daß sie kunstmäßig schreiben.

Phaidros: Auf welche Art denn?

Sokrates: Es fällt nicht so leicht, dies selbst in Worten auszudrücken; indessen will ich davon sprechen, wie man schreiben müsse, wenn es kunstmäßig geschehen soll, soweit es zulässig ist.

Phaidros: So sprich denn!

Sokrates: Da die Kraft der Rede eine Seelenleitung ist, so muß derjenige, der ein Redner werden will, notwendig wissen, wie viele Arten die Seele hat. Deren gibt es also so und so viele und so und so beschaffene, daher auch die Menschen einige so, andere so beschaffen sind. Nachdem aber nun dieses eingeteilt worden ist, gibt es andererseits auch so und so viele Arten von Reden, und jede so oder so beschaffen. Die so beschaffenen Menschen sind nun durch die so beschaffenen Reden aus der so beschaffenen Ursache zu den so beschaffenen Zwecken leicht zu bereden, – die so beschaffenen aber sind aus diesen Gründen schwer zu bereden. Hat er nun dies gehörig begriffen, so muß er, wenn ihm in der Folge zur Anschauung kommt, wie eben dasselbe im wirklichen Leben ist und in Wirkung gesetzt wird, es mit scharfer Beobachtung verfolgen können; wo nicht, so wird er auch noch nicht mehr davon wissen als die Reden, die er einst als Schüler gehört hat. Wenn er aber gehörig zu sagen weiß, was für ein Mensch durch was für Reden überzeugt wird, auch imstande ist, sooft ihm ein solcher vorkommt, ihn genau zu erkennen und sich selbst deutlich zu machen, daß er dieser sei und daß dieselbe Natur, von welcher damals die Reden handelten, in der Tat ihm nun gegenwärtig sei, jene nämlich, bei welcher gerade diese Reden auf diese Art zur Überzeugung über diese Gegenstände angewendet werden müssen, – wenn er also dieses alles schon inne hat und damit nun noch die Erkenntnis der Zeit, wann geredet und wann inne gehalten werden müsse, verbindet,[\[470\]](#) wenn er ferner für das Kurzreden und die Sprache des Mitleids und der Steigerung, überhaupt für alle Redearten, die er etwa gelernt hat, die rechte Zeit und die Unzeit zu unterscheiden weiß, dann erst ist seine Kunst in schönem und vollkommenem Maße ausgebildet, eher aber nicht; sondern läßt er es in einem dieser Stücke beim Sprechen oder Lehren oder Schreiben an sich fehlen, behauptet aber doch, kunstmäßig zu sprechen, so hat der recht, der ihm keinen Glauben schenkt. »Und wie nun«, wird vielleicht der Schriftsteller sagen, »o Phaidros und Sokrates, – dünkt euch die sogenannte Redekunstlehre so oder anders annehmbar zu sein?«

Phaidros: Unmöglich anders, o Sokrates, obgleich sie freilich als eine nicht geringe Arbeit erscheint!

Sokrates: Wahr sprichst du! Darum aber muß man die sämtlichen Reden zu oberst und zu unterst wenden, um nachzusehen, ob irgendwo ein leichterer und näherer Weg zu ihr sich zeigt, um nicht unnötigerweise in einen weiten und rauhen abzulenken, da doch ein kurzer und ebener frei steht. Hast du aber von Lysias oder irgend einem andern hier irgendwie eine Hilfe vernommen, so versuche dich zu erinnern und es anzugeben!

Phaidros: Des Versuchs halber möchte ich schon etwas haben, aber gerade jetzt habe ich nichts in Bereitschaft!

Sokrates: Willst du also, daß ich etwa mitteile, was ich von einigen, die sich hiermit beschäftigen, sagen gehört habe?

Phaidros: Was sonst?

Sokrates: Sagt man ja doch, o Phaidros,

Gerecht sein und vertreten auch des Wolfs Rechte.

Phaidros: So tue denn auch du so!

Sokrates: Sie sagen also: Man brauche mit jenem gar nicht so vornehm zu tun, noch es auf großen Umwegen weit von oben herabzuleiten; denn allerdings, was wir ja auch beim Beginne dieser Besprechung gesagt haben, – wer ein tüchtiger Redner werden wolle, brauche keineswegs im Besitze der Wahrheit zu sein weder hinsichtlich der Gegenstände, welche gerecht und gut, noch auch der durch Naturanlage oder Erziehung so beschaffenen Menschen. Denn bei den Gerichten bekümmere man sich durchaus nichts um die Wahrheit^[471] hierin, sondern nur um das Überredungskräftige. Dieses aber sei das Wahrscheinliche, worauf also der, welcher kunstmäßig reden wolle, seine Aufmerksamkeit richten müsse. Denn im Gegenteil, manchmal dürfe er das wirklich Geschehene gar nicht in seine Rede aufnehmen, wenn es nämlich nicht zugleich auf wahrscheinliche Weise geschehen sei, sondern nur das Wahrscheinliche, sowohl bei einer Anklage als einer Verteidigung; und so müsse der Sprechende durchaus nur die Spur des Wahrscheinlichen verfolgen, dem Wahren aber viel Glück auf den Weg wünschen. Denn daß jenes sich durch das Ganze der Rede hinziehe, das mache die ganze Kunst aus.

Phaidros: Was du da auseinandergesetzt hast, o Sokrates, ist ja dasselbe, was diejenigen sagen, die in den Reden für Künstler gelten wollen; denn ich erinnere mich, daß wir etwas der Art früher berührt haben; es dünkt aber denen, die sich hiermit beschäftigen, etwas Wundergroßes zu sein.

Sokrates: Nun fürwahr, du hast ja den Teisias selbst tüchtig geritten. So soll uns nun Teisias auch das sagen: ob er mit dem Wahrscheinlichen etwas anderes bezeichne als das, was der Menge gut dünkt?

Phaidros: Was anderes denn?

Sokrates: Nun, dieses hat er ja, wie es scheint, als einen weisen und zugleich künstlerischen Fund niedergeschrieben, nämlich: Wenn ein Schwacher und zugleich Tapferer einen Starken und zugleich Feigen niedergeschlagen und ihm den Mantel oder sonst etwas genommen hat und nun vor Gericht geführt wird, so darf ja keiner von beiden das Wahre sagen, sondern der Feige darf nicht angeben, daß er von dem Tapferen allein niedergeschlagen worden sei, dieser aber muß zwar entgegen behaupten, daß sie beide allein gewesen, dabei aber das geltend machen: »Wie hätte ich, wie ich bin, mit diesem, wie er ist, mich versuchen können?« Der aber wird gewiß seine Schlechtigkeit nicht eingestehen, sondern indem er irgend etwas anderes zu lügen versucht, dürfte er seinem Gegner wohl alsbald eine Gegenbehauptung an die Hand geben. Und dieser Art ungefähr ist auch das, was in anderen Fällen kunstmäßig gesprochen wird. Nicht so, o Phaidros?

Phaidros: Was sonst?

Sokrates: Ha, eine gar wunderbar geheime Kunst hat,[\[472\]](#) scheint es, Teisias erfunden oder ein anderer, wer er immer sein mag, und woher er seinen Namen zu haben sich erfreuen mag! Aber, mein Freund, wollen wir's ihm sagen oder nicht?

Phaidros: Was denn?

Sokrates: »Daß, o Teisias, wir schon lange, ehe auch du hierhergekommen, zufällig davon sprachen, wie gerade dieses Wahrscheinliche der Menge aus der Ähnlichkeit mit dem Wahren insgemein sich ergebe. Die Ähnlichkeiten aber, haben wir sofort auseinandergesetzt, weiß überall derjenige, welcher die Wahrheit erkannt hat, am schönsten zu finden. Wenn du daher etwas anderes über die Kunst der Reden zu reden hast, wollen wir hören: wo nicht, so werden wir dem, was wir jetzt eben auseinandergesetzt haben. Glauben schenken, daß nämlich, wenn einer nicht die Naturen sowohl derjenigen, welche ihn hören werden, aufzählen kann, als auch die Gegenstände nach ihren Arten zu unterscheiden und alles einzelne in einen Begriff zusammenzufassen vermag, er niemals ein Künstler im Reden sein wird, soweit dieses überhaupt einem Menschen möglich ist. Dies aber wird er sich niemals erwerben können ohne viele praktische Übung, der sich aber nun der Besonnene nicht um des Redens und Handelns mit Menschen willen unterziehen darf, sondern um den Göttern Gefälliges reden und in allem nach Vermögen ihnen gefällig handeln zu können. Denn ja nicht darf, o Teisias«, – so sagen die, welche weiser als wir sind, – »wer Vernunft hat, sich bestreben, seinen Mitknechten sich gefällig zu zeigen, außer in Nebendingen, sondern seinen guten und von Guten kommenden Gebietern. Wundere dich denn nicht, wenn es auch ein langer Umweg ist; denn großer Dinge wegen muß man ihn machen, nicht wegen dessen, was du meinst. Wenn dann einer, wie man sagt, nur will, so wird sich ihm auch jenes (die Kunst zu reden) aus diesem im schönsten Maß ergeben.«

Phaidros: Gar schön scheint mir wenigstens, o Sokrates, dann gesprochen zu werden, wenn es nur jemand zu leisten imstande wäre!

Sokrates: Aber, wer sich einmal an dem Schönen versucht, dem ist es auch ein Schönes, zu erleiden, was ihm zu erleiden zukommt.

Phaidros: Gar wohl!

[\[473\]](#) *Sokrates:* Darüber nun, was Kunst und Kunstlosigkeit in Reden ist, möge dieses genügen!

Phaidros: Wohl!

Sokrates: Was aber die Frage über Angemessenheit und Unangemessenheit der Schrift betrifft, inwiefern ihr Gebrauch etwas Schönes sein möchte, und inwiefern etwas Unangemessenes, das ist noch übrig. Nicht wahr?

Phaidros: Ja!

Sokrates: Weißt du nun, inwiefern du mit Reden teils selbsttätig, teils davon redend einem Gott am meisten wohlgefällig sein kannst?

Phaidros: Nein, aber du?

Sokrates: Eine Erzählung wenigstens, die ich vernommen, habe ich mitzuteilen von den Alten; sie wissen ja das Wahre! Fänden wir aber dieses selbst auf, würden wir uns da wohl noch etwas um menschliche Meinungen kümmern?

Phaidros: Lächerliches fragst du! Aber teile es mit, was du vernommen zu haben behauptest!

Sokrates: Ich habe also vernommen, zu Naukratis in Ägypten sei einer der dortigen alten Götter gewesen, dem auch der heilige Vogel, den sie ja Ibis nennen, eignete; der Dämon selbst aber habe den Namen Theuth. Dieser habe zuerst Zahl und Rechnung erfunden, und Mathematik und Sternkunde, ferner Brettspiel und Würfelspiel, ja sogar auch die Buchstaben. Weiter aber, da damals über ganz Ägypten Thamus König war in der großen Stadt des oberen Bezirks, welche die Hellenen das ägyptische Theben nennen, wie sie den dortigen Gott Ammon nennen, – so kam der Theuth zu diesem und zeigte ihm seine Künste und sagte, man müsse sie nun den anderen Ägyptern mitteilen. Der aber fragte, was für einen Nutzen eine jede habe? Indem er's nun auseinandersetzte, so wußte er, wie ihm jener etwas gut oder nicht gut zu sagen dünkte, es bald zu tadeln, bald zu loben. Vieles nun soll da Thamus dem Theuth über jede Kunst in beiderlei Richtung frei heraus gesagt haben, was durchzugehen viele Worte fordern würde. Als er aber an den Buchstaben war, sagte der Theuth: »Diese Kenntnis, o König, wird die Ägypter weiser und erinnerungsfähiger machen; denn als ein Hilfsmittel für das Erinnern sowohl als für die Weisheit ist sie erfunden.« Er aber erwiderte: »O du sehr kunstreicher^[474] Theuth! Ein anderer ist der, der das, was zur Kunst gehört, hervorzubringen, ein anderer aber der, der zu beurteilen vermag, welchen Teil Schaden sowohl als Nutzen sie denen bringe, die sie gebrauchen werden. So hast auch du jetzt, als Vater der Buchstaben, aus Vaterliebe das Gegenteil von dem gesagt, was ihre Wirkung ist. Denn Vergessenheit wird dieses in den Seelen derer, die es kennenlernen, herbeiführen durch Vernachlässigung des Erinnerns, sofern sie nun im Vertrauen auf die Schrift von außen her mittelst fremder Zeichen, nicht von innen her aus sich selbst, das Erinnern schöpfen. Nicht also für das Erinnern, sondern für das Gedächtnis hast du ein Hilfsmittel erfunden. Von der Weisheit aber bietest du den Schülern nur Schein, nicht Wahrheit dar. Denn Vielhörer sind sie dir nun ohne Belehrung, und so werden sie Vielwiser zu sein meinen, da sie doch insgesamt Nichtswisser sind und Leute, mit denen schwer umzugehen ist, indem sie Scheinweise geworden sind, nicht Weise.«

Phaidros: O Sokrates, leicht erdichtest du ägyptische und dir beliebig wo immer heimische Reden!

Sokrates: Es sagen ja gar welche, die ersten wahrsagerischen Reden seien die einer Eiche im Tempel des Zeus in Dodona gewesen. Den damals Lebenden also, die eben keine Weisen waren wie ihr Jüngeren, genügte es, in Einfalt den Baum und den Fels anzuhören, wenn sie nur Wahres redeten. Dir aber ist es vielleicht ein Unterschied, wer der Redende und wo er heimisch ist? Denn nicht auf jenes allein siehst du, ob es sich so, ob anders verhält.

Phaidros: Mit Recht hast du mich gescholten! Auch mir scheint es sich in betreff der Buchstaben zu verhalten, wie der Thebaier sagt.

Sokrates: Wer also glaubt, eine Kunst in Buchstaben zu hinterlassen, und wieder, wer sie annimmt, als ob aus Buchstaben etwas Deutliches und Zuverlässiges entstehen werde, der möchte wohl großer Einfalt voll sein und in der Tat den Wahrspruch des Ammon nicht kennen, indem er glaubt, geschriebene Reden seien etwas mehr als eine Gedächtnishilfe für den, der das schon weiß, wovon das Geschriebene handelt.

Phaidros: Sehr richtig!

Sokrates: Dieses Mißliche nämlich, o Phaidros, hat doch die [\[475\]](#) Schrift, und sie ist darin der Malerei gleich. Denn die Erzeugnisse auch dieser stehen wie lebendig da; wenn du sie aber etwas fragst, schweigen sie sehr vornehm. Geradeso auch die Reden: du könntest meinen, sie sprechen, als verstünden sie etwas: wenn du aber in der Absicht, dich zu belehren, nach etwas von dem Gesprochenen fragst, zeigen sie immer nur eines und dasselbe an. Und wenn sie einmal geschrieben ist, so treibt sich jede Rede aller Orten umher gleicherweise bei den Verständigen wie nicht minder bei denen, für die sie gar nicht paßt, und weiß nicht, bei wem sie eigentlich reden und nicht reden soll; vernachlässigt aber und ungerecht geschmäht, hat sie immer ihren Vater als Helfer nötig; denn selbst vermag sie weder sich zu wehren noch sich zu helfen.

Phaidros: Auch dies ist sehr richtig von dir gesagt.

Sokrates: Wie aber? Wollen wir etwa eine andere Rede ins Auge fassen, die leibliche Schwester von dieser, auf welche Weise sie entsteht und wieviel besser und wirksamer als jene sie in ihrem Wüchse ist?

Phaidros: Welche denn, und wie soll sie nach deiner Meinung entstehen?

Sokrates: Jene, die mit Wissenschaft in die Seele des Lernenden geschrieben wird, und die sich nicht nur selbst zu wehren vermag, sondern auch zu reden und zu schweigen, weiß, gegen wen es sein soll.

Phaidros: Du redest von der lebendigen und beseelten Rede des Wissenden, von der die geschriebene mit Recht ein Abbild genannt werden mag.

Sokrates: Nun freilich, allerdings! Sage mir denn dieses: Ein Landmann, der Verstand hat, – wird er den Samen, an dem ihm gelegen ist und von dem er gerne Frucht bekommen möchte, ernstlich im Sommer in Adonisgärtchen bauen und sich nun freuen, wenn er schaut, daß diese binnen acht Tagen schön stehen? Oder wird er dieses nicht des Spiels und des Festes wegen so machen, wenn er es überhaupt tut, den aber, mit dem es ihm Ernst ist, nach den Regeln der Kunst des Landbaus dahin, wohin es sich gehört, säen und vergnügt sein, wenn das, was er säete, im achten Monat seine Zeitigung erlangt?

Phaidros: Sicher, o Sokrates, dürfte er dieses im Ernst, jenes aber, wie du sagst, in ganz anderem Sinne tun.

[\[476\]](#) *Sokrates*: Wer aber die Wissenschaft des Gerechten und des Schönen und des Guten inne hat, – wollen wir sagen, daß der weniger Verstand habe hinsichtlich seines Samens als der Landmann?

Phaidros: Keineswegs.

Sokrates: Nicht also im Ernst wird er sie ins Wasser schreiben, – wollte sagen, mit Tinte durch die Feder in Reden aussäen, die unvermögend sind, sich selber redend zu helfen, unvermögend auch, das Wahre genügend zu lehren.

Phaidros: Nicht wohl, wie sich denken läßt!

Sokrates: Nein, sondern die Buchstabengärtchen wird er, wie mir scheint, des Spiels halber besäen und beschreiben, so zwar, daß er, wenn er schreibt, einen Schatz von Denkwürdigkeiten sammelt sowohl für sich selbst auf die Zeit, da er in das Alter des Vergessens kommt, als für jeden, der derselben Spur nachgeht, und wenn er sie in ihrem zarten Wüchse schaut, wird er seine Lust daran haben; wenn aber andere andere Spiele treiben, bei Gastmahlen sich labend, oder was sonst damit verwandt ist, wird er statt dessen, wie mir scheint, an dem, wovon ich rede, seinen spielenden Zeitvertreib haben.

Phaidros: Ein gar schönes Spiel nennst du da neben einem unbedeutenden, o Sokrates, das Tun desjenigen, der in Reden zu spielen vermag, indem er in mythischer Dichtung redet von der Gerechtigkeit und anderem, wovon du sprichst.

Sokrates: Und es ist so, mein lieber Phaidros. Viel schöner aber, glaube ich, ist das ernstliche Bemühen um diese Dinge, wenn einer, die dialektische Kunst anwendend, eine geeignete Seele nimmt und mit wissenschaftlichen Reden bepflanzt und besät, die sich selbst und dem Pflanzenden zu helfen geschickt und nicht unfruchtbar sind, sondern einen Samen enthalten, aus dem in andersgearteten Gemütern wieder andere Reden erwachsen, die geschickt sind, denselben für immer unsterblich zu erhalten und den, der ihn inne hat, so glücklich zu machen, als es einem Menschen nur irgend möglich ist.

Phaidros: Noch weit schöner ist das, was du da sagst.

Sokrates: Nun denn, o Phaidros, können wir erst jenes beurteilen, nachdem wir uns über dieses verständigt haben.

Phaidros: Was denn?

Sokrates: Das, was wir eigentlich betrachten wollen, und [\[477\]](#) was uns ja eben hierher geführt hat, daß wir nämlich sowohl über den dem Lysias gemachten Vorwurf wegen des Redenschreibens eine Prüfung anstellen wollten, als über die Reden selbst, welche wohl mit Kunst und ohne Kunst geschrieben würden. Und zwar scheint mir nun das, was kunstmäßig sei oder nicht, gebührend erklärt worden zu sein.

Phaidros: Wirklich schien es so. Indessen rufe mir's noch einmal ins Gedächtnis zurück, wie?

Sokrates: Bevor einer das Wahre der einzelnen Gegenstände, über die er spricht und schreibt, sich zum Bewußtsein gebracht, sodann sich in den Stand gesetzt hat, das Ganze begrifflich zu bestimmen, sofort, nachdem er es bestimmt hat, es wieder nach Arten bis zum Unteilbaren zu teilen versteht, ferner auf dieselbe Weise, die Natur der Seele durchschauend, die jeder Seele entsprechende Art auffindet und danach die Rede setzt und anordnet, also einer vielgestaltigen Seele vielgestaltige und tonreiche Reden darbietet, einer einfachen aber einfache, – eher, sagten wir, werde er nicht imstande sein, mit Kunst, soweit es die Natur des Gegenstandes fordert, das Geschlecht der Reden zu handhaben, weder zum Zweck der Belehrung noch zu dem der Überredung, wie die ganze bisherige Rede uns dargetan hat.

Phaidros: Allerdings nun hat sich dieses ungefähr so herausgestellt.

Sokrates: Wie aber ferner hinsichtlich der Frage, ob es schön oder schimpflich sei. Reden zu sprechen und zu schreiben, und in welchem Falle man daraus mit Recht einen Vorwurf machen könne oder nicht, – hat dies nicht das eben erst Gesprochene klargemacht?

Phaidros: Welches denn?

Sokrates: Daß, wenn Lysias oder irgend ein anderer jemals geschrieben hat oder schreiben wird in besonderer Angelegenheit oder in öffentlicher, indem er Gesetze vorschlagend ein staatliches Schriftwerk verfaßt und er nun der Ansicht ist, es sei irgend große Zuverlässigkeit und Deutlichkeit darin, – daß in diesem Fall den Schreibenden ein Vorwurf treffe, möge es[478] ihm jemand sagen oder nicht. Denn vom Gerechten und Ungerechten und vom Schlechten und Guten wachend und schlafend nichts wissen, das kann man doch nicht umhin, für vorwurfsvoll zu halten, auch nicht, wenn es die ganze Volksmenge loben würde!

Phaidros: Und gewiß nicht!

Sokrates: Wenn er aber der Ansicht ist, daß in einer über einen beliebigen Gegenstand *geschriebenen* Rede notwendig vieles Spiel ist, und daß noch nie eine Rede weder im Versmaß noch ohne Versmaß als ernster Beachtung würdig geschrieben oder gesprochen worden, wenn es in der Art geschah, wie die von den Rhapsoden vorgetragenen gesprochen werden ohne Untersuchung und Belehrung, nur der Überredung halber, daß vielmehr die besten derselben in Wirklichkeit nur eine Gedächtnishilfe für die schon Wissenden sind, daß aber in den zur Belehrung verfaßten und zum Unterricht gesprochenen und in Wirklichkeit in die Seele geschriebenen über das Gerechte und Schöne und Gute, und zwar nur in diesen, etwas Einleuchtendes und Vollkommenes und ernster Beachtung Würdiges sei; ferner daß solche Reden dann als sein eigen, die gleichsam seine leiblichen Kinder sind bezeichnet werden müssen, und zwar als Erstling die in ihm selbst geborene, wenn sie als Fund ihm angehört, sodann als Sprößlinge und Brüder von dieser die, welche etwa in den Seelen anderer in Würdiger Gestalt erwachsen, während er die übrigen alle unbeachtet läßt, – dieser, o Phaidros, verspricht ein solcher Mann zu sein, wie ich und du wünschen dürften, daß du und ich würden.

Phaidros: Allerdings möchte und wünsche ich freilich, was du sagst.

Sokrates: Und nun möge das Maß unseres Spielens über das, was Reden betrifft, voll sein! Und du gehe nun und berichte dem Lysias, daß wir zwei an den Bach der Nymphen und den Musensitz herab gekommen und Reden gehört haben, die uns beauftragten, dem Lysias und wenn sonst jemand Reden verfaßt, und dem Homeros und wenn sonst jemand eine Dichtung ohne oder mit Gesangbegleitung verfaßt hat, drittens dem[479] Solon und wer irgend in staatlichen Reden Schriftwerke unter dem Namen von Gesetzen schrieb, zu sagen, daß, wenn er diese verfaßte, wohl wissend, wie das Wahre sich verhält, und imstande Hilfe zu leisten, wenn er zum Beweis dessen, was er geschrieben, kommt, und so redend, daß er selbst das Geschriebene als nichtswürdig dagegen erscheinen zu lassen vermag, – daß, sage ich, er dann auch nicht von dem allem seinen Beinamen erhalten und ein solcher genannt werden soll, sondern von jenem, womit er sich im Ernste beschäftigt hat.

Phaidros: Welche Beinamen teilst du ihm nun zu?

Sokrates: Zwar ihn einen Weisen zu nennen, dünkt mit etwas zu Großes zu sein, o Phaidros, und nur einem Gott wohl anzustehen; aber einen Philosophen, einen Weisheitsfreund, oder etwas dergleichen, das möchte wohl ihm selbst mehr passen und wohllautender sein.

Phaidros: Und auch nicht eben gegen den Gebrauch!

Sokrates: Dagegen wer nichts Wertvolleres hat, als was er verfaßt und geschrieben hat, es lange zu oberst und zu unterst wendend, bald aneinander leimend, bald trennend, – nennst du wohl den nicht mit Recht einen Dichter oder Redenschreiber oder Gesetzesschreiber?

Phaidros: Wie anders?

Sokrates: Das also berichte deinem Freund!

Phaidros: Was aber du? Wie wirst du's halten? Denn mitnichten ja dürfen wir deinen Freund übergehen.

Sokrates: Welchen denn?

Phaidros: Den schönen Isokrates! Was wirst du diesem melden, o Sokrates? Wer, werden wir sagen, daß dieser sei?

Sokrates: Jung noch, o Phaidros, ist Isokrates! Was ich jedoch von ihm weissage, will ich aussprechen.

Phaidros: Was denn nun?

Sokrates: Er dünkt mir besser zu sein nach seinen Naturanlagen, um mit Lysias in Reden verglichen zu werden, auch von edlerem Maß der Gemütsart, so daß es kein Wunder wäre, wenn er mit vorrückendem Alter in denselben Reden, mit denen er sich jetzt befaßt, alle, die irgend einmal mit Reden sich abgegeben haben, weit wie Kinder und noch mehr überträfe, ja wenn, sollte ihm dieses nicht mehr genügen, ein gewisser göttlicher Antrieb ihn zu Größerem hinleitete. Denn [\[480\]](#) von Natur, mein Lieber, ist etwas von Philosophie in dem Geistesleben des Mannes. Dieses denn nun will ich von den hier waltenden Göttern dem Isokrates als meinem Lieblinge melden, du aber jenes dem deinigen, dem Lysias. Phaidros: Das soll geschehen! Aber laß uns gehen, da auch die Hitze milder geworden!

Sokrates: Ziemt es sich nicht, zu diesen hier zu beten, bevor wir gehen?

Phaidros: Wie anders?

Sokrates: O lieber Pan und all' ihr anderen Götter hier! Verleihet mir, schön zu werden im Innern, was ich aber von außen her habe, daß es dem Inneren befreundet sei! Für reich aber möge ich den Weisen achten. Des Goldes Fülle aber möge mir werden in solchem Maße, in welchem es ein anderer weder führen noch tragen könnte als der Weise.

Bedürfen wir noch weiter etwas, o Phaidros? Denn für mich ist damit das volle Maß erbeten!

Phaidros: Auch für mich bete das mit! Denn *Freunden ist das Ihrige gemeinschaftlich*.

Sokrates: Gehen wir! [\[481\]](#)

Quelle:

Platon: Sämtliche Werke. Band 2, Berlin [1940], S. 411-482.

Entstanden etwa in der 2. Hälfte der sechziger oder in den fünfziger Jahren des 4. Jahrhunderts v. Chr. Erstdruck (in lateinischer Übersetzung durch Marsilio Ficino) in: Opere, Florenz o. J. (ca. 1482/84). Erstdruck des griechischen Originals in: Hapanta ta tu Platônos, herausgegeben

von M. Musoros, Venedig 1513. Erste deutsche Übersetzung durch Johann Friedrich Kleuker
in: Werke, 3. Band, Lemgo 1783. Der Text folgt der Übersetzung durch L. Georgii von 1853.

Joachim Stiller

Münster, 2015

Ende

[Zurück zur Startseite](#)