

PAUL FRIEDLÄNDER, PLATON



PAUL FRIEDLÄNDER

---

# PLATON

BAND III

DIE PLATONISCHEN SCHRIFTEN  
ZWEITE UND DRITTE PERIODE

*Dritte durchgesehene und ergänzte Auflage*



WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1975



ISBN 3 11 004049 2

Copyright 1975 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagehandlung —  
J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp. —  
Printed in Germany — Alle Rechte des Nachdrucks, einschließlich des Rechtes der Herstellung  
von Photokopien — auch auszugsweise vorbehalten.

Satz: Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

Druck: Rotaprintdruck Hildebrand, Berlin 65

Bindarbeiten: Lüderitz & Bauer, Berlin 61

## VORWORT

Es waren nur wenige Wochen vor der letzten Krankheit, als Paul Friedländer mit einem Ausdruck der Freude und Erleichterung mir den dritten Band seines „Platon“ brachte mit den Worten: „Er ist bereit für die dritte Auflage.“ Es war eine sorgfältig erwogene Arbeit. Einige Absätze im Text waren neu, auch eine Anzahl von Anmerkungen, andere erweitert. P. Friedländer hatte kurz vorher die englische Übersetzung des Bandes sorgfältig durchgearbeitet, dabei den deutschen Text streng geprüft und noch manches gefunden, was weder in der Klarheit des Gedankens noch der Angemessenheit der Form ihm ganz zu genügen schien. Das hat er dann hie und da mit Rücksicht auf den bestehenden Druck noch geändert.

Aus ökonomischen und verlagstechnischen Gründen erwies es sich, daß nur ein photomechanischer Nachdruck für die neue Auflage praktisch sei, in dem alle kleinen Korrekturen so weit wie möglich eingefügt werden sollten. Es werden außerdem dem Bande eine Anzahl Seiten hinzugefügt, die alle wichtigeren Addenda et Corrigenda enthalten. Rein stilistische Änderungen werden nicht aufgenommen. Auf die Zusätze wird hingewiesen durch Sternchen, ein gewisser Vorzug auch für die, die das Buch schon kennen.

Ein besonderer Fall soll hier noch erwähnt werden. Das Wort ἡδονή ist in den früheren Auflagen als „Lust“ übersetzt. Paul Friedländer fand aber, daß der Sinn von ἡδονή in den späteren Werken des Platon sich etwas geändert und mehr positive Aspekte angenommen hatte. Die neue Verknüpfung, die zwischen Lust und Erkenntnis gestiftet wird, erzeugt eine höhere Art der Lust, die besser als Freude bezeichnet wird. Diese oft wiederkehrende Korrektur konnte nicht in die Addenda eingefügt werden; der Leser möge sie im Sinn behalten und die Korrektur selber vollziehen.

Das Resultat ist leider, was die Griechen δεύτερος πλοῦς nennen. Ich konnte die geplanten Korrekturen nur zum Teil vornehmen, so sehr beim Lesen ihre Richtigkeit und ihr Wert mir klar geworden

sind. Aber die Hauptsache schien mir, das lang verzögerte Buch möglichst bald herauszubringen. Ich hoffe, daß die jetzt gedruckten Zusätze dem Leser klar machen, daß das Buch in seinem Wesen erhalten worden ist.

Zuletzt möchte ich Herrn Professor Dr. H. Hoffleit von der University of California, Los Angeles, danken, der mit freundlicher Bereitwilligkeit diese Notizen durchgesehen und mir in manchen Fällen Rat gegeben hat.

Herbst 1973

Los Angeles, California

Charlotte O. Friedländer

# INHALT

	Seite
<b>Zweite Periode: Mitte</b>	
20. Symposion . . . . .	1
21. Phaidon . . . . .	29
22. Staat . . . . .	55
<b>Dritte Periode: Spätwerk</b>	
<b>Gruppe A. Dialektik</b>	
23. Theaitetos . . . . .	131
24. Parmenides . . . . .	173
25. Phaidros . . . . .	201
26. Sophistes . . . . .	224
27. Politikos . . . . .	260
28. Philebos . . . . .	285
<b>Gruppe B. Weltgesetz und Staatsgesetz</b>	
29. Timaios . . . . .	329
30. Kritias . . . . .	356
31. Gesetze . . . . .	360
Rechenschaft über die Anordnung . . . . .	415
Anmerkungen . . . . .	425
Indices . . . . .	517
Anhang . . . . .	535



## ZWEITE PERIODE: MITTE

### 20. SYMPOSITION

Wer einmal die Geschichte des Platonismus schreiben wird, für den wird eines der wichtigsten Kapitel die Nachwirkung des *Symposiums* sein. Nur *Timaios* und *Staat* sind darin dem *Symposion* vergleichbar. \*

In diesem Dialog<sup>1)</sup> wird Sokrates wie nirgends sonst bei Platon zugleich als der gesellige und als der einsame Mensch gezeigt und mit höchstem Preise bedacht. Darum konnte weder Sokrates selbst Berichterstatter werden, etwa wie im *Lysis* oder im *Protagoras*, noch konnte der Dialog ohne Berichterstatter bleiben, wie der *Gorgias* oder *Phaidros*<sup>2)</sup>. Ein kurzes rahmendes Gespräch mußte wie im *Phaidon* vorausgehen zwischen einem, der dabei war, und einem oder mehreren andern, die den Bericht hören wollen. Beide Male gipfelt dieses einführende Gespräch in der Frage „Welches waren denn die Reden?“, um beide Male über das Gesprochene hinauszuführen in das bewegte Geschehen und in das Schweigen oder das Unsagbare.

Schwerer ist die Frage zu beantworten, warum die Ereignisse weit zurückverlegt werden vor die Zeit des Berichtes. Das zu schildernde Fest war auf das Jahr 416 fixiert, als Platon den ersten Sieg des glänzenden jungen Dichters Agathon — das Gedächtnis daran muß sich lange erhalten haben — zur Gelegenheit ausersah, um die Reden über die Liebe halten zu lassen. Warum aber legt er so viele Jahre zwischen die Ereignisse und den Bericht — eine Erfindung, die ihm so wichtig ist, daß er umständlich die Geschichte der Tradition ausmalt und in den Irrtum erst hineinführt, um ihn dann zurückzuweisen: das Fest habe erst vor kurzem stattgefunden (172 BC)? Gewiß wird die Bedeutung der Geschehnisse

und Reden gesteigert, wenn sich das Andenken daran so lange erhalten hat, und wenn noch jetzt die Menschen so gierig sind davon zu hören. Hinzu kommt, daß Platon auf diese Weise die Vorgänge zwar als geschichtlich erscheinen läßt — der Erzähler hat sich bei Sokrates selbst Bestätigung geholt — aber von Unerheblichem gereinigt: Aristodem, der Augenzeuge, konnte sich nicht mehr auf alles besinnen, und Apollodor, der Aristodems Bericht weitergibt, hat seinerseits wieder manches vergessen, so daß nur das „Erinnerungswerteste“ zurückbleibt (178 A. 180 C). Wie im Symbol erscheint hier die Neugestaltung realen Geschehens, die der platonische Dialog vollzieht<sup>3</sup>). Aber auch das ist nicht alles.

Wir haben noch einmal ein weit zurückliegendes Gespräch mit ausführlich gegebener Überlieferungsgeschichte: den *Parmenides*. Dort ist Sokrates ganz jung, als er mit dem ganz alten Parmenides zusammentrifft. Jene Aporien der „Ideenlehre“ sind nicht erst gestern aufgetaucht, sind also seit langem weitergedacht worden. Ähnlich hat hier Sokrates sein Wissen über den Eros, das er vor  
 \* langem vorgetragen hat, „einst“ — das betont er zweimal — von Diotima empfangen. Er war jung, als er des Eros-Weges inne wurde, des Weges zur höchsten Schönheit und zum wahren Sein. Nach langem spricht er davon beim Fest, und dann wirkt dies weiter bis zu dem Tage, da Apollodor es neu erzählt. Gewiß wird so die fortdauernde Gegenwart der Begebenheit durch das Vorspiel verbürgt. Aber mehr: das zeitlos Seiende taucht in den Strom der Zeit, weil es in und für Menschen ist. Ja, noch mehr: Glanz und Heiterkeit wird von Ernst durchdrungen, wenn man sich sagen muß, daß nicht nur die Katastrophe des Alkibiades und Athens sich schon ereignet hat, sondern auch, daß Sokrates' Tod vielleicht nicht mehr als ein Jahr vorausliegt, als Apollodor von dem Fest berichtet<sup>4</sup>).

Derselbe Apollodor wird in der *Apologie* (34 A) genannt, da Sokrates die Männer aufzählt, die zu ihm halten und bei der Gerichtsverhandlung zugegen sind. Apollodors Name steht dort neben Platons Namen und ist in der langen Namenreihe der letzte, so daß man ihn im Gedächtnis behält. Aber selbst wenn sich der Leser des *Symposiums* dessen nicht erinnern sollte, vergessen kann er nicht, daß im *Phaidon* derselbe Apollodor ganz am Anfang (59 AB) und wieder ganz am Schluß (117 D) mit seinen leidenschaftlichen Schmerzausbrüchen sichtbar und hörbar wird. „Du kennst ja den

Mann und sein Wesen“, heißt es dort (59 B 1). *Symposion* und *Phaidon* gehören in dieselbe Periode platonischer Dialog-Dichtung. Welcher von beiden früher ist, darüber mag man argumentieren; zu entscheiden ist es nicht, und in einem tieferen Sinne sind beide „gleichzeitig“. Undenkbar, daß dem Platon, als er den Apollodor zum Berichterstatter des *Symposions* machte, nicht das geschichtliche Faktum vor Augen gestanden hätte: Apollodor anwesend — und wie anwesend! — bei Sokrates' Tode. Von Agathons Fest hätte Platon wohl auch einen anderen Mann des sokratischen Kreises berichten lassen können. Daß er den Apollodor wählte, geschah — wenn nicht nur, so doch vor allem — darum, weil er seine Leser von dem Fest und den Reden über den Eros hinüberdenken lassen wollte an den Tod, so wie er selbst von dem einen zu dem andern hinüberdachte. Wie in den Dialog vom Tode die Liebe hineinklingt, so klingt der Tod leise aber vernehmbar den Gesprächen über die Liebe voraus — und später in sie hinein.

Schon im Rahmengespräch werden viele Personen aufgeführt. 172 A — 174 A Da ist Aristodem, der einzige aus diesem Kreise, der selbst an dem Fest teilgenommen hat, und dem der Bericht letztlich verdankt wird; und da ist Apollodor, der ihm das Erzählte nacherzählt. Beide gehören zu jener leidenschaftlich anhänglichen aber unproduktiven und etwas lächerlichen Art von Schülern, die im Gefolge keines großen Mannes fehlt. Aristodem geht barfuß wie der Meister als dessen „eifrigster Verehrer unter den Menschen seiner Zeit“. Apollodor mit dem Beinamen „der Weiche, Sanfte“ (μαλακός), den er in groteskem Widerspruch zu seinem Wesen aus unbekanntem Grunde trägt<sup>5)</sup>, hält alle für „unselig“ (κακοδαίμονες) mit Ausnahme des einen Sokrates — was sie ja an diesem gemessen in einem tieferen Sinne wirklich sind. In dem äußersten Kreise sind diese beiden die Sokratesnächsten. Dann ist da ein gewisser Phoinix als Träger der Überlieferung zwischen Aristodem und Apollodor und jener Glaukon, der gierig ist von dem berühmten Gespräch zu hören und „schon neulich“ den Apollodor suchte, um ihn danach auszufragen. Bei dem Namen Glaukon kann man kaum anders als an Platons Bruder denken, der — als Sohn des Ariston und Bruder des Adeimantos, also unverwechselbar — am Anfang der *Politeia* und am Anfang des *Parmenides* auftritt, am Anfang der *Politeia* in einer Szene, die bis in den Wortlaut an die

des *Symposiums* erinnert<sup>6</sup>). Das ist Platons Weise, die eigene Zugehörigkeit zu den Vorgängen, die er gestaltet, anzudeuten, ohne sich selber zu einer Person seiner Dialoge zu machen — wie etwa Aristoteles und Cicero das tun werden. Schließlich ist da ein „Jemand“, der seinerseits den Bericht von jenem Phoinix gehört hatte, aber nichts Genaues wiederzugeben wußte — also verschwimmende Tradition. Ganz zuletzt — d. h. am weitesten außen — die Namenlosen, zu denen Apollodoros spricht. Als reiche Geldleute werden sie von ihm bezeichnet (173 C), und wie er die „Reden über die Philosophie“ ihrem Gerede gegenüberstellt, wird der Gegensatz zweier Lebensprinzipien, die sich z. B. auch im Beginn des *Staates* befunden, in größer geschwungenen Sätzen deutlich, und ihr Zusammenstoß symbolisiert sich im Zusammenstoß der Worte (οἶμαι — οὐκ οἶμαι 173 D). Wobei man freilich wiederum nicht übersehen darf, daß der Trieb nach Geld später als eine Art des Liebestriebes, nämlich die primitivste, auftaucht (205 D), und daß die von Apollodor Geschmähten als neugierige Frager der Anlaß sind, wenn wir den Bericht über das Fest zu hören bekommen. In das innere Gespräch hinein ragt freilich nur Aristodem und auch er nur als stummer Zuhörer. Dort treffen wir auf Männer höheren Ranges, über die dann wieder Sokrates unvergleichlich hinausragt.

Noch eins ist in diesem Rahmengespräch zu beachten. Es wird gleich anfangs gesprochen von dem „Zusammensein des Agathon und Sokrates und Alkibiades“. Das soll man im Gedächtnis behalten, soll sich wundern, daß Alkibiades nicht unter den Gästen ist, und soll mit Spannung warten, wann er denn — immer anders als alle andern — hereinbrechen wird. Dabei denke man an den *Protagoras* zurück, wie Alkibiades sofort in den ersten Worten genannt wird und dann viel später (336 B) ins Gespräch eintritt. Was dort gleichsam am Rande blieb, wird im *Symposium* zum wichtigen Formmotiv.

Vor-  
gespräch  
174A—176A

Die Erzählung, die in das eigentliche Gespräch hineinführt, geht nicht von Agathons Festmahl aus, sondern gibt — wieder ähnlich wie der *Protagoras* — Sokrates' Weg dorthin. In Xenophons *Symposium* ist Sokrates von Anfang an unter den Gästen. Platon läßt ihn verspätet in die festliche Versammlung treten. Da er ihm als letztem unter den Festrednern das Wort geben wird, will er ihn gleich zu Beginn eindringlich sichtbar machen.

Der einleitende Bericht zeigt den Sokrates erst als den Geselligen, so wie der größte Teil des Dialoges ihn zeigen wird, dann in bewußtem Gegensatz als den in sich versunkenen Denker. Das Scherzgespräch mit Aristodem, der als Berichterstatter von Anfang an da sein muß, gipfelt in dem Worte „schön“. „Warum er sich so schön gemacht habe?“ fragt Aristodem. „Damit er schön zum Schönen komme“, antwortet Sokrates. Und dieses Spiel setzt sich später fort. Denn als Alkibiades kommt, wirft er dem Sokrates eifersüchtig vor: er habe es durch List dahin gebracht, neben dem Schönsten zu Tische zu liegen (213 C). Ist das nicht etwas mehr als bloßes Spiel? Liebe, wird Diotima auf der Höhe des Dialoges lehren, ist „Zeugung im Schönen“. So erklingt das wichtigste Wort gleich zu Anfang in der Vorform gesellschaftlichen Scherzes, etwa wie der Dialog über die Schönheit, der *Große Hippias*, mit den Worten „Hippias der Schöne“ beginnt.

Hat nicht aber das Wechselverhältnis „schön zum Schönen“ noch einen besonderen Sinn? Deutet sich darin etwa das Problem des *Lysis* an, ob Freundschaft zwischen Gleichen oder zwischen Ungleichen sei? Eine sehr ironische Gleichheit wäre das hier. Aber daß wir nicht ganz fehlgehen, wird alsbald die erste Wechselrede zwischen Sokrates und Agathon lehren (175 C ff.), jener kleine Ironie-erfüllte Wettkampf um die „Weisheit“. Und schon jetzt verstärkt das Scherzgespräch mit Aristodem diesen Eindruck. Es wird gespielt mit dem Sprichwort, daß der Gute ungeladen zum Mahl des Geringen komme. Homer habe es umgekehrt: der Geringe kommt zum Mahle des Guten. Wir wenden es wieder anders: der Gute kommt zum Mahle des Guten. Und Aristodem scheut sich, als ein Geringer zum Tische des „weisen“ Mannes zu kommen. Überall handelt es sich auch hier in verschiedenen Variationen um die Frage Gleich zu Gleich oder Ungleich zu Ungleich. Eine Frage, die im *Symposion* selbst in den Reden des Eryximachos und des Agathon aufklingen wird, und die uns vom *Lysis* her in ihrer notwendigen Beziehung zum Problem der „Freundschaft“ bekannt ist. Wenn zum Schluß das Homerwort von den „beiden, die zusammen gehen“ (σύν τε δὴ ἐρχομένω) erklingt, so denke man daran, daß Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* (VIII 2, 1155 a 15), als er über die Freundschaft zu sprechen beginnt, eben dieses Wort zitiert, und daß in dem Dialog es sich immer um Formen jener „Zweiheit“ handelt: jetzt ist es Sokrates und

Aristodem, bald wird es Sokrates und Agathon, schließlich Sokrates und Alkibiades sein. Von den Stufen, in denen dasselbe Grundverhältnis sich darstellt, ist hier die erste.

Dann also wird Sokrates in seiner Einsamkeit gezeigt, vor allem durch die Reflexe, die sein versunkenes Draußenstehen hinein in die festliche Gesellschaft wirft, und durch die wachsende Spannung, die es erregt. Der Einsame: so wird er noch einmal in der Preisrede des Alkibiades (220 CD) erscheinen. Und es ist kein Zufall, daß er als der Einsame gerade in diesem Dialoge sich darstellt. Xenophon will zeigen, wie der große Mann auch im Scherz und Spiel (ἐν ταῖς παιδίαις) sich zu bewegen wußte. Platon sieht immer den ganzen Sokrates, und je mehr er von seiner Geselligkeit gibt, um so mehr muß er von seiner Einsamkeit geben. Damit man aber nicht im Biographischen befangen bleibe, lerne man von

- \* Jaspers, wie überhaupt die „Polarität von Einsamkeit und Kommunikation“ zum Wesen der menschlichen Existenz gehört. In Sokrates äußert sich diese Polarität nur mächtiger als in irgend jemandem sonst.

175 D—176 A Als Sokrates endlich eingetreten ist, wird — eingerahmt von den beiden Momenten, in denen er die Haltung ändert, erst sich niedersetzt, dann sich hinlegt<sup>7)</sup> — ein Stück Gespräch zwischen ihm und dem Gastgeber laut. Es handelt davon, wo der Ankömmling seinen Platz nehmen solle, aber es wird sogleich zu einem Geplänkel über das Wissen und wie es übertragbar sei. In Sokrates' scherzendem Vergleich, daß es nicht von dem Vollerem in den Leereren fließe wie bei kommunizierenden Gefäßen, wird ein Grundsatz sokratischer Erziehung angedeutet. Und der wissende Agathon und der nicht-wissende Sokrates erscheinen in ironisch herausforderndem Neben- und Gegeneinander.

176 A—178 A Ein kurzer Gesprächsteil stellt die Festredner vor und führt dann auf das Thema ihrer Reden: den Eros. Agathon und Sokrates haben wir schon zu Gesicht bekommen. Als jetzt mit rituellem Brauch das eigentliche Symposion anfängt, ist Pausanias der erste Sprecher. Man erinnert sich aus dem *Protagoras* (315 DE), daß dort im Hörsaal des Weisheit-tönenden Prodikos eben dieser Pausanias sitzt und neben ihm ein auffallend schöner Junge — „... ich meine gehört zu haben“, sagt Sokrates wie von ungefähr, „daß sein Name Agathon ist, und ich sollte mich nicht wundern, wenn er der Liebling des Pausanias wäre“. Das liegt gegenüber dem

Zeitpunkt des *Symposions* etwa 15 Jahre zurück. Aber derselbe Pausanias ist es, der jetzt im Hause Agathons nach dem Hausherrn das erste Wort hat: die Freundschaft hat also gehalten. Aristophanes braucht niemandem vorgestellt zu werden: daß der berühmteste Komödiendichter Gast des eben berühmt werdenden Tragicikers ist, versteht man, ohne daß es gesagt wird, und man blicke schon jetzt voraus auf den Schluß des Werkes (223 CD), wo allein noch die beiden Dichter dem Sokrates standhalten und er sie „einzugestehen zwingt. . .“ Dann werden außer Aristodem, dessen Rolle sich auf die Berichterstattung beschränkt, noch zwei Gäste genannt: Eryximachos der Arzt und Phaidros. Auch diese beiden soll man aus dem *Protagoras* (315 C) in Erinnerung haben: dort saßen sie dem Professor Hippias zu Füßen, und die Diskussion ging über naturwissenschaftliche Gegenstände. Wozu es paßt, daß Eryximachos jetzt sofort einige fachmännische Allgemeinheiten über das Zuviel des Weingenusses vorträgt, und daß er mit Phaidros offenbar befreundet ist; denn Phaidros „ist gewohnt sich ihm zu fügen, vor allem in ärztlichen Dingen“, und Eryximachos hat den Phaidros „oft sagen hören. . .“ Damit sind wir bei dem Thema der Reden.

Kein Dichter habe bisher dem großen Gott Eros ein Preislied gedichtet, kein Redekünstler ihn gepriesen; das solle also heut geschehen. Seltsam! In der *Antigone* und im *Hippolytos* richtet der Chor je einen leidenschaftlichen Gesang an Eros, und schon viel früher hatte Alkaios ihn als den „mächtigsten der Götter“ gefeiert. Wenn nachher Aristophanes klagen wird (189 C), daß diesem großen Gotte keine Heiligtümer errichtet werden, so klang schon ganz ähnlich in Euripides' Chorlied die Rüge: dem Eros erweisen wir keine kultischen Ehren. Was also jetzt vermißt wird und den Redekampf in Bewegung bringt, das ist hier gar nicht zum erstenmal gerügt worden. Der Tadel ist auch gar nicht ganz zutreffend, wie eben jene Lieder beweisen und dazu das uralte Eros-Heiligtum in Thespiai, in das wohl noch zu Platons Lebzeiten die Eros-Statue des Praxiteles gestiftet werden wird, und der altberühmte Altar genau vor dem Eingang der Akademie<sup>8</sup>). Die Tragödiengesänge und den Altar hat Platon besser gekannt als wir; die Altarinschrift der Peisistratidenzeit, gerichtet an den „viel-erfinderischen Eros“, klingt in Diotimas Worten nach (203 D 6). Da ist also allerlei gesellschaftliches Gerede eingemischt in das, was wir bis-

her gehört haben. Aber dann wieder: wenn man den Phaidros klagen hört, daß „bis auf den heutigen Tag niemand gewagt habe den Eros nach Gebühr zu besingen“, kann der Leser anders als an Platon selber denken und an sein neues Wagnis?

In dem Kampf der Reden gilt es vor allem, auf Sokrates zu achten. Platon weist ihm den letzten Platz in der Tischordnung an: „Wir unten am Tisch haben es schwerer. Aber wenn die vor uns hinreichend und gut geredet haben, so wird es uns genug sein“ (177 E). Wir wissen also: er hört zu, und wir werden prüfen müssen, was vor ihm bestehen mag. Denn über all das, was diese begabten und klugen Männer reden, abschätzig zu urteilen, dazu hätte allenfalls Sokrates ein Recht. Ebenso wenig wird aber kritiklos alles bewundern dürfen, wer es mit ihm hält<sup>9</sup>).

Blicken wir schon jetzt auf die kleinen Zwischenspiele voraus, in denen jeweils der Untergrund des gesellschaftlichen Daseins empordringt zwischen den langen und gleichsam zeitlosen Reden. Aristophanes, der an dritter Stelle hätte reden sollen, wird durch den Schlucken gehindert. Darüber gibt es ein kurzes Gespräch zwischen ihm und dem Arzt, und dieser redet an Stelle des Patienten. Wir haben früher gezeigt, wie bedeutsam auf das Ziel weist, was zunächst nur unterhaltendes Spiel scheint<sup>10</sup>). Fortgeführt wird dieses bedeutsame Spiel in dem zweiten kurzen Zwischengespräch derselben beiden Männer zwischen ihren Reden.

185 C—E

189 A—C

193D — 194E

Etwas Neues aber bringt das Intermezzo, das nach Aristophanes' Rede die des Agathon vorbereitet. Nur sie und nicht auch schon die des Sokrates? Sokrates selbst tritt ja jetzt aus seinem Schweigen heraus mit dem Geständnis, in höchster Sorge zu sein, was ihm noch übrigbleiben werde, wenn alle andern gesprochen hätten. Also wieder werden wir auf das Ziel hin gerichtet. Und wenn er dann den Agathon in ein Gespräch hineinzieht über das Verhältnis der „Vielen“ zu den „Wissenden“, wenn Agathon schließlich nicht weiter weiß und Phaidros als der Wächter über dem Gesetz des Festes ihn warnt vor der dialogischen Verführung des Sokrates —, da merken wir, wie die dialogische Kraft andringt gegen die für die „Wahrheit“ zuletzt unangemessene Form der „langen Reden“, und wir fragen wohl auch — ähnlich wie früher (175 C ff.) —, wer in diesem Kreise zu den Vielen und wer zu den Weisen gehört.

I 1.  
178A—180B Phaidros. Ihn kennen wir aus dem *Protagoras*-Dialog als Zuhörer des Hippias, aus dem *Phaidros*-Dialog als Anhänger des

Lysias. Seine Rede feiert erst den Ursprung des Eros aus ältestem Göttergeschlecht, dann Eros' Gaben an die Menschen. Das ist ein rednerisches Ordnungsschema, und gewiß hört man in dieser Rede recht moderne Klänge, so sehr Phaidros sich auf die alten Dichter und Weisen beruft<sup>11</sup>). Nicht nur, daß er die Heroenzeit mit dem ihr fast fremden mann-männlichen Eros ausstattet; er übt seine kritische Laune an der Mythengestaltung des großen Aischylos, damit sie besser in das eigene System passe. Jugendlich klingt auch das reformatorische „Man müßte . . . , man sollte . . .“ (178 E 3), mit dem der Redner eine Armee von Liebenden in der Phantasie erstehen läßt. Was aber bedeutet seine Rede für den Sinnzusammenhang des Ganzen, von dem sie ein Teil ist?

Eros ein „großer Gott“, weltschaffende Kraft, den Urmächten zugehörig: an dieser Sicht werden die folgenden Redner nichts Wesentliches zu ändern haben bis auf Agathon, der jenem kosmogonischen Eros den jugendlichen, doch nicht minder mächtigen und vollkommenen gegenüberstellt. Die beiden überlieferten mythischen Erosbilder sind notwendig, damit sich von ihnen die Vision Diotimas überraschend abheben kann: „Eros kein großer Gott sondern ein großer Dämon.“

Dieser Eros, den Phaidros feiert, hat als Weltschöpfer den weitesten Bereich, zugleich aber die tiefste Wirkung auf das menschliche Dasein. Er allein — nicht Verwandtschaft, nicht Reichtum — ist der Führer zum schönen Leben. Scham über das Häßliche, Streben nach dem Schönen (ἐπι τοῖς καλοῖς φιλοτιμίαν): das wirkt er. Und ohne ihn kann weder Staat noch Einzelner große und schöne Werke schaffen. Sein notwendiger Bund mit der Schönheit, der hier zugleich und wiederholt aufklingt, weist geradewegs in Diotimas Rede hinein. Und Alkibiades wird nachher bekennen, daß er vor Sokrates — vor ihm allein! — sich seines Lebens schäme. Das Entscheidende, was Eros für das Wirken des Menschen — griechisch und platonisch: des Menschen im Staat — bedeutet, wird sofort erfaßt: er wirkt Areté. Auch das ist bestimmend für Diotimas Lehre, bekommt freilich erst dort Fülle und Richtung durch den neuen Gehalt, den sie dem alten Wort einflößt, während in der Phaidros-Rede die vor-sokratische Einheit von Areté und Mannheit-Tapferkeit fast durchaus herrscht — eine Einheit, die schon im *Laches* überwunden wurde.

Den Abschluß machen mythische Beispiele, die, aus der heroischen Vergangenheit das Gesagte verdeutlichend und zugleich erhöhend, den Opfertod des einen Liebenden für den andern feiern. Und hier wird nun — seltsam für uns — ein Unterschied gemacht: Wenn der Geliebte sich für den Liebenden opfere, wie Achill für Patroklos, so wird das von den Göttern höher gewertet, als wenn das Umgekehrte geschieht. Dies könnte man so verstehen, daß bei dem Liebenden als dem leidenschaftlich Ergriffenen solches Opfer sich von selbst versteht, nicht so bei dem, der nur Gegenstand der Leidenschaft ist. Begründet aber wird es so: göttlicher ist der Liebende als der Geliebte; denn er ist gotterfüllt (θειότερον γὰρ ἐραστής παιδικῶν· ἐνθεός γὰρ ἐστὶ 180 B)<sup>12</sup>). Das klingt im Munde des Phaidros spitzfindig und, wenn man an Eryximachos denkt, grotesk, bis man den Blick auf den schweigend zuhörenden Sokrates richtet. Sokrates ist der große Liebende. Seltener ist es schon, daß die Jünger ihm mit der Zuneigung (ἀγαπήν) entgegenkommen, die sich gebührt. Tun sie das aber, so erweisen die Götter ihnen Gutes. Auf Sokrates den Gotterfüllten also zielt diese Rede in ihrem Schluß, ohne daß der Redende selbst es weiß oder will. Anders gesprochen: Sokrates ist der Magnet, der dem ins Allgemeine Geredeten Sinn und Richtung gibt.

Hat man dies erfaßt, so darf man fragen, ob nicht schon vorher der Leser zu Sokrates hinüberdenken soll, wenn Phaidros eine Armee, die aus Liebenden besteht, in der Phantasie erstehen läßt<sup>13</sup>):

\* „die werden einander nicht im Stiche lassen“. Dort, wo nachher Alkibiades in seiner Preisrede von der Kampfgemeinschaft zwischen ihm und Sokrates erzählt, begegnet zweimal in wörtlichem Anklang das „Nicht-im-Stiche-lassen“ (220 E 1. 221 A 5). Und muß man nicht auch am Beginn des mythischen Teils in der Phaidros-Rede wieder zu Sokrates hinüberdenken, wenn es dort heißt: für andere zu sterben entschließen sich allein die Liebenden? Es folgen Beispiele aus dem Mythos. Zwar Orpheus, der den Tod „um des Eros willen“ nicht wagte, wird ohne sein Ziel erreicht zu haben aus dem Hades zurückgeschickt. Ein „Schattenbild“ (φάσμα) wird ihm gezeigt, die Frau „selbst“ (αὐτήν) gibt man ihm nicht. Alkestis hingegen, die „wegen des Eros“ starb, Achill, der noch mehr tat als „für“ einen anderen sterben (ὕπεραποθανεῖν), der dem Patroklos „nach-starb“ (ἐπαποθανεῖν), werden ihres Opfers wegen von den Göttern geehrt. Wie bedeutend diese my-

thischen Beispiele sind, wird noch deutlicher in der Sokrates-Rede, da Diotima mit wörtlichen Anklängen dieselben Heroen und ihren Opfertod feiert (208 D). Die heraklitische Spannung von Liebe und Tod klingt auf. Hört man zuviel hinein, wenn man den Sokrates zu diesen Heroen gesellt? Gewiß nicht, da er selber in der *Apologie* (28 CD) den Achill als sein heroisches Vorbild feiert. Und hat nicht gerade Sokrates „gewagt“ und „das Ziel erreicht?“ Hat nicht er „die Dinge selbst“ anstatt ihrer „Schattenbilder“ zu Gesicht bekommen? Ist er nicht gestorben „um des Eros willen“ — „für die Anderen“?<sup>14)</sup>

Pausanias. Er ist im *Protagoras* Hörer des Prodikos. Seine Rede zeigt noch stärker als die des Phaidros rednerische Schulung, um so mehr als sie ganz auf den rhetorisch geschärften Gegensatz des zwiefachen Eros gegründet ist<sup>15)</sup>. Dabei ist solche Doppelung gar nichts dem alten dichterischen Mythos Fremdes, wenn man an Hesiod denkt: es gebe nicht eine Göttin „Streit“ sondern zwei, eine böse und eine gute. Es ist schwer zu glauben, daß dem Platon diese zwiefache Eris nicht vorgeschwebt hätte, als er seinen Pausanias den zwiefachen Eros erfinden ließ. Edler und unedler Eros stehen einander gegenüber, edle und unedle Liebende. So erscheint die Gewalt des Gottes womöglich noch gesteigert, die Beziehung auf die Areté durch den Kontrast verschärft. Die unedle Liebe offenbart sich darin, daß die Liebenden den Leib mehr als die Seele lieben, sich an die Jugendlichen und Unvernünftigen halten, mit der schwindenden Blüte des Leibes (ἀμα τῷ τοῦ σώματος ἀνθεὶ λήγοντι 183 E) davongehen. So „wird der reizgetriebene und nur genießende Eros abgetan“<sup>16)</sup>. Die edle Liebe treibt zu den Reiferen; wer ihr folgt, richtet sich auf gute innere Artung (ἡθους χρηστοῦ ἐραστῆς 183 E) und — Pausanias blickt zu Agathon hinüber, soll man wohl denken! — „bleibt zeitlebens; denn mit Bleibendem ist er verschmolzen“<sup>17)</sup>. Wenn der reformatorische Eifer des Redners daraus ein Gesetz machen möchte (χρῆν δὲ καὶ νόμον εἶναι) so hat man das Recht, an die Neckereien zu Beginn des *Protagoras* und an den Gegensatz zwischen Sokrates und den vielen Verehrern des Alkibiades in dem Dialog *Alkibiades* zu erinnern. Denn dort sind die Vielen die, die hier dem Pandemos dienen. Sie gehen davon, wenn die Jugendblüte schwindet (τοῦ σώματος . . . ἐπειδὴ λήγει ἀνθοῦν 131 C), weil sie „gar nicht den Alkibiades sondern nur seinen Leib“ geliebt

I 2.  
180 C — 185 C

\*

haben, während den Sokrates erst dann seine bildende Liebe zu den Jünglingen führt<sup>18)</sup>.

- \* Durch die ganze Rede des Pausanias, sowohl durch seine Sätze über die beiden Liebesarten wie durch seine Analysen der in den verschiedenen Staaten bestehenden Liebessitten wie durch seine reformatorischen Forderungen (χρῆν 181 D, δεῖ 184 C) kehrt immer wieder, als etwas was gar nicht erörtert wird, sondern sich von selbst versteht, die Verbindung, ja fast die Einheit, von Jünglingsliebe mit Philosophie oder, wo am vollsten geredet wird, mit Philosophie und Gymnastik (182 B)<sup>19)</sup>. Philosophie wiederum wird mit Areté verbunden (184 D), so daß der in der Phaidros-Rede angeschlagene Ton weiterklingt, nur noch voller dem sokratischen Tone präludierend<sup>20)</sup>. Daß Sokrates unter „Philosophie“ etwas ganz anderes verstehen wird, bedarf keines Wortes. Aber darum ist dies nicht minder deutlich eine Vorbereitung auf ihn. Und am Schluß steht der edle Bund zwischen dem Liebenden, der zu „Denken und aller Tugend“ (εἰς φρόνησιν τε καὶ ἄλλην ἀρετήν) beitragen kann, und dem Jüngling, der sich ihm „hingibt“, um an „Erziehung und anderer Weisheit“ zu gewinnen.

Es herrscht die Meinung, Platon habe in dem Pausanias als einem echten Sophisten die verfeinerte Sinnenliebe anpreisen lassen. Mag daran etwas Richtiges sein, es ist nicht alles. Auch Diotima wird ja lehren, daß die Liebe bei dem schönen Leibe beginnt. Also wissen muß man, daß diese Rede in einige Nähe zu Sokrates führt, soll freilich auch wissen, wie weit sie von ihm entfernt bleibt. Agathon wird nachher sagen (194 E): alle andern hätten es darin versehen, daß sie nicht den Gott gefeiert, sondern die Menschen ob seiner Wohltaten gepriesen hätten; und da Sokrates Agathons Ordnungsprinzip übernimmt (199 C. 201 D), so müssen wir von hier aus kritisieren. Pausanias hat in der Tat viel zu wenig, und vollends nicht mit sokratischer Strenge, nach dem Wesen des Eros gefragt, sondern hat sogleich allzu empirisch dessen Wirkungen betrachtet. Er hat wohl zwischen dem schönen und dem unshönen Eros unterschieden; aber erst Diotima wird zeigen, daß dieser Gegensatz eine höhere Macht über den beiden gegensätzlichen Kräften voraussetzt — so wie schon im *Gorgias* (495 C ff.) und noch im *Philebos* (12 C ff.) aus dem Unterschied zwischen edler und gemeiner Freude sich ein Etwas zwischen oder über diesen beiden Arten der Freude erhebt. Hinter alledem steht Pau-

sanias weit zurück, wie kann das anders sein? Daß manches in seiner Rede zweideutig ist, hängt mit seiner grundsätzlichen Unsicherheit zusammen. Dennoch wird sich vieles als Stufe erweisen auf dem Wege zu Sokrates hinauf, wenn man von dessen Rede auf die des Pausanias zurückblickt.

Eryximachos. Er wurde im Dialog *Protagoras* als Student der Naturwissenschaften sichtbar. Dazu stimmt Form und Inhalt der Rede, die er jetzt hält<sup>21</sup>). In ihr ist jene Strenge des Aufbaus, wie sie in manchen Hippokratischen Schriften begegnet<sup>22</sup>). Aber ist diese Strenge hier nicht übertrieben, da scharf gesonderte Abschnitte jeweils in einer schematisch formulierten Begriffsbestimmung gipfeln? Fachmännischer Stolz und kritische Gesinnung sind schätzenswert. Aber wird nicht der Stolz hier zur Eitelkeit und die Kritik zu unangemessener Kritikelei vor allem an dem großen Heraklit, von dessen „Harmonie des Widerspännstigen“ doch so viel in den hier vorgetragenen Lehren weiterlebt? Mit dem Blick auf weltformende Prinzipien verträgt es sich für den Redner, wenn er seiner ärztlichen Kunst die Kochkunst einordnet. Auch das könnte man gelten lassen, wenn er nicht beider Ziel darin sähe, daß man „ohne Krankheit Lust ernte“ (187 E). Man überhöre auch nicht die Begleitmusik: den lauten Schluckenanfall des Aristophanes und zum Schluß dessen schallendes Niesen, nachdem er sich der ärztlichen Verordnung folgend die Nase gekitzelt hat. Über solchen Zügen ironischer Regie darf man doch nicht vergessen, welchen Gehalt die Rede hat und welchen notwendigen Platz im Ganzen des *Symposions*.

Platon hat dem Naturforscher-Arzt das Wort gegeben, um dieselben Strebungen, die Pausanias im menschlich-staatlichen Bezirk aufgewiesen hat, auszuweiten in die Natur, ins Weltall und darüber hinaus in die Transzendenz. So beginnt Eryximachos mit der Kritik, sein Vorgänger habe das richtige Prinzip nicht bis ans Ziel verfolgt, und weist zugleich mit den Worten, Eros sei „groß und wunderbar“, genau auf den Preis des kosmogonischen Gottes am Anfang der Phaidros-Rede zurück. Kosmischer Eros als Widerspiel der Liebe im menschlichen Bereich: wie sonst vielfach ist auch darin Vorläufer des *Symposions* der *Lysis*. Im Menschenleben, so hieß es dort (215 E), müssen die Gegensätze notwendigerweise Freund sein; so sei auch im Elementaren das Gegensätzlichs-te einander höchst befreundet. Das *Symposion* setzt an Stelle

I 3.  
185 E – 188 E

\*

der Freundschaft den leidenschaftlicheren Eros. Aber ebenso wie dort im *Lysis* stehen hier Urkräfte oder Urwesen einander gegenüber, in verwickelterem Verhältnis freilich (186 D. 188 A): sie können einander feindlich sein und sind es im Prinzip; der gute Eros bringt sie ins Gleichmaß, der böse Eros läßt sie in gewaltsamem Übermaß zur Vereinigung streben. Der zwiefache Eros im Weltall herrschend: das klingt nur wenig anders, als wenn bei Empedokles, dem Naturforscher-Arzt, die beiden gegensätzlichen Urmächte Freundschaft und Streit das Zueinander und das Auseinander der Körper im Weltall bewirken. Denkt man an die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes hinüber, wie Sokrates sie im *Phaidon* (95 E ff.) überblickt, so steht die Theorie des Eryximachos mit der seines Vorgängers Empedokles in der Frühzeit, bevor die Hinwendung zu den Logoi erfolgt ist.

Das Prinzip des doppelten Eros wird durch die Stufenfolge der Reiche geführt. Die Arztkunst, neben welcher Gymnastik und Landbau nur eben erwähnt sind, ist auf die Welt des Leiblichen gerichtet, Musik und Astronomie auf Harmonien und Disharmonien im Reich der Töne und der Himmelskörper. Und ist man mit der Astronomie im Kosmischen angelangt, so führt die Mantik, mit der das religiöse Gebiet angedeutet ist, zum Göttlichen empor. Das ist ein Aufstieg, nach dem Platon immer getrachtet hat. Erziehungssystem und Weltenbau des *Staates* und des *Timaios* sind die Erfüllung; beiden klingt hier die Rede des Eryximachos bis in den Wortlaut genau voraus<sup>23</sup>): Rhythmus und Harmonie als Ordnungssysteme der Seele und des Weltalls; musische Kunst als liebendes Streben zu solcher Erziehung-Bildung der Seele.

Wenn dieser Aufstieg in der Eryximachos-Rede bis zu jenem Bezirk gelangt, der als „Gemeinschaft der Menschen und Götter“ (ἡ περὶ θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπων κοινωνία) bezeichnet wird oder als „die Opfer alle und die Dinge, die der Weissagekunst unterstehen“ (θυσίαι πᾶσαι καὶ οἷς ἡ μαντική ἐπιστάται), so wird auch hier die Richtung genommen auf Diotima hin<sup>24</sup>). Bei ihr geht durch das Gebiet des „Dämonischen“, dem ja Eros angehört, „die ganze Weissagekunst und die priesterliche Kunst, die sich um Opfer und Weihen und Zaubergesänge bemüht“ und „Verkehr und Zwiesprache der Götter mit den Menschen“ (ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους 203 A). Der dogmatische Naturforscher ist dort zu Ende, wo Diotima allererst beginnt.

Wie die Richtung auf die Areté, die bei Phaidros angelegt war, in der Pausanias-Rede sich fortsetzte, so ist der Blick auf die ganze gott-menschliche Welt, mit welchem Phaidros begann (178 A), bei Eryximachos geworden zu einem Blick durch alle Reiche vom Leiblich-Menschlichen bis zum Göttlichen empor. Aber mit der Unterscheidung des doppelten Eros wurde die geschlossene Einheit, die der erste Redner vor Augen sah, gesprengt, und die Zerspaltung — so notwendig sie war, um tiefer zu dringen — ruft nach neuer Einheit. Denn daß es mit dem guten und dem schlechten Eros nicht sein Bewenden haben, daß überhaupt ein Gott nicht schlecht sein könne, steht fest für jeden, der auch nur etwas von Platon gelernt hat. Und man könnte in einem leichten Widerspruch zu Beginn der Pausanias-Rede — zuerst, daß man jeden Gott preisen müsse, und dann, daß man nur den guten Eros rühmen dürfe<sup>25)</sup> — einen Hinweis finden darauf, daß hier wohl von der Fülle des Seienden mehr als in der Rede des Phaidros erfaßt ist, daß aber die Lösung nicht bestehen kann. Die göttliche Sphäre muß unberührt bleiben vom Mangelhaften: das wird die Erkenntnis sein, die am Schlusse sich wiederherstellt. Dazu muß Eros in den mittleren Bereich des Dämonischen hinabgerückt werden. So spät also wird die Dissonanz aufgelöst. Für jetzt erklingt eine ganz neue Melodie.

Aristophanes hat bei Tische seinen Platz an dritter Stelle. Seine Rede würde also unter den fünf vor-Sokratischen Tischreden genau die mittlere sein. Indem Platon den Schluckenanfall erfindet, um den Aristophanes zum vierten statt zum dritten Redner zu machen, sind wir aufgefordert, ihn und seine Rede für einen Augenblick dort zu denken, wo er sie eigentlich hätte halten sollen.

Da ist zunächst deutlich, daß menschlich-gesellschaftlich gesehen die vier anderen Redner zwei Freundespaare sind, Phaidros und Eryximachos, Pausanias und Agathon. Wie also Aristophanes im menschlichen Sinne unter den Gästen allein ist, so entfernt sich seine Rede am weitesten von denen der vier anderen. Denn diese vier Reden bilden wiederum — freilich in anderem Sinne als die Männer, die sie halten, — zwei Paare. Die des Phaidros und des Agathon gehören zusammen als Gegensätze: jene preist den ältesten, diese den jüngsten der Götter. Das andere Redenpaar ist dadurch verbunden, daß das Motiv des zwiefachen Eros von Pausanias eingeführt, von Eryximachos fortgeführt wird. Aristophanes übt die schärfste Kritik: die Menschen haben bisher über-

I 4.  
189C — 193D

\*

haupt die Kraft des Eros nicht begriffen; und er ist am radikalsten in seinem Versuch — man könnte den Ausdruck wagen — einer „existentiellen Anthropologie“: die Menschen sind Bruchstücke und immer in Gefahr noch bruchstückhafter zu werden. Daraus folgt die stärkste — schon fast ethische — Forderung: das eigentliche Wesen des Eros ist es, dieses Bruchstückhafte zu überwinden durch das Streben nach Ganzheit. Zugleich hat diese Rede die lebhafteste künstlerisch-mythologische Kraft.

Denn in ausgesprochenem Kontrast zu der Soziologie und der Naturwissenschaft der beiden Vorredner, gegen die er sich wendet, strömt nun der Mythos herein<sup>26</sup>). In den Reden der anderen klang er nur an, da die alten Genealogien des Eros aufgerufen wurden. In der Rede des Sokrates wird er seinen begrenzten Platz bekommen. Für jetzt erfüllt er den ganzen Raum. Am Anschaulich-Dichterischen soll klar werden, was bisher gefehlt hat: man soll die „Kraft“ des Eros „wahrnehmen“ (189 C). In der Form spürt man überall den Mythologen, der läßlich anreihend und wiederholungsreich erzählt<sup>27</sup>). Aber diese Form handhabt ein Dichter mit strömender Fülle der Phantasie und der Worte, mit anmutigem und groteskem Spiel der Bilder. Das ist der Aristophanes in Platon.

Die Aristophanes-Rede weitet am Anfang und am Schluß den Blick auf den Kosmos. Die ursprünglichen Menschen sind in Gestalt und Bewegung den Gestirnen verwandt, und unsere Hoffnung ist, daß Eros uns in jenen alten Zustand wieder herstellen werde. Auch dieses kosmische Element, zu dem schon Eryximachos sich erhoben hatte, zieht sich in Diotimas Rede hinein, mit dem bedeutenden Wort, daß durch Eros „das All mit sich selbst zusammengebunden wird“. Völlig entfaltet wird es erst im *Phaidros* und im *Timaios*. In unserem Dialoge verliert es nach der Rede des Naturforschers an Raum. Denn der Blick bleibt bei Aristophanes — wie später bei Agathon und bei Diotima — vor allem im Kreise der Menschen. Ihre Weisen des Liebens zeigt Aristophanes als nach dem Werte, das ist nach dem Grade der Männlichkeit, gestuft: am höchsten steht die Liebe von Mann zu Mann, die Liebe gerade der tapfersten, dem Staate zugewandten Männer. Hier vor allem finde man jene Erschütterung beim Sichbegegnen, jenes Streben nie voneinander zu lassen und die sichere Ahnung, bei solcher Sehnsucht müsse es auf etwas Tieferes als die Befriedigung eines Triebes abgesehen sein. Daß Aristophanes alle diese Rätsel aus einem

Punkte jenseits aller Erfahrung deutet, macht die Größe seines Versuches aus. Die Deutung selber, Liebe sei das Begehren des Unvollständigen, Halben, nach Ergänzung (191 A. 192 E), ist ein ergriffenes und ergreifendes Spielen, und Aristoteles<sup>29</sup>), der dieses Bild aus den „Liebesreden“ deutlich vor Augen hat, ist nicht ganz im Unrecht mit seiner prosaisch-spöttischen Kritik: bei solchem Willen des Zusammenschmelzens müßten entweder die beiden zugrundegehen (indem sie zusammenschmelzen) oder der eine von beiden (wenn es ihm nicht gelingt). Erst Sokrates und durch seinen Mund Diotima wird jene Ahnung, daß Liebe im Jenseitigen wurzele, durch ein Wissen ersetzen, die Stufenreihe des Liebens zum „Guten“ emporführen und mit genauer Beziehung auf die Aristophanes-Rede (205 D ff.) lehren, daß das „Ganze“ nichts ist, wenn man nicht das Vollkommene, das Gute darin versteht.

Agathon<sup>29</sup>). Er kritisiert die Vorgänger alle miteinander: sie hätten nicht von dem Gott sondern von seinen Wirkungen geredet. I 5. 194 E—197 E  
 Er selbst wolle erst das eine, dann das andere tun. Das trifft so genau nicht zu. Denn gleich Phaidros bot dieselbe Gliederung. Aber allerdings war bei ihm vom Wesen des Gottes nur mit Wenigem die Rede, und der Preis der andern hatte sich dann immer mehr seinen nahen und weiten Wirkungen zugewandt. Jetzt also wird der Kurs wieder auf sein Wesen genommen, und da sich nachher Sokrates gerade in der Anordnung ausdrücklich dem Agathon anschließt (201 D), so merkt man deutlich, wie die Bewegung nun dorthin biegt, wo sie gipfeln soll. Das Richtige freilich und eigentlich Neue kann erst dort gesagt werden. Und so wird hier Eros noch ein letztesmal in einem traditionellen Bilde gezeigt, das dem der Phaidros-Rede entgegengestellt ist (195 AB) und sich dabei polar mit jenem ergänzt. Die urweltliche Schöpfermacht dort, der jugendlich-spielerische Liebesgott hier: das sind die beiden überlieferten mythischen Bilder, von denen, zumal von deren letztem, das Neue des Sokrates sich überraschend abheben wird. Agathon rundet zum Kreise, was Phaidros begann.

Im *Lysis* taten sich nacheinander vier Ansichten auf: 1. Neigung besteht zwischen Ungleichen; 2. Neigung besteht zwischen Gleichen; 3. Neigung ist von der Art, daß das weder Gute noch Schlechte, also das Mittlere, zum Vollkommensten emporliebt; 4. Neigung ist ein Begehren des Unvollständigen nach Ergänzung. Alle vier — so zeigten wir früher — wachsen in das *Symposion*

hinein. Die dritte als die tiefste wird im Munde Diotimas mythische Gestalt gewinnen und wird die drei anderen überhöhen, die Platon in die vor-sokratische Ebene des *Symposiums* münden läßt. Die vierte verkörperte sich in dem aristophanischen Märchen. Aber das „Ergänzende“ (οἰκεῖον) — so wird Sokrates nachher (205 E) rügen — ist in sich selbst gleichgültig gegenüber Wert oder Unwert und muß zum „Guten“ hinaufgesteigert werden, wenn es das Ziel echter Liebe sein soll. Die These von der Ungleichheit nahm Eryximachos in sein naturwissenschaftliches Weltbild auf. Dort erschöpften sich die Gegensätze im Ausgleich und behielten gleichsam keine Kraft mehr zum Streben nach einem Höheren jenseits von ihnen. Die These von der Gleichheit bleibt dem Agathon vorbehalten, der mit ihrer Hilfe sein Bild des jugendlichen Eros errichtet. Da mangelt die Spannung überhaupt. Kein Wunder, daß das Bild spielerisch bleibt und ohne heroischen Zug.

Wenn hier Agathon unausdrücklich gegen Eryximachos streitet — damit über ihrem Gegensatz die neue Erkenntnis Sokrates-Diotimas sich erheben kann —, so streitet er ausdrücklich gegen Phaidros: Nicht unter der Herrschaft des Eros, nur unter der der blinden Notwendigkeit könne jene Urzeit gestanden haben, wenn anders die Geschichten von Götterentstehung und Götterkampf wahr sind (εἰ ἐκεῖνοι ἀληθῆ εἶλεγον 195 C) — ein Vorbehalt, der im Sinne der Mythenkritik in *Euthyphron* und *Politeia* weitergedacht zu einer Vernichtung oder Umgestaltung der alten Mythologie führen müßte. Ananke aber meint, wenn man an den *Timaios* vorausdenkt, das völlig Sinn-entleerte und Form-lose. Mit Recht also kämpft Agathon hier gegen die falsche Theologie, — nur daß sein eignes Erosbild nicht ernst genug ist, um sich wirklich an die Stelle des andern setzen zu können, und daß also die beiden polaren Bilder einander eher aufheben als ergänzen.

In der Sprache ist Agathons Rede die verführerischste von allen, und so ironisch auch Platon diesen Gorgiasschüler parodiert, er hat ihn doch mit vollem Genuß und nicht nur zum Spott solch holden Wortzauber verschwenden lassen, von dem die Zuhörer, wahrlich nicht unbedeutende Menschen, entzückt sind<sup>30</sup>). Und wie in der Sache Agathon am stärksten die Forderung herausreibt, die Sokrates nachher als richtig anerkennen und, in ganz anderer Weise freilich, aufnehmen wird: daß vom Wesen des

Gottes die Rede sein müsse, — so fehlen selbst im einzelnen nicht Züge, die auf das Erosbild des Sokrates vorauszuweisen scheinen. Agathon nämlich gliedert den Preis des Gottes derart, daß er ihn „vollkommen“ (εὐδαιμονέστατον) nennt erstens als den Schönsten, zweitens als den Besten. Als den Schönsten: denn „Eros und die Un-form (ἀσχημοσύνη) sind stets feindlich gegeneinander“, und „bei dem Häßlichen verweilt er nicht“ (196 AB). Als den Besten: denn die Tugenden — alle vier! — gehören ihm an (196 B—D). Ja, alle Götter haben ihr Eigentlichstes von ihm gelernt bis zum Herrscher Zeus hinauf. Und in dem Satz „das Werk der Götter wurde erst recht gefügt, da Liebe unter sie kam, die Liebe zur Schönheit offenbar“, klingt für einen Augenblick das an, worauf Liebe bezogen ist. Sokrates wird gleich mit seinen ersten Worten diese Beziehung als unentbehrlich aufweisen in ausdrücklichem Rückgriff auf Agathons Rede (197 B. 201 A).

Trotz solcher Andeutungen aber und gerade weil Agathon auf das Wesen des Eros durchzudringen trachtet, wirkt hier am stärksten das Versagen im geistigen Gehalt. Man braucht, um das zu empfinden, nur die Aristophanes-Rede daneben zu halten. Wollte Platon zeigen, daß auf dieser Ebene nun aber wirklich alle gedankliche Kraft, auch alle mythenbildende Kraft, überhaupt alle Kraft erschöpft sei? Stellte er darum an den Schluß das spielerischste Bild, in dem der jugendliche Eros unter vielem andern sogar zum Meister der Poeterei erhoben wird (196 E)? Wird aller Glanz der Worte und Tanz der Rhythmen gerade hier aufgewandt, um zu zeigen: diese Verfeinerung der Mittel, Aufweichung des Ethos, Verflüchtigung des Gehalts ist ein Äußerstes, und eine Wendung muß geschehen ganz heraus aus diesem Kreise? Und wie wenig Lebenserfahrung hat Agathon, wenn er das jetzige Weltalter — es ist unter anderm die Zeit des Peloponnesischen Krieges! — von Eros beherrscht sein läßt als eine Periode des Friedens und der Freundschaft. Jedenfalls werden Sokrates' nüchterne Fragen den schärfsten Gegensatz zu dieser Agathon-Rede abgeben. Angeordnet aber ist sie so, daß Sokrates ihren Aufbau nachzeichnen kann, wenn er dem konventionellen Erosbild sein erstaunlich neues entgegenstellen wird.

Bedenke man doch zum Schluß auch noch einmal, wer der geschichtliche Agathon ist: der Vertreter jenes *dolce stil nuovo*, in welchem eine eigengesetzlich gewordene Musik und Rhetorik

alle tragische Strenge vernichtet. War nicht Platon diesem Stil verfallen, wenn er Tragödiendichter geblieben wäre? Ist also etwa in seinem Agathon eine eigenste Gefahr gestaltet, die ihm Sokrates bezwingen half, und wird auf dem Weg von der Agathon-Rede zu den Fragen des Sokrates ein Stück der Erziehung sichtbar, die Platon erfuhr und an andere weitergibt?

198 A—199 C Der lärmende Beifall über Agathons Hymnus wird zum Wort im Munde des Sokrates, dessen Entzücken über den „Zauber“ fremder Reden man aus *Protagoras* (328 D), *Apologie* (17 A), *Menezenos* (235 A) kennt. Aber nachdem die ironische Zustimmung aufs höchste gesteigert worden ist, geht der gleiche ironische Bewegungszug in die Kritik über. Sokrates spricht in der Hülle der Ironie das Wort „Wahrheit“ aus, zweimal (199 AB); und mit einem Schlage ist alles bisher Gesagte, Flaches und Tiefes, Gehaltvolles und Klangvolles, fürs erste entzaubert. Was davon ernsthaft war und was nicht, wird sich von neuem bewähren müssen vor dem prüfenden, auf das Seiende dringenden Blicke des Sokrates.

II. 199 C—212 C Sokrates. Mit Sokrates dringt die dialogische Kraft durch, nachdem sie schon im vorigen Intermezzo nur mühsam gebändigt werden konnte. Wo Sokrates das Doppelte will, die Fundamentlosigkeit aller früheren Reden zeigen und das Fundament für seine eigene legen, ist ihm das Gespräch der einzig mögliche Ausdruck. Dann wird auch ihn das Gesetz des Symposions zur Rede nötigen, die doch sehr bald wieder sich dialogisch formt.

199 C—201 C Dreierlei ist es, was Sokrates im Gespräch mit Agathon feststellt. Zuerst: es gibt nicht Liebe schlechthin, sondern nur „Liebe zu jemandem oder zu etwas“. Liebe ist „intentional“. Diese Erkenntnis — eine echt sokratisch-platonische Einsicht in die Wirklichkeit, ein Stück Phänomenologie, dem anderswo die Einsicht entspricht, es gebe nicht „Rede“ schlechthin sondern nur „Rede von etwas“ (λόγος τινός, *Sophistes* 262 E 5) — hatte in ähnlicher Form schon der *Lysis* (218 D) gebracht: Freundschaft sei „um eines Etwas willen“ da. Und wie man von dort aus zum „höchst-Befreundeten“ (πρῶτον φίλον) emporgestiegen war, zu einem ersten Sichtbarwerden des Eidos, so wird im *Symposion* auf diese nüchterne Feststellung alles Weitere gegründet bis zum Sichtbarwerden des An-sich-Schönen hinauf.

Zweitens wird festgestellt, daß Eros Sehnsucht (ἐπιθυμία) ist nach etwas, was man nicht hat, woran man Mangel hat (οὐ ἐνδεής ἐστι

200 E). Auch das war im *Lysis* begegnet in der Form, daß Liebe (φιλα) ein Begehren ist nach etwas, dessen man ermangelt (οὐ ἂν ἐνδεής ἤ 221 D). Dort war man bis zu der Ansicht vorgegangen, daß Liebe auf das „Zugehörige“ (οἰκείον) gehe. Hier wird das Ziel höher gesteckt. Denn nun entnimmt drittens aus der Rede Agathons Sokrates den auch für ihn unumstößlich richtigen Satz: Liebe ist Liebe zur Schönheit. Und dieser Satz verbindet sich mit den beiden vorher gewonnenen Positionen, daß Schönheit eben jenes „Etwas“ sei, zu dem Eros in notwendigem Bezuge stehe, und daß Schönheit etwas sei, wonach Eros ewig begehre, was er also selber nicht besitze. „Schön“ und „Gut“ aber sind ja fast (und oft ganz) nur zwei Namen für dieselbe Sache. Damit sind die wichtigsten Punkte dialektisch festgelegt: hier die Liebe, dort die Schönheit (und das Gute), Liebe ihrem Wesen nach die Schönheit (und das Gute) entbehrend sowohl wie begehend. Agathon gibt zu, er habe nichts von dem verstanden, was er geredet habe. In der Tat ist mit diesen ersten einfachen Feststellungen alles Frühere in seinen Fundamenten unsicher geworden. Was doch wiederum nicht hindert, daß durch die neue Fixierung manches Frühere erst jetzt seinen echten Sinn bekommt, so gerade Agathons wie zufällige Verknüpfung von Liebe und Schönheit.

Nun beginnt Sokrates seine eigentliche Rede, und gleich ist es <sup>201 D—203 A</sup> wieder ein Gespräch, das Diotima mit ihm selbst, als er jung war, geführt hat<sup>31</sup>). Auch was er eben im Vorgespräch mit Agathon aufwies, hatte so Diotima ihm aufgewiesen, woraus man sieht: dies alles gehört in einen einheitlichen Zug der Erörterung, und jene Grundsätze sind nur vorweggenommen in das Vorgespräch hinein. Auf ihnen also baut sich das Folgende auf. Das Gebiet „zwischen“ Schön und Häßlich, Gut und Schlecht, Weise und Dumm wird ins Auge gefaßt. Ihm wird Eros zugeordnet, da er ja nicht besitzt sondern strebt. Und nur ein anderer, mythischer Ausdruck dafür ist es, wenn er als „großer Dämon“ dem Gott, dem die Vollkommenheit (εὐδαιμονία) eignet, gegenübergestellt wird. So wird Eros durch Sokrates erniedrigt, aber doch nur deshalb, damit ein Höheres sichtbar werden kann, auf das er notwendig bezogen ist, und wodurch er unter allem anderen „Mittleren“ seine ausgezeichnete Würde empfängt<sup>32</sup>). Das „Gute“ war noch nicht radikal gedacht, solange man Eros schön und gut und einen Gott nannte.

203A—204C Nachdem so das Wesen des Eros erfaßt worden ist, wird es mythisch vergegenwärtigt: jenes In-der-Mitte-stehen wird zur Herkunft von dem gegensätzlichen Elternpaar, Frau Armut und Herrn Wohlstand; die notwendige Beziehung auf das Schöne wird zur Erzeugung am Feste Aphrodites, der Schönen. An diesem Eros, der ein Liebender des Schönen ist, werden nun immer stärker die Züge, die ihn zugleich zu einem Liebenden der Weisheit, einem Philosophen machen, und davon unabtrennbar empfängt er gleichzeitig Porträtzüge des Sokrates, wie Agathons Eros Agathons Züge getragen hatte<sup>33</sup>). Diotima sagt selbst, daß sie die Farben für ihr Bild von dem Liebenden, statt wie Agathon von dem Geliebten, genommen habe. Das versteht man erst ganz, wenn man in dem Liebenden den Sokrates selber sieht. Das Männliche, Gespannte, Krieger- und Jägerhafte dieser Liebe steht in ausdrücklichem Widerspruch zu der Weichheit, die in den Worten und Rhythmen Agathons klang. So begreift man von neuem, aus welchem Gegensatz heraus Platon gerade ihn zum Vorgänger des Sokrates gemacht hat.

204C—207A Nachdem so das Wesen der Liebe und ihres Gegenstandes geklärt ist, wird nach ihrem Wirken für die Menschen gefragt. Liebe will, daß das Schöne-Gute ihr zuteil werde. So zielt ihr Streben letztlich auf „Eudämonie“, womit der Schluß der Aristophanes-Rede aufgenommen wird. Liebe ist hier in einem sehr weiten Sinne gefaßt, und was man im genaueren Sinne so nennt, muß innerhalb dieses Umfassenderen abgegrenzt werden. Auch in dem engeren, menschlichen Bereich bleibt jenes allgemeine Gesetz bestehen: Liebe richtet sich nur dann auf „die andere Hälfte“, ist nur dann „Streben zum Ganzen“, wenn dieses Ganze zugleich ein „Gutes“ ist, — womit der Hauptgedanke der Aristophanes-Rede nicht sowohl zerstört als vielmehr erfüllt wird. Liebe geht also auf das Haben des Guten, auf das Immer-haben des Guten, also auf Ewigkeit, zuletzt auf Zeugen im Schönen, welches die dem menschlichen Dasein mögliche Teilhabe an der Ewigkeit oder Unsterblichkeit bedeutet. Die notwendige Zusammengehörigkeit von Eros, Göttlichkeit, Zeugungswillen mit dem Schönen, ihre Unvereinbarkeit mit dem Häßlichen und Ungefügen (ἀνάρμοστον): damit wird aufgenommen, was der Wahrheitsgehalt der Agathon-Rede war, daß immer Krieg sei zwischen Un-gestalt (ἀσχημοσύνη) und Eros, daß Eros bei dem Häßlichen nicht verweile (196 AB. 197 B).

Aber dies ruht nun auf jener Erkenntnis, die Sokrates im Vorgespräch mit Agathon gesichert hat, und ist verbunden mit dem neu auftauchenden Gedanken der Unsterblichkeit, Todesfremdheit.

Was bisher gesagt war, war allgemeine Grundlage. „Dies lehrte sie 207 A–209 E mich, so oft die Rede auf Liebesdinge kam“ (207 A). Darüber aber erheben sich nun als zweite und dritte Stufe die höhere Erkenntnis und die höchsten Weihen. Auf der zweiten Stufe („einmal fragte sie mich“) breitet sich der Blick zunächst auf alles Getier. Es ist jene „natürliche“ Auffassung, die in Eryximachos vor allem Wort gewann, und die hier dazu dient, gleichsam die Basis und damit die Standsicherheit zu vergrößern. Immer-sein, Erhaltung, Unsterblichkeit, danach strebt alles, Gattungsleben und Leben des Einzelnen, leibliches und geistiges Leben bis zu den höchsten geistigen Tätigkeiten hinauf<sup>34</sup>). So gesehen gewinnt auch der Opfertod aus Liebe, gewinnen die mythischen Beispiele dafür, die Phaidros in seiner Rede aufgezählt hatte, einen neuen Sinn. Die Spannung zwischen Liebe und Tod wird von neuem vernehmbar. Aber das heroische Sterben wird hier überhöht durch „das Unsterbliche“: unvergänglich ist das Gedächtnis der Heroen, unvergänglich ihre Areté, auf Unvergängliches ist ihre liebende Sehnsucht gerichtet. So gesehen gewinnt zuhächst Erziehung den neuen Sinn, daß sie als Zeugung im Geistigen erscheint. Die Rede des Agathon hatte dem Eros spielerisch alle „vier Tugenden“ zugeschrieben, ernsthafter hatten schon Phaidros und Pausanias von dem notwendigen Bezug des Eros zur Areté gesprochen und so mit Notwendigkeit auch das staatliche Gebiet berührt. Jetzt wird das neu aufgenommen, aufgenommen von Sokrates-Diotima: Eros ist geistiger Zeugungstrieb, Verewigungstrieb, der auf die Bildung des geliebten Menschen zielt, Bildung für die Gemeinschaft, für den Staat<sup>35</sup>). „Das weitaus höchste und schönste Vernunftdenken ist das, welches auf die Ordnung von Staat und Familie zielt. Ihm eignet der Name Maß und Gerechtigkeit“ (209 A). Die Dichtungen Homers und Hesiods, die Gesetze Lykurgs und Solons und auch die nichtgriechischer Gesetzgeber: das sind solche Verewigungen. (Und ist es gegen Platons Willen, wenn wir daran denken, daß er selbst Denker und Dichter ist und Staatsgründer zu sein wenigstens angefangen hat, und daß er die *Nomoi* schreiben wird?)

Zuletzt und zuhächst zeigt Diotima den Aufstieg von der ersten 209 E–212 C Stufe des Liebens bis empor zum Anblick des An-sich-Schönen.

Das ist das vollendete Mysterium, um dessentwillen alles andere da ist (210 A)<sup>36</sup>). Dies hatte der Rede des Sokrates bisher gefehlt, um wieviel mehr den Reden der anderen. Liest man deren Reden noch einmal unter diesem höchsten Aspekt, so scheidet sich Echt und Unecht, Richtig und Falsch. Und was bleibt, bekommt einen neuen Sinn: die Liebesgemeinschaft, von welcher Phaidros und Pausanias gesprochen haben; der Aufstieg durch alle Reiche bis zur Gottheit empor, wie Eryximachos ihn beschrieb; die „Ganzheit“, die im Mythos des Aristophanes am Anfang da war und am Ende wieder erreicht werden wird; die Gemeinschaft von Schönheit und Liebe, wovon Agathon gesungen hatte. So beruht aller Wert der früheren Reden auf ihrer Annäherung an das von Sokrates-Diotima gewiesene Ziel. Nicht daß innerhalb ihrer ein Stufenweg dorthin eingehalten würde. Wohl aber sind sie zusammengesehen eine Stufe hoch über jener gemeinen oder wirren Welt, die als Bezirk des Gelderwerbs in das Vorspiel, als die Verwirrung der Trunkenheit in das eigentliche Fest hineinreicht, aber doch tief unter der Welt des Sokrates und der Diotima und erst von dort aus ihren Wert empfangend.

III. Alkibiades. Wenn Sokrates nach dem „Was ist . . . ?“ fragte —  
212C–222B wie in den aporetischen Dialogen — oder wenn er — wie im *Gorgias* — das Eidos schon in den Blick rückte, so geschah das in einer Einheit des Erziehens oder Kämpfens und der begrifflichen Bewegung. Im *Symposion* wird ein einziges Mal Sokrates nicht als Erzieher oder Kämpfer gezeigt, sondern er ist fast nur der Mund, durch den ein Höheres seine Weisheit im Seherton verkündigt. So mußte jetzt, nachdem der Weg zum Eidos gewiesen ist, also nach der Klärung im Wort, die menschlich-praktische Bewegung auf das Ziel hin sichtbar werden. Die Verkündigung der Seherin durfte nicht am Ende stehen, sondern ein Schlußteil mußte folgen, der den Aufstieg zu jener Höhe in der Wirklichkeit des gelebten Lebens darstellt. Durch die Alkibiades-Episode empfängt das *Symposion* seine gipfelhafte Form. Nicht unähnlich wie im *Staat* — so verschieden sonst alles ist — steht auch im *Symposion* das Eidos „in der Mitte“.

212C–215A Die Flötentöne, die das Haus durchklangen, waren verstummt, als die Gespräche begannen (176 E). Jetzt wird Flötenspiel von draußen wieder vernehmbar. Mit dem trunkenen Alkibiades bricht das wilde Leben in die geordnete Gesellschaft. Trunkenheit ist

einerseits dem Chaos zugehörig — durch das chaotische Wesen der später eindringenden Komasten wird ja alles geregelte Gespräch zerstört (223 B) —, und jeder empfindet bei dem Auftreten, ja schon bei dem Namen, des Alkibiades die gegensätzliche Spannung, wie hier eben der Mann den Sokrates zu feiern kommt, der sich aller sokratischen Bindung entziehen und zum Zerstörer Athens werden wird<sup>37</sup>). Andererseits aber löst Trunkenheit alle gesellschaftlichen Schranken: im Wein ist Wahrheit (214 E). Nur der Wahnsinn der Trunkenheit, in etwas der Mania des Liebenden, des Dichters, des Philosophen verwandt, konnte so ohne Fessel und Scham reden, wie Alkibiades reden wird.

Platon läßt ihn erst sich setzen, dann sich niederlegen. Und zwischen diesen Momenten vollzieht sich, nicht unähnlich wie am Anfang beim Eintreten des Sokrates, eine entscheidende Wendung: von Agathon, dem als „dem Schönsten und Geistesstärksten“ zuerst Alkibiades' gesellschaftliche Huldigung galt, zu Sokrates, der in ganz anderem Sinne diese Lobsprüche verdient. In dem neckenden Spiel verbirgt sich vieles. Alkibiades' Vorwurf, Sokrates habe es listig erreicht, neben dem Schönsten zu Tisch zu liegen, paßt nicht nur, wie er gemeint war, auf Agathon, sondern auch auf Alkibiades selber. Denn auch ihn hat ja Sokrates dadurch, daß er rechtzeitig Platz machte (213 AB), als seinen Tischnachbarn gewonnen. Und hinter der Nachstellung, die Alkibiades ihm vorwirft — daß er plötzlich erscheine, wo man es am wenigsten erwarte —, hinter diesem Scherz spürt man den Ernst, wie die Jünglinge das prüfende Auge des Sokrates unerwartet auf sich gerichtet sehen: der Anfang des *Alkibiades*-Dialoges gibt in Platons Werk das ergreifendste Beispiel. Der erste Satz, mit dem sich Alkibiades jetzt an Sokrates wendet (213 C), erinnert bis in den Wortlaut an die leidenschaftliche Anrede, mit der er dort (104 D) das lange Schweigen bricht. Man soll sich erinnern und soll den Abstand ermessen zwischen der jetzigen Begegnung und jener ersten, die ein halbes Menschenalter zurückliegt. Sokrates' scherzender Vorwurf (213 D), daß Alkibiades ihn mit seiner Eifersucht plage, daß sein Wahnsinn und seine Liebe (φιλεραστία) nicht mehr zu ertragen seien, zeigt die Gegenliebe, die Sokrates — wenn gleich in einer ich-süchtigen Seele — erweckt. Alkibiades selbst spricht das zum Schluß als eine allgemeine Erfahrung aus: Sokrates täuscht die Jünglinge, als wäre er der Liebende und sie die Ge-

lieben, und ist doch selbst mehr der Geliebte als der Liebende (222 B). Die Bewegung des *Alkibiades*-Dialoges vom Anfang bis zum Schluß formt diese Erfahrung zum Drama. Hinter dem gewaltsamen Scherz des Alkibiades, in Sokrates' Gegenwart dürfe er keinen andern lieben als eben den Sokrates, wenn dieser nicht handgreiflich werden solle, zeigt sich die tiefere Unmöglichkeit: Sokrates ist in der Tat der einzig Preisenswerte. Und wie schon der Eros in der Diotima-Verkündigung die Züge des Meisters selber zu tragen begann, so wird nun Sokrates an Stelle des Eros Gegenstand der letzten Huldigung.

215 A—222 B Im Zentrum der Alkibiades-Rede steht die Eröffnung dieser seltsamen Silenenhülle, die in ihrem Innern köstlich edle Götterbilder enthält. Hier ist die Grundhaltung bei dem Jüngeren völlige Hingabe, bei dem Meister klarstes Wissen und vollkommene Herrschaft über alle Anfechtungen und Triebe, gesunder Sinn (*σωφροσύνη*), Mannheit (*ἀνδρεία*, *καρτερία*) und Klugheit (*φρόνησις*) in der nächtlichen Gemeinschaft mit dem Jungen-Schönen wie in den Gefahren der Schlacht. Aber diese Mitte ist umgeben durch jene Hülle von „Seltsamkeit“ (*ἀτοπία*) und „Ironie“, jene Schicht, durch die man hindurchdringen muß und doch nur für Augenblicke hindurchdringt, jene Region, in der die rätselhafte Anziehung und die schmerzhaft abstoßung sich erschütternd durchqueren, jenen Bereich, der im Bilde repräsentiert wird durch den Vergleich mit Marsyas und eben auch mit der Silenenhülle, der am Anfang in der Alkibiades-Rede sich groß hinbreitet und (gleichsam um das Ringsherum anschaulich zu machen) am Schluß noch einmal da ist in der „Täuschung“, mit der Sokrates die Jünglinge verwirrt (222 AB). Aber dieses alles sollte man nur aus Platons Munde hören, da man es durch eigene Worte notwendig schwächt. Und aufzuweisen ist nur noch die Beziehung von Diotimas Verkündigung zu der Preisrede des Alkibiades<sup>38</sup>). Man versteht nämlich das, was der Meister an ihm gewirkt hat, erst dann, wenn man sich besinnt, daß Sokrates den Stufenweg zum Anblick des Eidos emporgestiegen ist, daß er in seiner Existenz diesen Aufstieg verkörpert. Alkibiades mag staunen, daß Sokrates seine Schönheit verachte. Wir aber wissen, daß Sokrates längst hinausgeschritten ist über jene unterste Stufe, auf der man „den einen schönen Leib“ liebt. Er hat nicht nur die dritte Stufe betreten, auf der man „solche Reden erzeugt, die den jungen Menschen besser machen“

(210 C). Er hat die höchste Stufe erreicht, auf der man das Ewig-seiend-Schöne und die Urbilder der „Tugenden“ erblickt. Denn nur dort ist es ja gegeben „nicht Abbilder der Areté zu zeugen, sondern die echte Areté selber“ (212 A).

Die Offenbarung Diotimas muß man einströmen lassen in die Erlebnisse des Alkibiades, damit diesen ihre volle Deutung werde. Und man muß den menschlichen Sokrates, wie er mit Menschen umgeht, zugleich sehen als jenen zum Eidos aufsteigenden Philosophen, um der ganzen Fülle versichert zu sein.

Noch eins soll man nicht überhören: daß Platon hier durch den Mund des Alkibiades von sich selber spricht (215 CD). Marsyas, der häßliche Satyr, gibt seine göttlich ergreifende Musik an den schönen Olympos weiter, und alle spätere Flötenmusik, gute und schlechte, geht auf diese Lehre zurück. Eben solche ergreifende Kraft habe die schlichte Rede des neuen Marsyas, Sokrates: „Wenn man dich hört oder deine Worte sogar aus eines andern Munde, sind wir erschüttert und im Bann.“ So weist Platon sich selber seinen Platz und seine Aufgabe in der Nachfolge des Meisters an, und man erwäge von hier aus — unter anderem —, ob es wirklich sinnvoll ist zu glauben, Platon hätte in seinem Spätwerk die Person des Sokrates nur aus Gewohnheit beibehalten, oder ob nicht die Musik des neuen Marsyas auch im Alter noch in ihm klang!

Was die Alkibiades-Rede in jener tiefen Durchdringung von Ernst <sup>222C—223D</sup> und Scherz aufgerufen hatte, klingt nach als gesellschaftliches Spiel zwischen Sokrates, Agathon, Alkibiades. Es gipfelt darin, daß Agathon seinen Platz wechselt und sich zur Rechten des Sokrates niederlegt. Hatte nämlich zuerst Sokrates seinen Platz neben Agathon gehabt, dann durch eine kleine Kriegslust erreicht, daß Alkibiades zwischen ihm und Agathon zu liegen kam, so hat er am Schluß den Platz zwischen den beiden „Schönen“, und so die Schönheit an sich ziehend sehen wir ihn, bevor in der Person trunken lärmender Zecher die Verwirrung hereinbricht. In diese Wirrnis der Trunkenheit und des Schlafes wird auch der Erzähler gezogen. Aber Sokrates bleibt darüber, erst noch gemeinsam mit den beiden Dichtern, mit denen er „aus einer großen Schale rechts-herum trinkt“ — so auch äußerlich den Sieg der Ordnung über das Ungeordnete bezeugend —, mit denen er „sich unterredet“, und die er — bis zuletzt sieghaft — „einzugestehen zwingt“, daß der

wahre, mit voller Kunst (τέχνη) schaffende Tragödiendichter zugleich Komödiendichter sein müsse. Das ist gegen die feste griechische Tradition, der Platon selber im *Staat* (395 A) das Wort redet oder zu reden scheint. So wichtig ist ihm diese Frage, daß er sie über Jahrzehnte im Blick behält vom *Ion* (534 C) bis in die *Gesetze* (VII 816 DE)<sup>39</sup>. Im *Ion* hieß es: die Trennung tragischer und komischer Dichtung beruhe darauf, daß jeder Dichter durch göttliche Gabe (θεῖα μοῖρα) schaffe; wer aber mit Kunst und Wissen (τέχνη καὶ ἐπιστήμη) zu dichten vermöchte, der müßte beides in sich vereinen<sup>40</sup>. Aristophanes und Agathon also, so sollen wir den Sokrates verstehen, schaffen nicht als Wissende. Sokrates hingegen vereint beides — wie das? In seiner Existenz. Er ist der Spötter, der Ironiker, der Erkennende, der Kämpfende, der Sterbende. Und hebt nicht das platonische Werk, in dessen Mitte Sokrates steht, wie es den Anspruch macht an Stelle aller früheren Dichtung zu treten, auch Tragödie und Komödie in sich auf? Nicht eigentlich so, wie man es manchmal wendet, daß das *Symposion* als Komödie — oder gar als Satyrspiel — der Tragödie des *Phaidon* gegenüberstünde. Im *Phaidon* herrscht, so hören wir gleich zu Anfang, „eine ungewohnte Mischung von Lust und Schmerz“, die Anwesenden lachen und weinen, über das Sterben siegt das Un-sterbliche. Im *Symposion* spürt man durch den Glanz der Feier das Leid. Der Dichter hört am Ende des Festes „des Todes Schlummerflöten klingen“ (Conrad Ferdinand Meyer). Wir sahen den Tod von Anfang an gegenwärtig. So sehr sich *Symposion* und *Phaidon* ergänzen, in jedem der beiden Werke ist doch „des Lebens gesamte Tragödie und Komödie“ beschlossen, von der Sokrates im *Philebos* spricht (50 B).

- Zuletzt ist Sokrates allein übrig, als einziger über Trunkenheit und Schlaf siegend, so wie er im *Phaidon* als einziger durch den Jammer der Frauen und der Freunde unerschüttert der Weise bleibt. Dann geht er in das Lykeion, d. h. an sein Tagewerk, demgegenüber diese Nacht eine wundervolle Ausnahme ist, an die Bewährung der Liebe nach dem Reden über die Liebe. Erst am Abend geht er
- \* nach Hause, um auszuruhen.
  - \*\*

## 21. PHAIDON

Moses Mendelssohns *Phädon* (1764) und Lamartines *La Mort de Socrate* (1823) sind Nachbildungen, Umbildungen des platonischen *Phaidon*. Aus ihm übernehmen jene beiden Werke die Vorgänge und wenigstens einen Teil des philosophischen Gesprächs. Mendelssohn beginnt und schließt seinen *Phädon* sogar als genaue Übersetzung und entfernt sich erst dort von dem Original, wo er es für nötig hält, „die metaphysischen Beweistümer nach dem Geschmack unserer Zeiten einzurichten“. In Lamartines Gedicht, in dem „Metaphysik und Poesie Schwestern oder vielmehr Eines sind“, ist das griechische Vorbild — Geschehen, Gespräch und Gestalt — christianisiert, was bei keinem anderen Werke Platons so sehr gelingen konnte wie bei diesem.

Die *Apologie* hüllt in eine Gerichtsrede ein, was Platon sichtbar machen will: die Existenz des Philosophen im Angesicht der letzten Entscheidung. Der *Gorgias* stellt dem Gericht Athens das Gericht des Jenseits entgegen und erhebt so die wahre Gerechtigkeit über alles nur Irdisch-Zeitliche. Der *Menon* bezieht die Erkenntnis auf das ewige Sein und erweist — unter dem Bilde „orphischer“ Metempsychosenlehre — die Unvergänglichkeit der Seele daraus, daß die Wahrheit des Seienden in ihr ist. Alle diese Sichten wachsen auf der Höhe des Platonischen Werkes im *Phaidon* zusammen<sup>1)</sup>. Noch weniger als sonst also kann man in diesem Dialog „das Geschehen und die Gespräche“ (58 C 7) oder Ereignis und Philosophem als Rahmen und Bild trennen<sup>2)</sup>. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit, Idee und Existenz, fordern einander gegenseitig. Gesetzt, Sokrates hätte der Verordnung des Beamten, der das Gift verwaltet, sich gefügt und an seinem letzten Tage geschwiegen,

so hätte er der Nachwelt wenig zu sagen. Kein Schüler hätte seine Lehren ins Weite getragen, wie Phaidon es hier tut, und Platon hätte nicht durch ein halbes Jahrhundert das Wichtigste, was er mitzuteilen oder zu bekämpfen hat, von Sokrates oder in Sokrates' Gegenwart erörtern lassen. Wovon aber kann der Philosoph, der, ganz auf die Sache gerichtet, doch immer zugleich sich selbst aussagt, vor seinem Tode sprechen als von der Philosophie, dem Sterben und der Unsterblichkeit? Die Logoi wiederum erreichen bei der Größe der Aufgabe und bei der menschlichen Schwachheit ihr Ziel nicht völlig (107 AB). Das gilt schon, wo es sich um die Tapferkeit oder um die Sophrosyne handelt. Kein Gespräch also bedarf mehr als das von Tod und Unvergänglichkeit der Gegenwart dessen, der es mannhaft führt, und den wir furchtlos und adlig enden sehen.

Rahmen-  
gespräch  
57 A—59 C

- Das erste Wort prägt es uns ein, daß Phaidon „selbst“ zugegen war, also als Augenzeuge berichtet, und eine fühlbare Spannung geht von dieser Bezeugung hinüber zu der kurzen, scheinbar so sachlichen Angabe: „Platon aber, glaube ich, war krank“ (59 B). Nach Phaidon, dem schönen, jungen, heißt nicht umsonst der Dialog vom Tode. Liebe und Tod verknüpft heraklitische Spannung. Man denke an jenen kritischen Punkt des Gesprächs, wo wir nicht wissen, ob es leben oder sterben, d. h. ob es den Sinn des Lebens und des Todes finden oder verfehlen wird. Da greift Sokrates dem ihm zu Füßen Sitzenden in das schöne Haar, und die Berührung des Allernächsten — „dein Erdenleib, dies enge Heiligtum“ — scheint den gefährdeten Logos neu zu beleben. Dann trägt dieselbe Liebe, die dem Sterbenden nahe war, die Botschaft des Todes an das Leben in die Weite: in Phleius erzählt Phaidon von Sokrates' letzten Stunden. Indem Platon so das Rahmengespräch aus Athen hinausverlegt, schafft er sich die Möglichkeit Dinge festzuhalten, die unter Athenern, als allgemein bekannt, kaum gesagt werden konnten. Gleichzeitig aber zeigt sich die Wirkung des großen Geschehnisses, wie sie über Athen hinausdringt in wachsenden Kreisen. Phleius ist Etappe auf dem Wege zwischen Athen und der weiten Welt, zunächst zwischen Athen und Elis, Phaidons Heimat, wo er in seiner Elischen Schule die sokratische Tradition weitergeben wird. Kein Zufall auch, daß Echekrates, der die Kunde zunächst empfängt, Pythagoreer ist, und daß Phleius als Sitz einer Pythagoreischen Gemeinde bekannt war<sup>3</sup>). Als diese wird ein zeitgenössischer Leser sich den

Kreis um Echekrates vorgestellt haben, wenn auch bemerkenswert ist, wie wenig oder gar nicht Platon diese Menschengruppe charakterisiert. Echekrates aber stellt eine Stufe zwischen dem gewöhnlichen Verstande und Sokrates-Platon dar, dieselbe Stufe, die in dem eigentlichen Dialoge durch das Paar Simmias und Kebes repräsentiert wird: pythagoreische Seelenlehre und Mathematik als Propädeutik zur platonischen Erkenntnis. Es ist nur in der Ordnung, daß die philosophisch Vorbereiteten im Gespräch schärferen Widerstand leisten. Denn auch damit helfen sie dem Sokrates zur Erfüllung seiner philosophischen Aufgabe.

Der Prozeß, von dem man in Phleius schon gehört hat (58 A), läßt an die *Apologie* zurückdenken, in welcher Platon auf einer früheren Stufe seines Werkes schon einmal dieses gab: den Philosophen und seine Existenz im Angesicht der letzten Entscheidung. Die *Apologie* hatte in der Überzeugung gegipfelt: der Tod ist „gut“, wenn man selbst „gut“ ist, und hatte dies, gleichsam hingleitend über den Ernst der Frage, so begründet: nach dem Tode erwarte uns entweder ein traumloser Schlaf oder die Fortsetzung des philosophierenden, also einzig lebenswerten Lebens, das somit der Tod nicht ende, vielleicht sogar bessere. Das war für die Öffentlichkeit, für die große Hörschaft des Gerichtshofes gesagt. Der *Phaidon* gestaltet diese Sicht in ein neues Medium hinein. Was sich hinter dem schlichten Worte „gut“ in der *Apologie* noch verbarg, wird hier als das Ideenreich ausdrücklich. Die Aussicht, das Leben des Philosophen, also die Suche nach dem Guten, im Hades fortzusetzen, die Einsicht, daß der Gute keinen Schaden von außen erleiden könne, festigt sich zu der Erkenntnis, daß die Seele ihrem Wesen nach jener Welt der ewigen Formen, des wahren Seins, des Agathón, der Transzendenz zugehört. Wer in den „Unsterblichkeitsbeweisen“ des *Phaidon* dogmatische Demonstrationen sieht zur Stütze kindlicher Hoffnung, muß in der *Apologie* einen anderen Sokrates, den „historischen“, sprechen hören im Gegensatz zu dem „platonischen“ des *Phaidon*. Demgegenüber wird hier dies eine wenigstens gezeigt werden, wie wenig jene dogmensuchenden Leser den Fingerzeigen Platons folgen, so daß wir aus dem späteren Dialog nichts herauslesen dürfen, was zugleich eine Erstarrung und eine Verflachung wäre.

Der Gedanke an das Gericht hält also den *Phaidon* verbunden mit dem Werk, das ihm auf der früheren platonischen Stufe entspricht.

Zugleich aber wird damit innerhalb des Dialoges ein Klang angeschlagen, der sich ganz durch ihn hindurchzieht. Die Freunde versammeln sich im Raum des Gerichtshofes, der neben dem Gefängnis lag (59 D). Gewiß ist das ein Stück geschichtlichen Berichtes. Aber war es der Erwähnung wert, wenn nicht gleichzeitig eben der Gedanke an das Gericht hätte heraufgerufen werden sollen, wie er denn ausdrücklich heraufgerufen wird: „. . . dort wo ja auch die Gerichtsverhandlung stattfand“? Als dann Sokrates zu sprechen beginnt, sieht er mit bedeutsam ernstem Scherz in seinen Zuhörern seine Richter, vor denen er eine Verteidigungsrede hält mit besserem Erfolge, wie er hofft, als vor den andern (63 BE. 69 DE). Bis zuletzt wird dieser Kontrast durchgehalten. Denn wenn am Schlusse des Jenseitsmythos die Totenrichter über ungerechten Totschlag und wieder über den, der sich „durch wahre Philosophie hinreichend gereinigt hat“, das Urteil sprechen (113 E—114 C), so braucht man kaum an die *Apologie* zu denken, die von den vorgeblichen Richtern an die echten im Hades appelliert (41 A), um zu erkennen, welcher Gegensatz in Platons Geist dauernd gegenwärtig ist.

Nur außerhalb Athens konnte man von den Umständen so ausführlich sprechen, die Sokrates' Hinrichtung aufschoben. Wollte Platon bloß das wirkliche Geschehen als Historiker festhalten? Aber warum ging er auf die Vorgeschichte des Brauches zurück? Darauf, daß Theseus „rettete“ und „gerettet wurde“, und daß Apollon der „Retter“ war? Als wir dann ins Gefängnis eingetreten sind, erfahren wir von dem Hymnus, den Sokrates auf Apollon gedichtet hat. Das Lied an den Gott und das philosophische Leben stehen in wechselseitiger ironischer Spiegelung da als der zwiefache Gehorsam, mit dem Sokrates auf den Traumruf „Übe Musenkunst!“ antwortet. Soll nicht das philosophische Leben erscheinen als der große Hymnus an Apollon, in dessen Dienst der Sokrates der *Apologie* sein menschenbildendes Wirken sah<sup>4</sup>? Und wollte man auch hier in der Geschichte von Traum und Hymnus nur die berichtende Bewahrung von etwas wirklich Geschehenem sehen, so versagt solche Erklärung vor der ganz von apollinischem Hauch erfüllten Episode zwischen der zweiten und der dritten Ebene des Dialoges (84 E ff.). Apollon ist es dort, dem Sokrates dient als Mitknecht der Singschwäne. Wie diese vor ihrem Tode darum am meisten und schönsten singen, weil sie zu dem Gott eingehen

werden, dessen Diener sie sind, so glaubt Sokrates von demselben Herrn, dem er sich geweiht fühlt (ἱερὸς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ), keine mindere Zukunftskunde zu haben. So wird gleich am Anfang Apollon als rettender, weissagender und musischer Gott, d. h. als Bürge erhabenster Ordnung und Gesetzmäßigkeit aufgerufen, damit wir ihn bis zum Schluß gegenwärtig wissen.

Von der Musik als Gleichnis menschlich-staatlicher Ordnung, von Apollon als Schutzgott beider Bereiche hatte schon Pindar Unvergessliches gesagt<sup>5</sup>). Man erinnere sich auch, wie oft von Apollon und den singenden Schwänen in Platons Mythobiographie erzählt wird<sup>6</sup>). Dort ist Apollon selber Platons Erzeuger; Platons Eltern opfern auf dem Hymettos dem Pan, den Nymphen und dem Apollon, und unterdessen füllen Bienen den Mund des Kindes mit Honig. Sokrates träumt in der Nacht, bevor Platon sein Schüler wird, wie ein federloser Jungschwan sich auf seine Kniee flüchtet und dann gefiedert und singend davonfliegt. Platon träumt sterbend von sich als dem von Baum zu Baum fliegenden Singeschwan, den kein Jäger erlegen kann, und der Pythagoreer Simmias deutet diesen Traum so: alle Menschen würden sich bemühen Platons Gedanken zu begreifen, aber jeder werde die Deutung seinem eigenen Denken anpassen. (Das gilt noch heute.) —

Wir betreten den Kerker und fixieren den Moment, wo Sokrates, nachdem er die Nachricht dessen was bevorsteht empfangen hat, und nachdem er die laut klagende Xanthippe hat entfernen lassen, sich auf das Lager setzt (60 B 1). Nach einer Weile stellt er die Beine auf die Erde (61 C 10). Da beginnt das philosophische Gespräch. Zwischen beiden Bewegungen aber wird Vorbereitendes gesprochen, nicht unähnlich wie im *Symposion* zwischen dem Hinsetzen und dem Niederlegen des Sokrates Vorläufiges verhandelt wird. Hier im *Phaidon* sehen wir, wie Sokrates seinen Schenkel reibt, und hören mit an, wie er über das Untrennbare von Lust und Schmerz ruhig wie aus der Ferne zu sprechen beginnt. Da ist der Gegensatz gegen das was vorherging, zumal gegen die Szene lärmender Trauer, eindringlich. Aber es ist doch kein Zufall, daß Phaidon im Rahmengespräch „die Mischung von Lust und Schmerz“ beschrieben hatte, in der er und die andern alle sich befanden an jenem Tage (59 A). Beidemale heißt die Mischung „seltsam“ (ἄτοπον 59 A 5. 60 B 4). Man merkt die Übereinstimmung, aber auch den Unterschied. Sokrates spricht betrachtend

Vorgespräch  
59 C—63 E

von dem, „was die Menschen lustvoll nennen“, als ob es ihn nichts angehe, während die andern ganz versunken sind in ihren leidenschaftlichen Zustand. Noch weniger ist es ein Zufall, daß diese Affekte später in den Gesprächen wichtig werden als das, was der Philosoph vermeidet (64 D), als das, was dem Menschen die Seele an den Körper nagelt (83 D). Sokrates ist kein Stoiker; aber wir erfahren gleich hier, wie ihn dies nur von fern berührt.

Ähnlich peripherisch ist für ihn die Dichtung, auf die das Gespräch am Leitfaden der aesopischen Fabel nun hinübergleitet, aber doch zugleich von eigentümlich ironischer Bedeutung. Er erzählt von jenem Traumbild, das ihm zugerufen habe: „Übe musische Kunst!“ Und nun geht eine ironische Spannung von seinem Urteil über sich selbst, daß er kein Geschichtenerzähler, Mythenerfinder (μυθολογικός) sei — er, der doch eben eine Fabel skizziert hat, wie Aesop sie hätte erfinden können —, einerseits zu dem Mythischen dieses Dialoges, das sich alsbald anmeldet (61 E 2) und dann immer stärker wird bis zu dem großen Mythos, mit dem eben dieser mythenfremde Sokrates sein Letztes verhüllt. Andererseits spielt die Ironie des sokratischen Daseins zwischen jener gewöhnlichen Poeterei (τὴν δημῶδη μουσικὴν), die er im Gefängnis übt, und dem musischen Werk seines Lebens (61 A). Die Ebene, auf die Sokrates scheinbar hinabgestiegen ist mit seinem Verse machen, wird repräsentiert durch den Literaten Euenos, der von allem etwas kann, wie er auch in der *Apologie* (20 B) als geldverdienender Sophist, im *Phaidros* (267 A) als Techniker der Rhetorik mit deutlichem Spott behandelt wird. Mit dessen Poeterei will Sokrates nicht in Wettbewerb treten (60 D); aber als „Philosophen“ fordert er ihn auf — vergeblich, wie Simmias bemerkt — ihm möglichst rasch zu folgen. Freilich dürfe er nicht mit Gewalt in jenes andere Leben hinübergehen; denn das sei nicht recht (οὐ θέμιτον). Damit setzt Sokrates die Beine von dem Lager auf die Erde, und diese neue Haltung markiert den Anfang des eigentlichen Gespräches, in dem es gilt, „über die Reise ins Ferne mit durchdringendem Blick zu forschen sowohl wie Mythen zu erzählen“ (διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν). Ein Weg allein genügt hier also nicht. Warum nicht, soll der Leser fragen und soll in dem, was folgt, zwischen den beiden Wegen zu scheiden lernen. Wie tiefsinnig aber schon die Mahnung an Euenos! Der Tod ein Gut, das ist paradox; ein Gut, das man sich nicht verschaffen darf, das scheint noch para-

doxer. Nur vorläufig sind die Begründungen: die der ersten Paradoxie auf die Hoffnung, daß wir auch dort zu guten Menschen, und auf die Überzeugung, daß wir zu guten Göttern kommen werden; die der zweiten Paradoxie auf die orphische Lehre, „daß wir Menschen hier in einer Wacht (oder: auf einer Warte) sind und nicht davonlaufen dürfen“<sup>7)</sup>. Mit der zweiten Paradoxie wird (unter anderm) das Grundproblem des *Kriton* in den Symbolismus des *Phaidon* einbezogen. Mit der ersten wird (unter anderm) an den Schluß der *Apologie* (40 C ff.) erinnert, und die dort ausgesprochene Hoffnung wird jetzt überhöht in die Transzendenz, da der feindliche Gegensatz, wie die gewöhnliche Meinung ihn setzt, aufgehoben wird in der Herrschaft der „guten Götter“ über beide Bereiche. Damit ist weiter gesagt: Menschliches Dasein findet seine so unausweichliche wie rätselhafte „Voll-endung“ im Tode. Aber gerade deshalb verfehlt es diese Vollendung, wenn es das Ende willkürlich sucht<sup>8)</sup>. Also vom Tode werden wir an das Leben gewiesen, das diesem Tode ins Gesicht sieht. Und eine andere Forderung an die Lebenden spricht Sokrates aus, indem er sich dafür auf die alten Jenseitsmythen beruft: viel besser ergehe es dort drüben den Guten als den Schlechten. Das Mythologem trägt in sich den ethischen Imperativ, und dieser zieht sich, wiederholt auftauchend und im Grunde immer gegenwärtig, durch den ganzen Dialog. Es ist alles andre als ein Zufall, daß an dieser Stelle durch den treuen Kriton die Mahnung des Beamten, der das Gift verwaltet, zu Sokrates durchdringt: er solle sich nach Möglichkeit des Gesprächs enthalten. Dieses eine Mal gehorcht Sokrates nicht. \* Vielmehr setzt eben jetzt die dialektische Erörterung ein, die dem vorläufig Angedeuteten überzeugende Kraft geben wird.

Gegenstand dieser ersten Erörterung ist nicht allgemein ein „Beweis für die Unsterblichkeit“. Sie geht vielmehr aus von der befremdenden Todesbereitschaft des Sokrates, die den Freunden keinen Sinn zu haben scheint und die Götter, die guten Herrscher, beleidigen muß. Dieser heftige Einwand der pythagoreischen Gefährten ist dazu da, damit Sokrates ihm belegend zeigt: Todesbereitschaft ist die natürliche Haltung des philosophischen Daseins. Denn echtes Philosophieren heißt Sterben-lernen: das ist der Imperativ, der weit in die Zeiten gewirkt hat<sup>8a)</sup>. Freilich wird dieses Auf-den-Tod-gerichtet-sein, Des-Todes-würdig-sein, von der Menge mißverstanden und, wie gerade

I.  
63E—69E

Sokrates' Schicksal zeigt, ins Widersinnige verkehrt. Was ist der Tod nach allgemeiner Ansicht? Trennung der Seele vom Leibe. Was ist das philosophische Leben? Gegenüber den leiblichen Freuden und überhaupt den Ansprüchen des Leibes ist der Philosoph gleichgültig und „wendet sich der Seele zu“ (64 D—65 A). Für seine besondere Aufgabe, den Erwerb der Vernunft, erweisen sich die körperlichen Sinne als hinderlich. Selbst die schärfsten Sinne, Gesicht und Gehör, geben nicht die Wahrheit-Wirklichkeit. Zumal wenn er vor der höchsten philosophischen Aufgabe steht, der Erkenntnis des Gerechten-, Schönen-, Guten-an-sich, mit einem Wort: der Seinserkenntnis, wendet er sich mit dem reinen Denken-an-sich zu dem reinen An-sich-Seienden. Da weist schon die sprachliche Entsprechung auf die Verwandtschaft der Erkenntnis und ihres Gegenstandes: auf das Eidoshafte der Seele und vielleicht auf das Seelenhafte des Eidos (65 C. 66 A. 66 E.) Der Leib und seine Begierden sind schuld an Krieg und Bürgerkrieg — das politische Moment klingt herein —, sie lassen uns nicht zum Philosophieren kommen und stören unser Denken, selbst wenn wir dorthin vordringen. Das Leben, das heißt die Verbindung von Leib und Seele, ist dieser philosophischen Aufgabe feindlich. Im Tod allein können wir, „wenn überhaupt“, das Wissen erlangen. So erweist sich der Tod, das heißt die Befreiung der Seele vom Leib, als die Erfüllung des philosophischen Lebens, mithin Todesfurcht innerhalb solchen Lebenszusammenhanges als „große Unvernunft“. Dieser Nachweis einheitlich vernunftvoller Haltung des philosophischen Lebens wird noch dadurch ergänzt, daß sich zeigt: In jedem andern Leben sind die Mutigen „aus Furcht mutig“ und die Züchtigen „aus Zuchtlosigkeit züchtig“. Mithin werden so allgemein anerkannte Tatsachen wie Tapferkeit und Sophrosyne nur in dem Zusammenhang des philosophischen, auf den Tod gerichteten Lebens sinnvoll, weil nur in ihm das Erkennen (φρόνησις) die „richtige Münze“ ist, während die andern, wie schon im

\* *Protagoras* gespottet worden war, ohne solchen festen Wertmesser größere gegen kleinere Lust- und Unlustmengen jeweils abrechnen. Die Erörterung hatte zu Anfang die „Geheimlehre“ berührt, „daß wir hier im Leben wie in einem Wartturm sind“ (62 B); später waren für die Trennung der Seele vom Leib die orphischen Bilder der „Reinigung“, der „Lösung aus den Fesseln des Leibes“ aufgetaucht (67 CD), und diese Mysterienklänge steigern sich am Schluß

(69 C). In den Geheimlehren findet Sokrates „rätselnde Hinweise“ (αὐνίττεσθαι) auf die Wirklichkeit, auf die er zielt: Reinigungsweihe (καθαρός) — das ist Sophrosyne, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Vernunft; die Ungeweihten, die im Hades „im Schlamme liegen“, die Geweihten und Gereinigten, die „dort mit den Göttern wohnen“ — das sind die unphilosophischen und die philosophischen Menschen in der Rätselsprache jener Mystik, die zuletzt wie am Anfang und in der Mitte erklingt, als wollte Platon eben hier, wo er der Phronesis in Leben und Tod die Herrschaft sichert, doch zugleich dem „änigmatischen Charakter des Daseins“ das Recht nicht verkümmern.

Die „Verteidigungsrede“ ist beendet (69 E). Was ist ihr Wesentliches? Nicht die „Unsterblichkeit der Seele“ ist in ihr das *thema probandum*, wie — wirklich oder scheinbar — in den später folgenden Gesprächen. Sie deutet das philosophische Leben und Sterben als einheitlich sinnvolles Sein, als „das Verlangen, reiner Geist zu werden“ (Schleiermacher). Aber die Elemente sind vorhanden, die später in den „Unsterblichkeitsbeweisen“ wiederkehren: die Herrschaft der Phronesis, die Richtung auf das Eidos, die Erfüllung des philosophischen Lebens im Tode, die Mysteriensymbole als hineinweisend in diese philosophische Existenz. Zum ersten Male also ist hier der Kreis gezogen, der später mit größeren Radien, doch konzentrisch, immer wieder gezogen werden wird<sup>9)</sup>.

II.

69 E—84 D

Zum zweiten Kreise führt ein Einwand des Kebes hinüber — und man übersehe nicht, wieviel Kebes in jedem von uns ist! Er versichert wohl sein Einverständnis mit dem bisher Gesagten, bezeichnet aber zugleich den im Sinne der Durchschnittsmenschen zweifelhaften Punkt: wie, wenn die Seele nach der Trennung vom Leibe nirgends mehr wäre, sondern sich auflöste wie Hauch oder Rauch? Hatte also im ersten Gespräch das Leben des Philosophen knapp und rein sich selbst gedeutet, so tritt jetzt ein populärer und materieller Seelenbegriff heran, mit dem die Auseinandersetzung unvermeidlich ist. Aber die Worte „Mythenrede“ (διαμυθολογῶμεν), „wahrscheinlich“ (εἰκός), „Meinung“ (δόξα) weisen sogleich darauf hin, in welche Sphäre der Erörterung sich Sokrates hineingezogen sieht.

II 1.

69 E—72 E

Wie auf der ersten Ebene so setzt auch hier Sokrates bei den tief sinnigen Ahnungen der Mysterien an, diesmal bei ihrer Lehre von der Palingenesie, die, wenn sie zur Evidenz erhoben werden

könnte, dem hier Geforderten Genüge täte. Aber gleich erweitert sich das Bild über das Menschenschicksal hinaus. Man blickt in das große Weltwesen hinein, das sich als immerwährende Bewegung zwischen polaren Gegensätzen darstellt. Bei Heraklit und Empedokles herrschte solcher Aspekt der Physis. Später tritt er uns bei Melissos besonders nahe verwandt entgegen bis in die Formulierung hinein, daß „das Lebende sterbe und aus Nichtlebendem Werden entstehe“ (Frg. 8, 3). Naturphilosophisch also ist, wie

\* auch an der Terminologie sich überall bemerken läßt, die Betrachtung des Sokrates, die aus dem ewigen Wechsel von Leben und Tod, Tod und Leben, aus der zyklischen Bewegung des Werdens die Notwendigkeit ableitet, „daß die Seelen irgendwo seien, von wo sie denn also wieder entstünden“. So rückt neben die Mysterienahnung diese erhabene naturphilosophische Ansicht des Daseins. Der Mensch ist hineingestellt in die große Weltordnung, das „Gleichgewicht der ungeheuren Waage“ bestimmt auch ihn.

Diese Ausweitung, großartig wie sie ist, hat zwei Mängel, die der aufmerksame Leser bemerken soll. Eine Fülle von Gegensätzen bricht herein, aus dem Gebiet, wo es ein Mehr oder Minder gibt, wo es also einen Zustand „zwischen“ den Gegensätzen gibt: größer und kleiner, stärker und schwächer, besser und schlechter, und so fort. Die beiden ersten Gegensatzpaare aber, die dann durch die Fülle der komparativen Paare dem Blick gleichsam verdeckt werden, waren von durchaus anderer Art (70 E 2—3): das Schön und das Häßlich, Gerecht und Ungerecht. Kebes merkt nicht den Unterschied zwischen dem Absoluten und dem Relativen; sonst dürfte er die Frage, ob „alles“ so wird, Gegensätzliches aus Gegensätzlichem, nicht mit Ja beantworten, oder er müßte hinzufügen: Du hast aber vorher Seiendes genannt, das nicht „wird“ (71 A 9—11). Daß wir hier nichts hineindeuten, was Platon nicht gewollt

\*\* hat, wird gegen Ende des Dialoges ganz klar (103 A), da „einer der Anwesenden“ gerade auf diese Erörterung über die Gegensätze zurückgreift und damit den Sokrates veranlaßt, „mit einer scharfen Wendung des Kopfes“ — jener Wendung, die schon bei Aristophanes (Wolken 362) sein physiognomisches Kennzeichen ist — den Gegensatz zwischen Seinswelt und Werdewelt deutlich zu machen. Der andere Mangel ist dieser: jene Ausweitung in die große, naturphilosophisch gesehene Weltordnung geschah auf Kosten

des Sonderwesens der Seele. Leben und Tod wurden hier rein als naturhafte Phänomene gefaßt wie Schlafen und Wachen. Nicht mein Tod und dein Tod wird gesichtet, nicht dein und mein Leben. Ein Naturwesen ist auch die Seele, es fehlt das vernünftige Ich, auf dessen Bestand es dem um sein Schicksal sorgenden Menschen doch ankommt. Es fehlt, würde man heute sagen, die Existenz. Von dem also, was Kebes als Gegenstand des Beweises gefordert hatte, „daß die Seele des gestorbenen Menschen besteht, und daß sie eine gewisse Kraft, das heißt Vernunft, hat“ (70 B), kam nur das erste bei dieser Betrachtung zu seinem Recht, und so ist es nicht aus Zufall, daß Kebes, nachdem Sokrates scheinbar zu Ende ist, mit einem „und auch“ ein zweites Argument anfügt<sup>10</sup>).

Das zweite Argument ist die These von der „Wiedererinnerung“: Lernen ist sich-erinnern an das vor diesem Leben Gewußte. Kebes hat diesen Satz „oft“ von Sokrates darlegen hören, und Simmias will an die Beweise erinnert werden. Seltsam! Mußte nicht jedem Leser gegenwärtig sein, daß gerade der Meister der beiden, Pythagoras, sich auf solche Vorgeburten berief? Empedokles hatte höchst eindringlich auf den Mann von überragendem Wissen hingewiesen, der sich auf zehn, auf zwanzig früher gelebte Leben besann<sup>11</sup>). Im *Menon* (81 BC) beginnt Sokrates seine Erörterung über diesen Gegenstand mit einem feierlichen Zitat aus Pindar von den Seelen, die die Unterweltsherrin in dieses Leben zurücksendet. Nichts davon hier im *Phaidon*. Also nicht auf mystisch-ekstatische Erfahrungen kommt es jetzt an, so viel davon in dem Wort „Erinnerung“ angelegt ist, sondern auf die Tatsachen, die später bei Descartes, Leibniz, Kant als „eingeborene Ideen“ in der Mitte erkenntnistheoretischen Forschens stehen werden. Sokrates „erinnert“ zuerst die Lehre mit den Argumenten, die aus dem *Menon* bekannt sind. Dann aber breitet er das Phänomen „Erinnerung“ — das im *Menon* (81 CD) nur mit dem einen Wort von der „Verwandtschaft der ganzen Natur miteinander“ gestreift worden war — vor seinen Hörern aus. Es gibt Erinnerung aus Kontiguität und aus Ähnlichkeit<sup>12</sup>). Bei solchem Erkennen einer Ähnlichkeit aber tritt noch eine ergänzende Erfahrung hinzu: daß das eine hinter dem andern zurückbleibt, oder daß es das andere erreicht. Damit rückt die Vorstellung des „Gleichen“ in die Betrachtung. Wie immer wieder bei Platon werden gleiche Dinge dem Gleichen-an-sich gegenübergestellt. Die einzelnen Dinge.

II 2.  
72E—77D

•

die wir „gleich“ nennen, sind oder scheinen gleich und sind doch auch wieder ungleich. Sie sind dem Gleichen-an-sich ähnlich und zugleich unähnlich<sup>13</sup>). Die Weise, wie wir dieser heraklitischen Spannung von Gleich und Ungleich das Wissen um das schlechthin Gleiche abgewinnen, ordnet sich ein in das vorher analysierte Phänomen „Erinnerung“. Wir sehen oder nehmen sonstwie wahr, daß solche Gegenstände unsrer Wahrnehmung zwar nicht gleich sind, daß ihnen aber ein „Wille“, ein „Streben“ gleich zu sein innewohnt (βούλεται, ὀρέγεται). Bei ihrem Anblick „erinnern wir uns“ an das wahrhaft Gleiche, das wir also „vorher wissen“ (προσιδέναι). Von dem Gleichen breitet sich diese Erkenntnis aus auf das Gute, Schöne, Gerechte, Fromme, kurz auf alles „dem wir das Siegel des An-sich-Seienden (τὸ „ἴσται“) aufdrücken“. Auch dieses müssen wir gewußt haben, bevor wir in dieses Leben eintraten. Das ist erweitert die Erkenntnis des *Menon*. Und nun wird zum Schluß (76 D ff.) scharf hervorgehoben, worauf es bei alledem eigentlich ankommt: die Präexistenz der Seele hängt an dem Sein der ewigen Wesenheiten. Wie (ὡσπερ) dieses ist, so (οὕτως) ist auch unsere Seele präexistent. Es hat die gleiche Notwendigkeit, daß dieses ist und daß unsere Seele präexistent ist. In gleicher Art (ὁμοίως) ist unsere Seele präexistent und ist jenes wesenhafte Sein. Dreimal wird diese Übereinstimmung eingeprägt.

Im *Menon* diene das halb mythische Bild von der „Wiedererinnerung“ dazu, die Möglichkeit der Erkenntnis, zuhöchst der Ideen-Erkenntnis, zu sichern. Hier soll umgekehrt aus der Ideen-Erkenntnis die Ewigkeit der Seele abgelesen werden. Aber nun erweist sich, daß wenigstens in der Fassung, die dieser Zusammenhang hier annimmt, streng genommen nur die Präexistenz, nicht das Überleben der Seele folgt, also das nicht, worauf es uns, die wir Menschen wie Simmias und Kebes sind, zuletzt ankommt. An diesen Mangel von Kebes gemahnt verbindet Sokrates den Logos von der Wiedererinnerung mit der früher gewonnenen Sicht, daß das Leben aus dem Tode entstehe, und hat so zu der Präexistenz die Postexistenz gefügt. Der Beweis scheint begrifflich geschlossen. Daß freilich Platon anderer Meinung ist, zeigt er sogleich, indem er hier nicht inne hält, sondern „den Satz weiter behandeln“ läßt (77 D)<sup>14</sup>). In der Tat: die Überzeugungskraft, die jeder Beweisgang als einzelner nicht hergibt, kann auch nicht durch zwei sich ergänzende Beweishälften — sehr ungleiche Hälften! — hergestellt

werden. Die Zuordnung von Seele und Eidos bleibt höchst bedeutend. Aber die Reinheit der damit gewonnenen Erkenntnis kann durch Jenseitsmythen und naturphilosophische Spekulation eher getrübt werden, so bedeutsam auch mythisches Ahnen ist und so wesentlich der Einblick in das Weltwesen mit seiner zyklischen Bewegung. Kindlichen Wunsch, das persönliche Leben über das Leben hinaus verlängert und dieses Überleben demonstriert zu sehen, vermag weder Mythologie noch Naturphilosophie noch Ideenerkenntnis, auch nicht wenn man die drei verknüpft, zu erfüllen.

Das „Kind in uns“ verlangt Zaubersprüche, um beruhigt zu werden über das Schicksal unserer Seele. Die Furcht der Menschen, daß die Seele bei ihrem Austritt aus dem Körper vom Winde verweht werde, ist nicht beschwichtigt. Die populäre Ansicht von der Hauchseele, die nur ein anderer, feinerer Körper ist, schwebt offensichtlich noch vor. Auf sie läßt Sokrates sich, wie ironisch auch scherzend, hier noch ein. Wir bleiben noch immer in der Sphäre naturphilosophischer Spekulation und werden sehen, wie Platon ihr im dritten Ansatz abzugewinnen sucht, was zu gewinnen ist. Naturphilosophisch ist durchaus die Begriffsbildung, mit der nun an den Zweifel, ob die Seele nicht zerstreut werde, angeknüpft wird. Vom Zusammensetzen und Scheiden hatten Empedokles, Anaxagoras und die Atomisten geredet. Den Satz, daß das Zusammengesetzte sich wieder auflösen lasse in das, woraus es sich zusammensetzt, daß hingegen das Unzusammengesetzte unauflösbar sei, hätten auch Leukipp und Demokrit von den Körperzuständen und von den Atomen sagen können. Nur daß Platon dem sichtbaren, zusammengesetzten, körperlichen Sein der Dinge das unsichtbare, wenigstens für Menschen unsichtbare (79 B), unzusammengesetzte, unkörperliche Sein der ewigen Formen gegenüberstellt. Und diesen beiden Gattungen der seienden Dinge werden Leib und Seele des Menschen zugeordnet, wo sich denn die Seele als dem Unsichtbaren ähnlicher erweist.

Dasselbe wird noch schärfer aus der Wirkungsweise der Seele gewonnen. Dem Erfassen der Gegenstände mittels der körperlichen Sinne steht gegenüber das Erfassen des An-sich. Während dort Wirrnis und Unruhe ist, kommt hier die Seele zum Reinen, Ewig-Seienden, Unsterblichen, Unveränderlichen, sie ist immer mit ihm, ihre Irrfahrt ist zu Ende, und auf jenes bezogen (περὶ ἐκείνα)

II 3.  
77D—84B

\*

bleibt sie sich immer gleich. Denn sie ist ihm verwandt. Und dieser Zustand heißt Denken (φρόνησις). Schon auf der ersten Stufe des Dialoges war das wesentliche Dasein des Philosophen mit ganz ähnlichen Ausdrücken bezeichnet worden<sup>15</sup>). Kann es einen stärkeren Beweis für die Unsterblichkeit, besser für die Ewigkeit, der Seele geben? Aber wir stehen ja in einer naturphilosophischen Fragweise, ja mehr, es soll der volkstümlichen Vorstellung von der Hauchseele, einem andern Körper in dem Körper, begegnet werden. So sinkt die Betrachtung wieder herab auf diese Ebene: die Seele ist immer dem in gleicher Weise Seienden „durchaus und ganz und gar ähnlicher“ (ὅλω καὶ παντὶ ὁμοίωτερον) als dem Gegenteil (79 E). Und noch einmal: da die Seele über den Körper herrscht, so „gleicht“ (ἔοικεν) sie dem Göttlichen und Herrschenden. Also ist sie „gänzlich unauflösbar oder doch nahezu“ (80 B). Und in zusammenfassender Wiederholung: sie ist dem Göttlichen, Unsterblichen, Intelligiblen, Eingestaltigen, Unauflösbaren und immer ebenso und in gleicher Weise sich Verhaltenden „am ähnlichsten“ (ὁμοιωτάτων), während dem Entgegengesetzten der Leib am ähnlichsten ist. So wird der Aspekt, der schon rein vor uns stand, immer wieder getrübt durch den Vergleich der Seele mit dem Leibe. Dadurch ergibt sich statt eines radikalen Gegen- und Auseinander jene leidige vergleichende und annähernde Betrachtungsweise, die doch nur „das Kind in uns“ einen „Unsterblichkeitsbeweis“ nennen kann, und die doch Platon immer wieder einschränkt, als wollte er zeigen, daß hier, wo man zu viel beweisen will, im Grunde gar nichts bewiesen wird. Nicht etwa soll Platon hier — wie so oft geschieht — von außen kritisiert werden, wir folgen nur den kritischen Hinweisen, die er selbst freigebig ausgestreut hat<sup>16</sup>). Und wir lernen, daß jene Trübung des sicher Begreifbaren nicht nur im Logos, sondern auch im Leben immer wieder geschieht. Reine Seele, reiner Geist werden: das ist eine für die Menschen nie erfüllbare Aufgabe und bleibt doch eine Forderung, die der Philosoph, den Tod vor Augen, an sich selbst und an die anderen stellt. Bald wird sie noch ausdrücklicher werden.

Schon im *Menon* hatte sich mit der Ideenschau der Seele einerseits die Eschatologie und andererseits die ethische Mahnung verbunden. Nicht aus Zufall oder Willkür. Denn wenn es sich im Tun nicht bewährt, ist alles Denken für den Menschen unvollendet, wie

denn im *Staat* (540 A) die Erschauer des Ewig-Seienden „gezwungen“ werden müssen, das was sie dort gesehen haben, hineinzubilden in das Leben. Und die Eschatologie stellt den erkennenden und den handelnden Menschen vor das Gericht der Ewigkeit, mit einer anschaulichen Kraft und mit der Feierlichkeit alter Überlieferung, die der Mythos vor dem Logos voraus hat. So kehrt jene tief gegründete Dreiheit von Ideenerkenntnis, mythischer Eschatologie und ethischer Forderung im *Phaidon* immer wieder. Schon auf der ersten Stufe wird sie sichtbar und nun wieder auf der zweiten, indem an die Kette der „Beweise“, als deren Mitte sich eben die Ideenschau erwies, die beiden andern Elemente sich fügen. Die Eschatologie steht auf dem Gegensatz von Leib und Seele, der bis zuletzt den Beweis beherrschte — und trübte. Die reine philosophische Seele, die sich — wie es schon im ersten Kreise lautete (81 A 1~67 E 5) — im Sterben geübt hat, geht vom Körper befreit in das ihr artgleiche Reich ein, das unsichtbare, göttliche, unsterbliche, vernunftvolle, und findet dort ein Ende ihrer Irrsal. Die nicht gereinigte Seele, beschwert von dem ihr anhaftenden Leiblichen, wird herabgezogen in die sichtbare Welt und je nach ihrer Wesensart in mannigfache Leiber neu eingekörpert. An diese Jenseitsbilder, in denen das Wort „wahrscheinlich“ immer wiederkehrt, ist mit einem „deshalb also“ (τοιγάρτοι) die ethische Paränese geknüpft, die als ein leises aber deutlich vernehmbares Motiv gleich am Anfang des Gespräches aufklang (63 D) und dann wieder im zweiten Kreise, dort wo er halb durchmessen war (72 E 1—2). Jetzt ruft mit feierlichem Nachdruck Sokrates zur Lösung und Reinigung auf. Das Mysterienziel also wird zum Ziel der Philosophie. Philosophie ist reine Erkenntnis und Abkehr von den Affekten Lust und Unlust, Begier und Furcht, die die Klarheit des Erkennens trüben und die Seele an den Leib nageln<sup>17</sup>). Schau des Wahren-Göttlichen, durch dauernde Denkarbeit mühsam erreichte Schau: das ist jetzt nicht mehr das Ziel des Mysten sondern des Philosophen. Sein Tod ist Eingehen der Seele in das ihr Verwandte. So steht am Schluß noch einmal der eigentliche Kern des Unvergänglichkeitsbeweises, dessen allzu irdischer Teil hier abgefallen ist, und tief unter sich sieht der Ironiker die Furcht — er wendet sich nachdrücklich an seine beiden Unterredner und echot hier zuletzt, damit der Abstand ganz eindringlich werde, die Worte genau, die bei dem Eintritt in

diesen zweiten Kreis der Erörterung (70 A) Kebes gebraucht hatte<sup>18)</sup> — die kindische Furcht, die Seele möchte bei ihrem Scheiden aus dem Leben im Winde zerflattern.

III. 84 C—115 A Langes Schweigen. Die ersten Worte, die es brechen, zeigen an, daß die Unterredner an dem Vorhergesagten Kritik geübt haben. So ist ihr Schweigen für den Leser die Mahnung, ein Gleiches zu tun. Zugleich weist es als starke Zäsur darauf hin, daß wir uns dem höchsten Kreise nähern. Aber vorher wird noch einmal die Wesensart der Frage klargemacht: Das Wahre darüber zu wissen ist im jetzigen Leben unmöglich oder doch sehr schwer. Daraus aber zu folgern, daß man vorzeitig absteigen dürfe vom Forschen, wäre feig. Kann man nicht zum vollkommensten Wissen vordringen, so muß man sich mit dem menschlich besten Logos begnügen, es sei denn daß jemand — wie Simmias rätselnd sagt — auf dem Fahrzeug eines göttlichen Logos seine Lebensfahrt zu machen vermöchte. Damit ist über die Sicherheit dessen, was bestenfalls gesagt werden kann, ebenso wie über die Notwendigkeit unablässigen Forschens im Voraus entschieden und das Geheimnis des sokratischen Lebens noch einmal umrätselt.

III 1 a. 85 E—88 b Von zwei Einwänden geht die eigentliche Erörterung aus. Der Einwand des Simmias erhebt sich hoch über jenen früheren materialistischen Vergleich der Seele mit einem Rauch oder Hauch: sollten sich, heißt es jetzt, Leib und Seele zu einander verhalten wie ein Saiteninstrument zu der Harmonie, die in ihm herrscht? Womit der Forderung des Unsichtbaren, Körperlosen, sehr Schönen, Göttlichen Genüge geschehe und doch die Fortdauer verneint werde. Kebes wendet ein (86 E ff.): erwiesen sei im Vorhergehenden nur das Vor- und das Nachleben der Seele, auch ihre Überlegenheit über den Körper, aber nicht ihre Ewigkeit. Denn nach dem Gesagten sei es nicht unmöglich, daß sie viele Körper vernutze, aber schließlich dennoch sterbe. Von diesen beiden Einwänden scheint wenigstens der erste von Platon gesetzt, weil er für ihn selbst viel Verlockendes haben mußte. Die Prädikate des Unsichtbaren, Körperlosen, Schönen, Göttlichen rufen nicht zufällig das Eidos in den Sinn. Und wie wichtig der Pythagoreische Harmoniebegriff für Platon und nicht zuletzt für sein Bild von der Seele war oder wurde, dafür genüge die Berufung auf die eine Tatsache, daß die Weltseele im *Timaios* als mathematisch genaue Harmonie konstruiert wird<sup>19)</sup>. Aber sobald man den Ver-

gleich ausmalend an das Verhältnis von Instrument und Klangharmonie dachte, wurde er gefährlich, weil er die Seele zu einer Funktion, wenn einer auch noch so edlen, des Körpers zu machen droht — obgleich man sehr wohl fragen kann, oder in Platons Sinne fragen soll, ob die harmonische Ordnung wirklich nichts anderes ist als eine Funktion des Saiteninstruments, ob nicht umgekehrt das Instrument die ewige Harmonie ins Greifbare und Hörbare umsetzt. Bei dem Einwand des Kebes ist die Seele, wie überall in der naturphilosophischen Erörterung, als eine Art feinsten Körpers vorgestellt. Beide Einwände zeigen noch einmal, daß die Seele nicht in ihrer radikalen Körperfremdheit anerkannt ist, und daß man die Betrachtung nur mit physikalischen Motiven zu verquicken braucht, um das reine Anders-Sein der Seele sicher zu verkennen.

Hier ist eine kritische Stelle des Dialoges. Mißbehagen und Zweifelsucht, die sich der Anwesenden bemächtigen, breiten sich bis in das Rahmengespräch hinein, in dem der zuhörende Echekrates — man muß bedenken, daß auch er Pythagoreer ist — an der These von der Seele als Harmonie etwas ihm Vertrautes findet und dann doch seinen Zweifel an allem Gesagten bekennt. Aber des Sokrates verständnisvolle Güte, seine Fähigkeit, dem „Logos zu Hilfe zu kommen“, seine „Tapferkeit“, bewährt sich in diesem gefährdeten Moment aufs Schönste. Er versteht sehr wohl die herrschende Stimmung, aber er bekämpft die gefährliche, indem er sie den Anwesenden deutet als „Redenhaß“ — vergleichbar dem Menschenhaß — und ihre Ursache aufweist: in unserem mangelhaften Umgehen mit dem Logos, nicht im Logos selber. Nirgends wird die Würde des Logos eindringlicher, als da Sokrates dem Phaidon durch das Ephebenhaar fährt und ihn mahnt, es nicht nach der Sitte für Sokrates zu opfern — denn Sokrates, so hören wir zwischen den Worten, stirbt ja nicht — sondern es zu schneiden, wenn der Logos stirbt und von uns nicht wieder belebt werden kann. Dann geht Sokrates mit einem neuen Aufruf zur Mannhaftigkeit (*ἀνδριστέον*) und zur Sorge um die Wahrheit an die Widerlegung jener Einwände.

Grundlage bleibt die Lehre von der Wiedererinnerung. So zweifelhaft das Übrige gewesen sein mag, in diesem Punkte kamen alle überein. Jene Lehre aber und der Satz von der Harmonie vertragen sich nicht<sup>20</sup>). Denn Harmonie ist nicht präexistent. Weichen muß —

Episode  
88C—91C

III 1 b.  
91C—95E

wie eine wichtige, in ihrer vollen Wichtigkeit erst später sich verdeutlichende Bemerkung über die Geltungskraft von Sätzen uns lehrt — das, was „ohne Beweis auf Grund einer gewissen Wahrscheinlichkeit“ aufgestellt worden ist, vor dem, was „auf annehmbarer Grundlegung“ beruht. Aber auch sonst ist der Satz von der Harmonie leicht zu widerlegen. Er streitet mit der Tatsache, daß die Seele über den Körper herrscht, seinen Leidenschaften entgegentritt, während die Harmonie eines Instruments das Ergebnis seines Baues ist. Der Satz streitet ferner mit der Tatsache, daß die Seele selbst Harmonie und das Gegenteil davon haben kann. Die hier bekämpfte Lehre zeigt ihre Gefährlichkeit darin, daß sie von ethischen Normen nichts zu wissen scheint. Harmonie ist nicht dasselbe wie Seele, sondern ist eine Forderung an die Seele — wie denn im *Staat* (443 DE) die „Gerechtigkeit“ es ist, die die drei Seelenformen (oder Seelenteile) wie die Klänge dreier gespannter Saiten in eine Harmonie zusammenfügt. Indem also Sokrates die verlockende These des Simmias zerstört, erweist er die Seele als etwas „weit Göttlicheres“. —

Hier sollte man einen Augenblick innehalten und fragen, ob man nicht mit gebührender Ehrerbietung oft anders antworten könnte als Simmias. Ist wirklich die Harmonie „später“ als das Instrument? Oder bestimmt sie nicht vielmehr, wie das Instrument sein muß, um auf ihm die „vorher“ und „nachher“ bestehende Harmonie hier und jetzt mehr oder weniger vollkommen hervorzubringen? Ist wirklich Harmonie den Elementen gegenüber, aus denen sie besteht, folgsam und nicht vielmehr führend? Ist nicht Harmonie eben dieses, was das Wort besagt: Fügung der Töne in eine höhere Einheit? Kann wirklich keine Seele mehr Seele sein als die andere? Ist nicht Sokrates' Seele unvergleichlich mehr „Seele“ als die eines jeden von uns? Kann wirklich keine Harmonie mehr Harmonie sein als die andere? Gibt es nicht einfachere und reichere, unvollkommenere und vollkommener Melodien? Und Seelen? — Aber auch so noch, wenn man nicht jedem Ja und Nein des Simmias zustimmt und aus dem Widerspruch zu lernen sucht, wird man einsehen müssen: das In-eins-setzen von Seele und Harmonie ist eine Metapher. Aristoteles hat über Wesen und Formen der Metapher gründlich nachgedacht und spricht darüber eingehend in der *Poetik* und der *Rhetorik*. In den Bezirken, die er dort behandelt, können Metaphern erhaben oder nützlich oder lächerlich

sein. Wenn er in der *Ethik* oder der *Metaphysik* einen Ausdruck „metaphorisch“ nennt, so bedeutet das eine Kritik<sup>21</sup>). „Ohne Beweis auf Grund einer gewissen Scheinbarkeit aufgestellt“ ist nach Sokrates' Urteil die eindrucksvolle Gleichsetzung von Seele und Harmonie.

Wichtiger noch für den Fortgang des Gespräches ist der Einwand des Kebes. Sokrates wiederholt ihn eindringlich. Aber was um so merkwürdiger ist, er widerlegt ihn nicht eigentlich. Er ordnet ihn einer allgemeineren Problematik ein, der „Ursachenforschung im Bereich des Werdens und Vergehens“. In diesen Worten klingt die Begriffsbildung der Naturphilosophie — seit Anaximander und Parmenides — auf<sup>22</sup>), und was sich hier vollzieht, und wozu das Argument des Kebes den Anstoß zu geben von Platon bestimmt ist, das ist die Überwindung der Naturphilosophie durch die Logosphilosophie oder — da Platon auf jene nie zu verzichten gedenkt — die Unterordnung jener unter diese.

Indem Sokrates beträchtliche Zeit innehält, ehe er zu sprechen beginnt, wird der ganz neue Ansatz fühlbar. Und bald ist man auf einer so anderen Ebene, daß der Einwand des Kebes vollkommen aus den Augen verschwunden ist. III 2.  
95 E—102 A

Der Weg, den Sokrates mit seinen Zuhörern überblickt, und den er als den Weg seines eigenen philosophischen Werdens darstellt, ist dreistufig. Auf der ersten Stufe ergreift der leidenschaftliche Erkenntnisdrang die naturphilosophischen Fragestellungen und Antworten. Die Welt wird aus materiellen Prinzipien erklärt. Das Geistige bis zur Erkenntnis selber hinauf erscheint als ein Ergebnis materieller Verursachungen. Schon am Anfang macht die Vielheit der Meinungen stutzig, und das Ende ist vollends Verwirrung. Denn ganz einfache biologische oder mathematische Phänomene, das des Wachsens oder des Größerseins, oder wie eins zu zwei wird, erweisen sich von dort aus undeutbar. Auf der zweiten Stufe tritt Anaxagoras' Lehre vom „Geist“ als Befreierin aus dieser Wirrnis in den Gesichtskreis. Eine Naturerklärung scheint sich anzumelden, die nach dem Prinzip des „Besten“, der vollkommenen Ordnung des Ganzen, jedes Einzelne zu deuten unternimmt. Aber zu seiner Enttäuschung muß Sokrates einsehen, daß dieser „Geist“ nicht etwa als Prinzip des Guten-Vollkommenen die Natur vergeistigt, sondern daß er bei aller eigentlichen Naturerklärung sofort materieller Ätiologie weicht. Und das größte,

ganz gegenwärtige Beispiel für das Versagen dieses anaxagoreischen Geist-Prinzips: es gibt keine Begründung, warum Sokrates hier im Gefängnis auf seinen Tod wartet, da er doch hätte davonlaufen können. Das Grundmotiv des *Kriton* deutet sich an. Was wie Philosophiegeschichte aussah, erweist sich mit der Mitte des sokratischen Lebensschicksals genau verbunden.

Die dritte Stufe wird gekennzeichnet durch den radikalen Wandel der Blickrichtung von den Sachen zu den Logoi: Gedanken, Begriffen, Definitionen oder wie man sonst versuchen will das griechische Wort wiederzugeben, das alles dieses umfaßt und noch einiges mehr; „reine Vernunft“ könnte man wagen. Als ein Akt der Entsagung scheint sich jener Wandel zu geben, und Sokrates will nicht für immer auf Naturerkenntnis verzichten (99 C) — wie Platon nicht für immer darauf verzichtet hat. Schon in den Schlußmythen des *Phaidon* und dann des *Staates* ist Physis, Kosmos das Fundament. Der *Timaios* wird erfüllen, was Anaxagoras nicht vermocht hat. Über das zwiefache Ursachensystem aus Zweckursache und materieller Ursache, das den Weltbau des *Timaios* beherrschen wird, spricht schon der Sokrates des *Phaidon* mit voller Klarheit (99 A ff.). Zuletzt vereinigen sich in den *Gesetzen* der Sternenhimmel und die Seele, um zu dem Anblick des Göttlichen emporzuführen<sup>23</sup>). Daß es sich jetzt bei der Hinwendung zu den Logoi um ein Verfahren minderen Ranges handele (δευτερος πλοῦς), das spricht Sokrates aus, um es dann so gut wie ganz zurückzunehmen (99 E 6 ff.), — ein ironisches Spiel, welches noch heut den Platondeutern zu schaffen macht und zu schaffen machen soll, die Logiker ebenso warnend wie die Alogiker<sup>23a</sup>). Die neue „logische“ Methode wird nun zunächst ganz allgemein so beschrieben: Sokrates nimmt den jeweils „stärksten“ Satz als Grundlegung (ὑποθέμενος), und was mit ihm zusammenstimmt, setzt er als wahr. So hatte er es beispielsweise in der Kritik an Simmias kurz vorher schon gehalten (92 C). Dieses rein Formale füllt sich mit Inhalt, indem Sokrates zu den „vielberedeten“ Ideen zurückkehrt und als Gegenstand der Grundlegung das Schöne-, das Gute-, das Große-an-sich bezeichnet<sup>24</sup>); das Verhältnis des Einzeldings zum Eidos wird nicht eindeutig begrifflich bestimmt, kann offenbar so nicht bestimmt werden, sondern wird in Metaphern zu verdeutlichen gesucht: Anwesenheit, Gemeinschaft oder etwas der Art<sup>25</sup>). Und das Problem, wie etwas größer oder kleiner wird,

wie eins zu zwei wird, zeigt sich nun als lösbar, während es auf der zweiten Ebene des Gesprächs (70 D ff.) und noch eben (96 D ff.), da man Dinge durchschnitt oder zusammensetzte, in der Verwirrung hängen geblieben war. Schließlich wird der formale Weg der „Grundlegung“ noch einmal aufgenommen und nun eine Reihe immer höherer Grundlegungen gesichtet bis hinauf zu dem höchsten Ziel, dem „Zulänglichen, Befriedigenden“ (ικανόν), und das Systematische dieser Ordnung wird eingeschärft im Gegensatz zu eristischer Willkür (101 E). So wird noch im *Philebos* (17 A) als unterscheidender Gegensatz des dialektischen zu dem eristischen Verfahren bezeichnet, daß jenes, nicht aber dieses, die Stufenfolge zwischen dem Einen und dem Vielen genau innehalte.

Als der Weg bis zu diesem Ziel gezeigt worden ist, müssen die Partner gleichzeitig ihre lebhafteste Zustimmung bekunden, und diese Zustimmung pflanzt sich ins Rahmengespräch fort wie früher die Niedergeschlagenheit und Skepsis. Man muß diese beiden Momente, in denen Echekrates aus einem Zuhörer zum Redenden wird, in strenger Entsprechung aufeinander beziehen (88 C ff. ~ 102 A). Damals, als man noch auf der Stufe naturphilosophischer Begriffsbildung stand, konnte solche Misologie Raum finden. Jetzt sind wir bei der Methode angelangt, die eine sichere Erkenntnis verbürgt. Gewiß ist dieser Stufenweg durch die Systeme nicht der Weg des geschichtlichen Sokrates gewesen und schwerlich der des geschichtlichen Platon. Denn Sokrates begann nicht bei der Naturphilosophie und endete nicht bei der platonischen Methode. Und für Platon bedeutete die Naturphilosophie nicht einen Anfang, sondern eine letzte periphere Ausweitung — so viel er frühzeitig über Anaxagoras und Heraklit gewußt haben mag. Was hier beschrieben wird, ist vielmehr die Bewegung, die die griechische Philosophie von Thales bis zu Platon vollzogen hat, aber wiederum nicht als ein nur Tatsächliches, welches für Platon wesentlich gleichgültig wäre, sondern als die Weise, wie Philosophie überhaupt zu sich selber kommt<sup>26</sup>). Und nun sehen wir vollends, welchen Sinn diese Episode für das Ganze unseres Dialoges hat. Indem der Läuterungsweg des philosophischen Denkens erkennbar wird, steigt zugleich das Gespräch über die Seele von dem Kreise, den die Vorherrschaft naturphilosophischer Begriffe bezeichnet, zur reinen Logos-Philosophie empor.

III 3. Mit dieser Methode wird das Fundament gelegt für den letzten  
 102A–107B Beweis. Nicht nur das Eidos schließt sich völlig ab vor seinem  
 Gegenteil, „nimmt das Gegenteil nicht auf“. Sondern auch solche  
 Wesenheit, die jene Form immer an sich trägt<sup>27</sup>), wie das Feuer die  
 Wesensart des Heißen, der Schnee die des Kalten, die Drei die des  
 Ungeraden, geht bei dem Herankommen des Gegenteils entweder  
 zugrunde oder sie räumt jenem ihren Platz ein. Daraus folgt für  
 unser Problem: Wesen der Seele ist es, daß sie den Leib, in dem  
 sie ist, lebendig macht. Also kann Seele ihr Gegenteil, den Tod,  
 nicht aufnehmen. Was den Thanatos nicht aufnimmt, ist a-thana-  
 tos, unsterblich und mithin unvergänglich wie der Gott und wie  
 das Eidos des Lebens, mit denen die Seele also zusammengesehen  
 wird. So wird sie vom Tode nicht vernichtet, sondern weicht ihm  
 aus. Mithin sind in der Tat unsere Seelen „im Hades“.

Wie ist das zu verstehen? Wir blicken noch einmal dorthin zurück,  
 wo das Fundament dieses Beweises gelegt wurde: Gegensätze  
 schließen sich aus, nicht nur im An-sich, sondern auch „in uns“.  
 Da greift (103 A) ein Jemand aus der Zuhörerschaft ein, dieses  
 einzige Mal im ganzen Dialog, und macht auf einen Widerspruch  
 aufmerksam gegenüber dem, was früher in gemeinsamer Erörterung  
 festgestellt worden war (70 D): daß die Gegensätze auseinander  
 entstehen. Sokrates lobt den Mut des Ungenannten, aber belehrt  
 ihn über die grundsätzliche Verschiedenheit des Jetzigen und des  
 Früheren. Also um diese Verschiedenheit der Ebenen noch einmal  
 handgreiflich zu machen, muß jener Einwurf geschehen, und ein  
 unbestimmter Jemand muß ihn äußern, nicht Simmias oder Kebes,  
 weil diese beiden dem Sokrates auf die neue Ebene gefolgt sind.  
 Der Unterschied aber beruht darin, daß es sich früher um die  
 Welt der Dinge, Gegenstände (πράγματα) handelte, jetzt um die  
 Urformen, dort um Körperhaftes, hier um die Logoi. Daraus folgt,  
 daß in unserm Zusammenhang auch das, was das Eidos „in sich“  
 trägt, nicht als Körper, sondern gleichfalls ideenhaft gedacht sein  
 muß. So ist „Seele“ hier nicht ein lebendiges Ding, das mit dem  
 Leibdinge zusammen dieses Naturwesen „Mensch“ bildet. Sondern  
 sie ist wesenhaft Lebendigkeit, Träger des Eidos „Leben“. Wie  
 dieses Eidos selbst den Tod rein von sich abwehrt, so wehrt die  
 eidoshafte, lebenshafte Seele den Tod von sich ab. Die „Verwandt-  
 schaft“, die „Ähnlichkeit“ der Seele mit dem Eidos ist hier so  
 gesteigert, daß die Seele ihrer eigentlichen Existenz nach geradezu

in das Ideenreich hineingenommen scheint. Nichts anderes meint ja in leicht mythologisierender Verhüllung der Schlußsatz von den „Seelen im Hades“ nach der Deutung, die Platon diesem Namen im *Kratylos* (403 A) gibt: Hades ist das Un-sichtbare, das mit den leiblichen Augen nicht zu Erfassende. Man blicke noch einmal auf die frühere Stufe naturphilosophischer Betrachtung zurück, um inne zu werden, welche Sublimierung der Seelenbegriff seitdem erfahren hat. Es ist zu bezweifeln, ob unsere Interpretation dieser Höhe des Gedankens ganz gerecht geworden ist; gewiß, daß moderne und antike Kritik — die antike für uns beginnend mit dem Peripatetiker Straton — ihr selten gerecht wird, unter anderm darum, weil sie sich dem Einwand jenes Herrn Jemand anschließt und über Sokrates' Widerlegung dieses Einwands hinwegsieht<sup>28</sup>). Ja, findet man sich nicht selbst immer wieder als ein Kebes, der eigensüchtig Bürgschaft dafür sucht, daß sein kleines Ich nimmer vergehe? Für Platon aber steht über dem ganzen Werk das Mysterienwort „Läuterung“<sup>29</sup>). Läuterung ist die Aufgabe des philosophischen Daseins. Läuterung ist der Tod. Auch die Beweise für die Unvergänglichkeit der Seele läutern sich empor. Ist es ein Wunder, oder liegt es nicht vielmehr in der Natur des menschlichen Logos, daß diese Läuterung nicht zur reinen Vollkommenheit gedeiht? So läßt denn Platon seine Unterredner auch diesen Beweis kritisieren. Die Größe des Gegenstandes und die menschliche Schwachheit sind es, die dem Simmias noch einen Zweifel lassen. Und auch Sokrates fordert auf, die ersten Grundlagen immer erneut zu prüfen. Dann allerdings, so ist er überzeugt, werdet ihr dem Logos folgen; und doch fügt er gleich wieder einschränkend hinzu: soweit es dem Menschen möglich ist, — um freilich auch dieser Einschränkung wieder durch einen Satz der Sicherheit zu begegnen: wenn dieses selbst — er deutet offenbar auf die Welt des An-sich — deutlich geworden ist, so werdet ihr nichts weiter suchen. Die Dialektik von Zweifel und Gewißheit ist echt sokratisch-platonisch, aber ebenso echt ist es, daß sie schließlich in einem Festen zur Ruhe zu kommen verspricht.

Zweierlei wird jeweils dem begrifflichen Gespräch über die Ewigkeit der Seele ein- oder angefügt, wie im *Menon* und wie auf jeder der beiden früheren Stufen des *Phaidon*, so jetzt auf der dritten und letzten: ethische Forderung und eschatologischer Ausblick. Wie die drei Bezirke „Wissen, Wollen, Glauben“ in der christlichen Welt

III 4.  
107B—115B