

**AUF DEM WEG ZUM PÄDAGOGISCHEN EROS
EIN VERSUCH, PLATONS SYMPOSION IN SEINEM
INNEREN ZUSAMMENHANG ZU LESEN**

Otto Kaiser

Philipps-Universität Marburg

Abstract. On the route to pedagogical Eros. A reading of Plato's Symposium according to its inherent connections. Plato's *Symposium* is a masterful and sophisticated composition: With its threefold chain of witnesses for its course and its highly differentiated characterization of temper and mind of its participants by their speeches it has fascinated its readers throughout the times. The present article attempts a demonstration that this is also valid for their content which in the horizon of homoerotic love is leading the reader by their main theses according to the principle of connection and contradiction to understand Socrates as the true lover, who as master of his sexual passions has been able to educate the beloved youths to a blessed life by virtue and piety.

Keywords: Plato, Symposium, Alkibiades, homosexuality in Ancient Greece, transformation of homosexuality in pedagogical Eros by Plato

1. Das Spiel mit den Zeiten in Platons Symposium

Der Leser wird von Platon im Symposium¹ zu einem eigenartigen Vexierspiel eingeladen, indem er uns der Fiktion nach aus zweiter Hand an einem Gastmahl teilnehmen läßt, welches Agathon, der Sieger im Tragödienwettkampf der Lenäen im Gemalion und d.h. im Januar/ Februar des Jahres 416, einen Abend nach seiner Auszeichnung einem Kreis von engen Freunden gegeben hat.² An ihm nahmen

¹ Zur Rolle des Symposions bei den Griechen und der Bedeutung von Platons hier behandelte Schrift als Stiftung einer neuen literarischen Gattung vgl. z. B. U. v. Wilamowitz-Moellendorf (1918=1959), I, 278–281 bzw. knapp W. Jaeger (1953), 246–247.

² Zu den Lenäen (*Dionýsia epì Lenaiō*) ausführlich L. Deubner (1932=1969), 123–151, zur Organisation des dramatischen Wettkampfs B. Zimmermann (2002), 735–739 und zu Agathon als Tragödiendichter A. Lesky (1972), 523–525.

außer dem Gastgeber und seinem Liebhaber (*erastēs*) Pausanias,³ dem Arzt Eryximachos⁴ und seinem Geliebten (*erōmenos*) Phaidros⁵ neben einer ganzen Reihe Ungenannter auch die beiden Singles Aristophanes⁶ und Sokrates und schließlich der trunken in das Haus eindringende Alkibiades teil.⁷ Sokrates, der sich für das Fest gebadet und Sandalen angezogen hatte, statt nach seiner gewöhnlichen Weise barfuß zu gehen, traf auf dem Weg zu Agathons Haus seinen emsigen Verehrer und Nachahmer Aristodemos,⁸ den er zu dem Gelage mitnahm, so daß er zum Gewährsmann der auf ihm gehaltenen Reden wurde. Daß Sokrates plötzlich selbstvergessen stehen blieb und den Schüler vorerst allein in Agathons Haus schickte (174d), sollte sich der Leser bis zum Schluß seiner Lektüre merken.⁹ Aber nicht Aristodemos selbst läßt Platon davon berichten, sondern Apollodoros, einen anderen Schüler des Sokrates,¹⁰ der dem Glaukon (dem Bruder Platons?)¹¹ seine Frage nach dem damals Geschehen beantwortete, als der sich mit Männern, die eher nach Geld als nach Weisheit strebten, auf dem Weg von Phaleron¹² in die Stadt befand. Glaukon selbst habe zwar schon von einem anderen darüber gehört, der zwar wegen der bei dem Gelage gehaltenen Reden über die Liebesdinge bei einem gewissen Phönix, dem

³ Kaum von Platon erfundenes, aber sonst nicht belegtes Mitglied der athenischen Oberschicht.

⁴ Eryximachos, der Sohn des Akumenos, ein athenischer Arzt und Asklepiade wird in Plat.Prot. 315a als Freund des Sophisten Hippias und im Phaidr. 268a wie in sym.177a als Freund des Phaidros erwähnt; vgl. dazu auch Vivian Nutton (1998), 110. Als Asklepiaden bezeichnete man die Ärzte aus der medizinischen Schule des Hippokrates im Asklepiosheiligtum auf der Insel Kos und weiterhin die Anhänger der hippokratischen Medizin; vgl. dazu E.D. Phillips (1973), passim und Antje Krug (1993), 159–163.

⁵ Phaidros, der Sohn des Pythokles, wurde um 450 v. Chr. geboren. Er wurde beschuldigt, an der Profanierung der eleusinischen Mysterien und der Verstümmelung der Hermen teilgenommen zu haben, die beide 415 durch Alkibiades angestiftet worden sein sollen. Er begab sich deshalb in die Verbannung, aus der er vor 404 nach Athen zurückgekehrt ist; vgl. K. Döring (2000), 717.

⁶ Zu dem athenischen Komödiendichter Aristophanes (ca 450–380) vgl. F. Montanari (1996), 1122–1133, zur Soziologie seiner Stücke ausführlich V. Ehrenberg (1968) und zu seinem Verhältnis zu Sokrates 275–281.

⁷ Alkibiades, der Sohn des Kleinias und der Alkmeonidin Deinomache, lebte von etwa 450- 404/3. Zu seiner Rolle als Idol der demokratiekritischen Jugend in Athen und seinem Leben vgl. außer Plut.Alkibiades jetzt G.A. Lehmann (1996), 500–502 und K.-W. Welwei (1999), passim, zu seiner Darstellung in der Literatur zumal des 5. und 4. Jh. D. Gribble (1999) und zu seiner Charakterisierung noch immer noch J. Burckhardt, Kulturgeschichte IV, 215–220.

⁸ Über Aristodemos den Kleinen aus Kydatheon ist außer seiner Erwähnung in Platons Gastmahl 173b; 174a; 218b und 223b und Xenophons Memorabilien I.4 nichts bekannt. Nach Plat. symp.173b war er ein kleiner Mensch, der immer barfuß ging und damals einer der eifrigsten Erasten des Sokrates war. Xen.mem.I.4.2-19 läßt sich Sokrates mit ihm über das Göttliche unterhalten.

⁹ Vgl. 220c3-d5 und unten, 231.

¹⁰ Aus Phaleron, vgl. zu ihm auch Plat.apol.34a; 38.b; Phaidr.59a-b; 117d und Prot.310a und 316b.

¹¹ Glaukon, der Sohn des Ariston und Bruder Platons, gehört zu den Dialogteilnehmern in Platons Staat und im Parmenides.

¹² Phaleron, eine flache Buch östlich des Pairaieus („Piräus“), war vor dessen Ausbau der Haupthafen von Athen und im 5. Jh. durch eine Mauer mit der Stadt verbunden; vgl. H. Lohmann (2000), 727–728.

Sohn des Philippos, nachgefragt hätte, der ihn aber doch an Apollodoros verwiesen hätte, von dem sein eigenes, verblaßtes Wissen rühre. Apollodoros kann sich freilich außer auf den Bericht des Aristodemos, auch auf Auskünfte berufen, die ihm Sokrates selbst erteilt hat. Es ist ein eigenartiges Spiel, das Platon hier mit dem Leser treibt, um ihm Gebrochenheit und Zuverlässigkeit des hier Berichteten zu suggerieren. Daß er Apollodoros als eigentlichen Berichterstatter auswählte, ist kaum ein Zufall. Denn in der Apologie gehört er zu denen, die Sokrates unter den bei der Gerichtsverhandlung gegen ihn anwesenden Freunden benennt (ap.34a). Im Phaidon wird er am Anfang und Ende als schmerzlich betroffener Mitzeuge der letzten Stunden des Meisters erwähnt (vgl. Phaid.59a mit 117d). Daher mußte dieser Gewährsmann dem Leser trotz der zwischen Bericht und Ereignis liegenden Zeit als vertrauenswürdig erscheinen.

Als 416 das hier in Gedächtnis gerufene Gastmahl stattfand, war der 427 v.Chr. geborene Platon gerade 11 Jahre alt. Damals stand Alkibiades auf dem ersten Höhepunkt seines Ansehens. Aber schon ein Jahr später überredete er die Athener zu der verhängnisvollen Expedition nach Sizilien. Kurz vor seiner Abfahrt wurde er fälschlich der Profanierung der eleusinischen Mysterien und des Hermenfrevels bezichtigt und deshalb alsbald zur Gerichtsverhandlung nach Athen zurückberufen, in der auch Phaidros aus denselben Gründen verbannt wurde. Alkibiades freilich entzog sich der Verurteilung durch seine Flucht nach Sparta.¹³ Als Platon Apollodoros dem Glaukon von dem Gastmahl berichten läßt, waren vermutlich sechzehn Jahre vergangen. Damals war Alkibiades nach seinem erneuten kometenhaften Wiederaufstieg und Sturz als athenischer Stratege¹⁴ bereits vier Jahre tot. Denn er wurde auf Antrag der Dreißig¹⁵ erneut aus Athen verbannt (Xen.Hel.II.3.42) und nachdem er sich nach Bithynien zurückgezogen hatte, auf Verlangen seiner Heimatstadt und des Spartanerkönigs Lysander auf den Befehl des persischen Satrapen Pharnabazos im Jahre 404/3 in Phrygien ermordet (Plut.Alkibiades XXXVIII. 3 - XXXIX.4).¹⁶ Die Tatsache, daß sowohl Kritias, der Anführer der „Dreißig“ (und Onkel Platons) wie Alkibiades zu den Vertrauten des Sokrates rechneten, sollte ihm bei der 399 stattfindenden Verhandlung zum Verhängnis werden: Der Ankläger Anytos soll seine Beschuldigung, Sokrates habe die jungen Menschen durch seine Reden zur Verachtung der bestehenden Staatsordnung verführt, ausdrücklich mit seinem engen Verhältnis zu den beiden begründet haben (vgl. Xen.mem.I.2.9 mit 12).¹⁷ So hat denn die Alkibiades im Symposion von Platon in den Mund gelegte Preisrede auf Sokrates nicht nur den Zweck, den Lesern Sokrates als den wahren Liebhaber und zum Göttlichen aufschauenden Erzieher vorzustellen, sondern ihn zugleich gegen den Vorwurf in

¹³ Vgl. dazu K.-W. Welwei (1999), 201–207.

¹⁴ Vgl. dazu Welwei, 214–222, 225–228, 233–235.

¹⁵ Vgl. zu ihr Welwei, 247–257.

¹⁶ Plut.Alkibiades XXXIX:5 kennt allerdings auch eine zweite Version, nach der Alkibiades ein Mädchen aus einer angesehenen Familie verführt haben und zur Rächung durch ihre Brüder ermordet worden sein soll,

¹⁷ Vgl. dazu auch K.-W. Welwei, 256–257.

Schutz zu nehmen, daß er an dem gesinnungslosen Verhalten des Alkibiades schuld gewesen sei.¹⁸

Aber der Leser darf sich bei der Lektüre des Symposions nicht allzu tief durch dieses Vorwissen um das tragische Ende des Alkibiades und des Sokrates beeindrucken lassen, sondern er muß sich, will er das Buch recht verstehen, dem komödiantenhaften Ton des Ganzen hingeben. Der schließt nicht aus, daß die Redner im Scherz manches Wahre sagen, will ihn aber daran erinnern, daß vieles (wie Sokrates ironisch bemerkt) nur gesagt ist, nicht um wirklich den Eros zu preisen, sondern ihm alles mögliche beizulegen, damit der Gott als der schönste und beste erscheine (198e 2-199a 3).

Bei der Bestimmung der Abfassungszeit des Buches, das entweder vor oder nach dem Phaidon und vor dem Staat verfaßt worden ist,¹⁹ pflegt man sich auf 193 a zu berufen und die hier erwähnte Zerstreung der Arkader durch die Spartaner auf den Dioikismos, die Aufteilung der Bewohner des in das lakedämonische Bündnis gepreßten Mantinea des Jahres 385 zu beziehen.²⁰ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff hat jedoch mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die eigentliche Zerschlagung Arkadiens bereits 418 erfolgt ist, als die Spartaner nach der Schlacht bei Mantinea die arkadischen Städte einzeln in den Peloponnesischen Bund aufnahmen, womit die einheitliche Münzprägung aufhörte.²¹ Da die Arkader sich unter der Führung von Mantinea erst 370 wieder zu einem Bundesstaat zusammengeschlossen haben,²² könnte sich Platon zwar auf die Ereignisse des Jahres 385 beziehen. Aber nichts hindert anzunehmen, daß in 193a kein Anachronismus, sondern eine Erinnerung an das Jahr 418 und mithin an ein Geschehen vorliegt, das sich zwei Jahre vor dem fiktiven Datum des von Agathon gegebenen Festes ereignet hat. Das Buch gehört der mittleren Periode Platons an, also der Zeit nach der Rückkehr von seiner 1. Sizilienreise 387 v. Chr. und der damals erfolgte Gründung der Akademie und vor seiner 2., die von 367–365 stattfand. Man wird es am besten Ende der 80er oder Anfang der 70er Jahre einordnen, um Raum für die Vollendung der Politeia und des Phaidros vor seiner erneuten Abreise nach Sizilien zu behalten. Was sich 416 ereignet hat und spätestens ein Jahr vor dem Tod des Sokrates von Apollodoros berichtet wird, lag also zur Zeit der Abfassung des Buches fast ein Menschenleben zurück.

¹⁸ Vgl. auch Xen, mem.I.2; Isoc.(Bus.) 9.4-5 und zur Sache Th. Brickhouse u. N. D. Smith (1989), 72–77 und D. Gribble (1999), 223–230 und bes. 244–245.

¹⁹ U. v. Wilamowitz-Moellendorff ([1918]1959), I, 250 läßt offen, ob der Phaidon vor das Symposion oder das Symposion vor den Phaidon zu stellen ist, ordnet aber die Politeia und den Phaidros beiden nach; F. M. Cornford (1927 ND), 315–326 zählt die Werke der Mittleren Periode in folgender Reihung auf: Menon, Phaidon, Symposion, Politeia und Phaidros zu; vgl. auch W. K. C. Guthrie (1975), IV, 50. K. Praechter (1926=1958) stellt 260 das Symposion vor den Phaidon und diesen vor den Staat und den Phaidros. So verfährt auch P. Friedländer (1960), III, der jedoch den Phaidros erst dem Spätwerk zurechnet. Vielleicht spricht symp.223d3-6 doch für die zuletzt genannte Reihenfolge.

²⁰ Vgl. dazu H. Bengtson (1965), 264–265.

²¹ Vgl. dazu U. v. Wilamowitz-Moellendorff ([1920]1992), 176–178 und Bengtson, 231–232.

²² H. Bengtson, 272,

2. Die Abfolge der Reden

So belangvoll die jeweiligen Vor- und Zwischenreden im Rahmen einer Kommentierung des kunstvollen Aufbaus des ganzen Werkes sind, können wir sie doch im vorliegenden Zusammenhang nur gelegentlich berücksichtigen, da es in ihm zumal um die einzelnen Reden in ihrer Abfolge und ihre Bedeutung im Rahmen des Ganzen geht. Grundsätzlich dürfte *Werner Jaeger* mit seiner Deutung im Recht sein, daß die Reden der unterstellten Situation gemäß die sonst üblichen Ketten von Definitionsversuchen vertreten und wie Terrassen stufenartig zu der Rede des Sokrates bzw. der in ihr referierten der Diotima führen, ohne daß sich dabei ein strenges dialektisches Verfahren ergibt.²³ Wir werden abschließend zeigen, daß sie alle ihr *aliquid veritatis* besitzen.²⁴ Den äußeren Anlaß bildet eine Nachfeier seines Sieges zu der Agathon eine Reihe von Freunde eingeladen hatte. Da die Teilnehmer (Sokrates ausgenommen)²⁵ noch alle unter dem reichlichen Weingenuß vom Vorabend litten, einigten sie sich darüber, an diesem Abend nur mit Maßen zu trinken und nach dem Vorschlag, den Eryximachos seinem Freunde Phaidros zu liebe gemacht hatte, Lobreden auf den Gott Eros zu halten. Den heutigen Leser wird es überraschen, daß weiterhin vor allem von der Knabenliebe die Rede ist und sie als die edelste Form aller Liebesverhältnisse gepriesen wird, bis sie schließlich in der Rede Diotimas in den pädagogischen Eros aufgehoben wird, als deren Urbild Sokrates in der Rede des Alkibiades gezeichnet wird.²⁶

Der Sitzordnung entsprechend²⁷ ergreifen zunächst der Reihe nach Phaidros, Pausanias, Eryximachos und Aristophanes das Wort. Indem Platon den eigentlich nach Pausanias auf der „Rednerliste“ stehenden Komödiendichter Aristophanes wegen eines Schluckaufs hinter Eryximachos zurücktreten läßt, gibt er zu erkennen, daß dessen Rede eine Zäsur zwischen den vorausgehenden und den folgenden darstellt. Die Rede des Agathon ist vor allem hoch artifiziell, enthält aber trotzdem als wesentliche Einsicht, daß der Eros primär eine amoralische Größe ist, um deren sittliche Bändigung es Platon geht. An gedanklicher Tiefe wird die Rede des

²³ W. Jaeger (1953), 249–250. Zur Diskussion vgl. B. Zehnpfenning, in: *Platon Symposion*, Hg., v. ders. (2000, XXII–XXIX mit dem Ergebnis XXIX: „Die Vorredner haben in Eros ihren eigenen Trieb vergöttlicht. Ihre Liebe ist ‚selbstbezüglich‘ und damit unfruchtbar. Diotima aber macht deutlich, daß nicht die Liebe, sondern das von ihr Geliebte göttlich ist. Damit weist sie den Weg über die Selbstbezogenheit des Menschen hinaus, der sein Wirken überhaupt erst fruchtbar sein läßt.“.

²⁴ Vgl. dazu unten, 231–232.

²⁵ Vgl. 220a4–5 mit 223c2–6 und d8–12.

²⁶ Historisch geht die Knabenliebe bei den Griechen auf die Initiation der geschlechtsreif gewordenen Jünglinge durch ihre älteren Gefährten zurück, die sie auf diese Weise für das Leben in der Gemeinschaft der Männer vorbereiteten. Als solche war sie in wohl in ganz Griechenland bis zum Ende des 7. Jh. v. Chr. gesellschaftsfähig, im Athen des klassischen Zeitalters jedoch auf die Oberschicht beschränkt; vgl. dazu K. J. Dover ([1978] 1983), 162–187; Carola Rheinsberg (1993), 163–215 bzw. knapp E. Heitsch (1997), 234–236 und ihre Verteidigung durch Pausanias in *Plat.symp.* 182a7 - 185c3 unten, 218–219.

²⁷ Vgl. dazu *Symposion*, hg. Barbara Zehnpfennig (2000), 143 Anm.26.

Aristophanes erst durch die der Diotima übertroffen. Aristophanes gibt dem Eros nach den vorausgegangenen rationalistischen Deutungen seine tief in der Natur des Menschen verwurzelte Leidenschaftlichkeit zurück. Sokrates aber berichtet, was ihn die Seherin Diotima von Mantinea²⁸ in seiner Jugend über die Liebe als ein Verlangen der Sterblichen nach Unsterblichkeit und als Zeugung im Fleisch wie im Geist gelehrt hat. Wer den Aufstieg von der Schönheit des einen Knaben zur Schönheit aller Knaben und dann die Schönheit an sich geschaut, der sei der wahre Erzieher, weil er seinen Liebling im Aufblick zum Göttlichen führe. Die spontane Lobrede des trunken in die nächtliche Gesellschaft einbrechenden Alkibiades aber zeichnet das Bild des Sokrates als des wahren Liebhaber, vor dem sich der abtrünnige Schüler schämt, weil er seinen Rat zwar verschmäh, ohne von dem ihm als Führer zum wahren Selbst loszukommen. Doch warten wir ab, was die einzelnen Redner zum Lob des Gottes bzw. des Sokrates beizutragen haben.

3. Die Reden des Phaidros, des Pausanias und des Eryximachos

3.1. Die Rede des Phaidros (178a 6-180b 8)²⁹

Mit *Phaidros* ergreift ein junger Mann das Wort, der ganz von der Liebe zu seinem Erasten, dem Arzt Eryximachos, dem Sohn des Akumenos, durchdrungen ist³⁰ und sich daher bemüht, Eros eingangs als den ältesten Gott und Urheber der größten Güter zu preisen. Nichts aber sei ein größeres Gut (*agathón*) für einen Jüngling als ein rechtschaffener Liebhaber (*erastēs chrēstós*) und für den Liebhaber ein entsprechender Liebling (*paidiká*) (178c 1-5). Denn durch ihr Verhältnis würden beide durch Scham vor dem Schändlichen und durch das Bestreben nach dem Schönen geleitet, so daß beide dem Staat von größtem Nutzen seien (178d 1-e 3).³¹ Ein Herr, das nur aus Liebhabern und ihren Lieblingen bestünde

²⁸ Die Gestalt dürfte von Platon erfunden sein. Obwohl sie nicht ausdrücklich als solche, als *mántis*, eingeführt wird, dürfte ein Spiel mit ihrem Namen bei ihrer Lokalisierung in Mantinea vorliegen.

²⁹ Vgl. zu ihr auch G. Krüger (1939=1963), 92–95, der sie unter der Überschrift „*Der neue Mythos*“ behandelt.

³⁰ Bereits in dem kurz vor Ausbruch des Peloponnesischen Krieges 432/1 spielenden Protagoras wird Phaidros in 315c2-3 zusammen mit Eryximachos als Besucher im Hause des Kallias anlässlich eines Besuches des Protagoras in Athen vorgestellt, an dem auch der Sophist Hippias teilnahm. In Platons gleichnamigem Dialog erscheint Phaidros als ein aufgeweckter Jüngling, der sich gerade für eine Rede des Lysias begeistert. Lysias, soll um 455 v.Chr. in Athen als Sohn des Syrakuser Bürgers Kephalos geboren, dann nach Thurii ausgewandert und 412 nach Athen zurückgekehrt sein, wo ihn später die Dreißig Tyrannen gefangensetzten. Es gelang ihm jedoch zu entkommen, so daß er später von der demokratischen Gegenrevolution, die er großzügig unterstützte, restituiert wurde und bis zu seinem Tode 380 als angesehener Redner in Athen wirken konnte; vgl. zu ihm M. Weissenberger (1999), 598–601.

³¹ Zur Bedeutung, die Platon der Freundschaft für die Polis zugewiesen hat, vgl. leg.I.628b9-11 und dazu O. Kaiser, in: B. Kollmann u.a., Hg. (1998), 278–295, bes.286 =: ders. (2004), 63–80, bes. 71 und zu Platons Gedanken und Praxis der politischen Erziehung H.-G. Gadamer (1999), I, 249262.

(wie die „Heilige Schar“ der Thebaner),³² wäre unschlagbar. Denn keiner von beiden ließe den anderen in Not und Gefahr im Stich und wäre eher bereit, für ihn zu sterben, als ihn feige seinem Schicksal zu überlassen (178e 3-179b 3).³³ Die Götter aber hätten es lieber, daß ein Liebling (*erōmenos*) seinen Liebhaber (*erastēs*) bewundert als den umgekehrten Fall. Denn der Liebhaber sei göttlicher als der Liebling, weil er gottbegeistert (*éntheos*) sei. Und so zieme es sich auch, daß ihn der Liebling durch seine Bewunderung übertreffe. Daher hätten die Götter auch Achilles auf die Insel der Seligen entrückt, weil er gestorben sei, um seinen Liebling Patroklos zu rächen (180a 7-b 5).³⁴ Daher könne man mit Recht sagen, daß Eros nicht nur der älteste und verehrungswürdigste, sondern auch der wichtigste Gott für den Besitz der Tugend und die Glückseligkeit im Leben und Tode sei (180b 6-8).

Halten wir im Blick auf die künftige Zusammenschau als Summe der Rede des Phaidros fest: *Für den Erōmenes ist der Besitz eines rechtschaffenen Erasten, das höchste Gute. Ihre Beider Scham voreinander läßt sie danach streben, einander durch ihre Tugend zu übertreffen, so daß sie gegebenenfalls bereit sind, füreinander zu sterben.*

3.2. Die Rede des Pausanias (180c 4-185c 3)

Pausanias, der Liebhaber des Agathon, nimmt das Wort als ein gestandener und erfahrener Mann, der wie alle Symposiasten (außer Sokrates, seinem Adepten Aristodemos und wohl auch dem „Aufsteiger“ Phaidros) zur athenischen Oberschicht gehört. Er vertritt eine „aufgeklärte Sittlichkeit“.³⁵ Er weiß um die Angefochtenheit der Knabenliebe und sucht sie mittels der Unterscheidung zwischen der mutterlosen Aphrodite Urania, der himmlischen Liebesgöttin, und der von Zeus und Dione abstammenden Aphrodite Pandemia, der allgemeinen Liebesgöttin,³⁶ und entsprechend zwischen der eines himmlischen und eines irdischen Eros zu rechtfertigen (180c 4-e 4). Dabei stellt er den Grundsatz an den Anfang, daß keine Handlung an sich schön oder schlecht sei, sondern das eine oder das andere nur durch die Art ihrer Verrichtung werde. Dasselbe gelte auch für das

³² Vgl. Plut. Pelopidas XVIII und zur Schlacht bei Leuktra 371, in der Epaminondas mittels der schiefen Schachtordnung und Pelopidas mittels der 300 Männer der „Heiligen Schar“ den Sieg über die Übermacht der Spartaner errang, vgl. ebd. XXIII und bes. 2–3, wo der Zusammenhalt der Liebenden in Not und Gefahr in ähnlicher Weise wie bei Plat.symp.178e gepriesen wird..

³³ Vgl. 220d 5-e2 und unten, 230–231.

³⁴ Nach Hom.II. XI.786-787 war Patroklos älter als Achill. Die Umdeutung des Verhältnisses geht auf Aischylos verlorene Achilles-Trilogie zurück; vgl. dazu A. Lesky (1972), 149.

³⁵ G. Krüger (1939=1963), 95–104.

³⁶ Platon läßt Pausanias hier mit der Mythe sein Spiel treiben, indem er die beiden Mythen über ihren Ursprung aus den Genitalien des Uranos (Hes.theog. 188–206) bzw. als Tochter des Zeus und der Dione (Hom.II V.370-417) willkürlich mit der höheren Knabenliebe bzw. der niedrigeren zwischen Mann und Frau verbindet. Ihr Beinamen als Pandemos in Athen charakterisierte sie freilich als Beschützerin der ganzen Bürgerschaft; vgl. dazu Vincienne Pirenne-Delforge (1996), 838–843, bes.840.

Lieben (*erān*) und den Eros (180e4-181a6): Der Eros der Pandemia sei der, nach dem die Schlechten wahllos die Leiber von Frauen und Knaben als Mittel der eigenen Befriedigung lieben, wobei ihr Lieben abwechselnd schlecht wie gut sein könne (181a 7-c 2). Die himmlische Liebe aber gelte ihrer männlichen Herkunft her den Knaben, weil sie das von Natur Vernünftigeren und Stärkere liebe. Entsprechend vergriffen sich ihre Jünger nicht an Kindern, sondern täten sich mit Jünglingen zusammen, die bereits Vernunft zeigten, was man daran erkennen könne, daß ihr Bart bereits sprosse. Kinder zu lieben müsse Männern ebenso verboten sein wie der Verkehr mit freien Frauen.³⁷ Werde die Knabenliebe also anständig (*kosmiōs*) und sittsam (*nomikōs*) betrieben, so könne man sie gerechterweise nicht tadeln (181b 8-182a 6).³⁸

Es folgt ein Referat über die unterschiedlichen Arten der Knabenliebe: Bei den Spartaner³⁹ und Athener sei sie eine verwickelte Sache, bei den Eliern und Böotern aber eine ganz einfache: Denn bei ihnen gelte es schlechthin als schön, daß die Geliebten den Liebhabern zu willen seien, ohne daß die Sache bei diesen nur wenig wortgewandten Völkern durch eine umständliche und wortreiche Werbung kompliziert würde. Bei den Barbaren sei sie dagegen ganz verpönt, weil starke Freundschaften die unumschränkte Gewalt der Herrscher einschränke.⁴⁰ Doch in Athen verhalte es sich anders: Hier würde den Verliebten das verrückteste Verhalten nachgesehen, wenn es dem Versuch gälte, den Geliebten für sich zu gewinnen. Dem Geliebten aber würde es nicht als Schande angerechnet, wenn er in gutem Glauben an die Aufrichtigkeit der Werbung einem Liebenden zu willen gewesen und von ihm verlassen worden sei, nachdem der sein Ziel erreicht hatte. Andererseits zeige die Tatsache, daß Väter ihre Knaben von Aufsehern begleiten ließen, um die Annäherung eines Erasten zu verhindern, daß die Sache auch in Athen umstritten sei (182a 7-183d 3).

Dann aber wendet Pausanias den Grundsatz, daß nicht der Akt, sondern seine Durchführung über seinen Wert entscheide, konkret auf die Knabenliebe an:

³⁷ Bei den Kindern wird das allerdings von Pausanias ganz utilitaristisch damit begründet, daß man bei ihnen die weitere Entwicklung ihres Leibes und ihrer Seele nicht voraussehen und daher alle an sie gewandte Mühe umsonst gewesen sein könne.

³⁸ Es wirkt wie ein Witz, daß Sokrates in Xen.symp.VIII.6-11 die Lehre von den beiden Aphroditen vertritt und mit ihr die Liebe zwischen Kallias und Autolykos rechtfertigt.

³⁹ Vgl. dazu auch W. Jaeger (1953), 253, wo er darauf hinweist, daß Sparta der eigentliche Hort und stärkste Rückhalt der Knabenliebe in der griechischen Welt war, so daß die Päderastie mit dem Sturz Spartas als ethisches Ideal untergegangen sei, um nur noch im Kinädentum, der gewerblichen männlichen Prostitution, zu überleben.

⁴⁰ Als Musterbeispiel wird in 182c auf das Liebespaar Harmodios und Aristogeiton verwiesen, die sich verschworen hatten, die Tyrannen Hippias und seinen Bruder Hipparchos, die Söhne des Peisistratos, zu ermorden. Es gelang ihnen allerdings nur den Hipparchos am sog. Leokorion zu erstechen. Harmodios fand auf der Stelle den Tod, Aristogeiton gelang die Flucht, doch wurde er ergriffen, gefoltert und hingerichtet. Den Anlaß für beider Tat soll der vergebliche Versuch des Hipparchos geboten haben, Harmodios dem Aristogeiton abspenstig zu machen und eine anschließende Zurücksetzung der Schwester als Korbträgerin in einem Festzug; vgl. Thuk.VI.54-59.1 und dazu E. Stein-Hölkeskamp (1996), 1109-1110 und die sog. Tyrannenmördergruppe bei W. Fuchs (1969), 337-341 mit Abb 374 und 375 bzw. J. Boardman (1996), 37-40 mit Abb. 3-9.

Schlecht sei der gemeine und unbeständige Liebhaber, der den Leib mehr als die Seele liebe. Denn sowie die Jugendblüte des Jünglings vergehe, flattere er zur nächsten und mache dabei seine sämtlichen Versprechungen zuschanden (183d 3-e 5). Der Liebhaber aber, der einen Jüngling um seines guten Charakters willen liebe, bleibe ihm sein Leben lang treu. In diesem Fall aber sei es Sitte, daß sich beide wohl prüften. Daher müsse der Liebhaber dem Liebling nachjagen, der Liebling aber vor ihm fliehen, bis beide erkennen, daß sie tatsächlich zusammengehören.⁴¹ Als schimpflich aber gelte es, wenn ein Knabe seinen Liebhaber um eines äußeren Gewinns willen erhöere.⁴² Dagegen gelte es als schön, wenn sich der Liebling seinem bewährten und um ihn verdienten Liebhaber gefällig erweise. Denn es sei recht und billig, daß der Liebling dem, der ihn weise und gut zu machen beabsichtigt, auf jede Weise zu willen sei.⁴³ Habe ihn der Liebhaber getäuscht, so bringe ihm das keine Schande, sofern er sich mit ihm nicht um eines äußeren Vorteils willen eingelassen habe. Und umgekehrt sei auch die Täuschung des Liebhabers in seinen Liebling schön. Denn auch er hatte sich jenem ja zugewendet, um ihn zur Tugend zu führen. „So ist es denn in jedem Falle schön, um der Tugend willen seine Gunst zu gewähren (charízesthai)“ (185b 4–5). „Das,“ so faßt Pausanias seine Rede zusammen, „ist der Eros, der zu der himmlischen Göttin gehört, selber himmlisch und von hohem Wert für den Staat wie für den Einzelnen, weil er den Liebenden und den Geliebten um der Tüchtigkeit (aretē) willen zwingt, sich sehr ernstlich um sich selbst zu kümmern. Diesen Beitrag liefere ich Dir, Phaidros, wie es eben aus dem Stegreif gelingt, zum Preise des Eros“ (185b 5-c 3).⁴⁴

*Das Resultat dieser Rede also lautet: Das Liebesverhältnis zwischen dem Erasten und dem Eromenos ist in seinem ganzen, auch sinnlichen Umfang gut und schön, wenn es von beiden Seiten durch Streben nach Tugend veredelt wird. Die sittliche Haltung der Liebenden rechtfertigt ihre Liebe. Der Gott Eros aber hat sich durch seine Teilung in das moralische Problem verwandelt, dem Guten und nicht dem Schlechten nachzustreben.*⁴⁵

⁴¹ Vgl. dazu K.J. Dover (1983), 78–93.

⁴² Man unterschied zwar zwischen einem *peporneuménos*, einem, der sich gewerbsmäßig zum Geschlechtsgebrauch verkauft, und einem *hetairékōs*, einem geliebten Partner, doch konnte der Vorwurf, der *hetáiros* hätte sich seinem Liebhaber verkauft, in Athen zum Verlust der Bürgerrechte führen; vgl. dazu K. J. Dover (1983), 25–43.

⁴³ Zum Verfahren vgl. K. J. Dover (1983), 88–93.

⁴⁴ Übersetzung F. Boll (1969) 39; zur Sache vgl. auch W. Jaeger (1953), 251–252, der feststellt, daß der Dienst am Freunde bei Pausanias der Entwicklung seiner Persönlichkeit dient. Die offensichtliche Schwierigkeit, beide Arten der Erotik, die sinnliche und die sittliche, miteinander zur Deckung zu bringen, gewinne so einen kompromißartigen Charakter.

⁴⁵ Vgl. dazu auch G. Krüger (1939=1963), 97–99.

3.3. Die Rede des Eryximachos (185e 6-188e 3)

Als dritter ergreift der Arzt Eryximachos, der Erast des Phaidros, das Wort. Auch er hält an der von Pausanias eingeführten Unterscheidung zwischen dem guten und dem schlechten Eros fest und bleibt damit auf der rationalistischen Ebene. Er gibt dem Problem jedoch über Pausanias hinausgehend eine kosmische Dimension. Die Aufklärung zielt bei ihm auf Welterkenntnis ab:⁴⁶ Es gebe, so sagt er, in der Tat eine zweifache Form des Eros, sie sei aber nicht auf die Seelen der Menschen beschränkt, sondern walte auch in allem übrigen. Das wolle er seinem Beruf gemäß am Leib des Menschen aufzeigen: Gesundheit und Krankheit seien einander unähnlich, das Unähnliche aber liebe das Unähnliche, und so gebe es einen Eros des Gesunden und einen anderen des Kranken. Entsprechend müsse man allem, was gut für den Leib ist, willfährig sein, und sich allem, was dem Leib schadet, widersetzen. Dabei sei es die Aufgabe des Arztes, jeweils die schöne und die schlechte Liebe zu unterscheiden und dafür zu sorgen, daß der gute Eros die Oberhand gewinne. So sei die Heilkunst ganz vom Gott regiert, ähnlich aber verhalte es sich bei der Gymnastik und dem Ackerbau (185e 6-187a 1). Auch in der Musik gehe es um den Einklang, um die Harmonie zwischen hohen und tiefen Tönen, so daß sie die Wissenschaft vom Wirken des Eros in Harmonie und Rhythmus sei. Auch hier gebe es einen himmlischen und einen irdischen Eros, wobei der schöne himmlische Eros zur Urania, zur himmlischen Göttin, und der niedrige zur Polyhymnia gehöre,⁴⁷ die sich beide offenbar dadurch unterscheiden, daß der eine maßvoll ist, während der andere die Sinne aufreizt. Daher müsse man auch in der Musik wie in der Kochkunst zwischen den beiden Arten des Eros unterscheiden (187a-e).

Auf ähnliche Weise komme es im Gang der Jahreszeiten auf die richtige Mischung zwischen Warmen und Kaltem, Trockenem und Feuchten⁴⁸ und mithin den guten Eros an, wenn die Ernte gut ausfallen und die Menschen gesund bleiben sollen. Wenn sich aber der frevelhafte Eros zum Herrn aufwerfe, richte er in den Jahreszeiten viel Unheil in Gestalt von Krankheiten bei Menschen, Tieren und Pflanzen an. Mithin sei auch die Astronomie als die Wissenschaft von den Gestirnen und Jahreszeiten eine von den beiden Arten des Eros. Und schließlich hätten es auch die Opfer und die Mantik mit der Behütung und Heilung der Liebe zwischen Göttern und Menschen zu tun. Denn jeder Frevel entstehe, wenn man sich in Hybris über den anständigen guten Eros hinwegsetze und dem anderen in seinem Verhalten gegenüber den Eltern und den Göttern folge. So habe denn auch die Mantik die Aufgabe, beide Arten der Liebe zu beaufsichtigen und zu heilen. Sie ist mithin *„die Schöpferin der Freundschaft zwischen Göttern und Menschen, weil sie sich auf das Wirken des Eros unter den Menschen versteht, soweit sie das*

⁴⁶ Vgl. dazu auch G. Krüger (1939=1963), 105–119.

⁴⁷ Zur Muse Polyhymnia, „der mit den vielen Gesängen“ vgl. knapp Christine Walde (2001), 61.

⁴⁸ Zur hippokratischen Vier-Säftelehre und ihren kosmologischen Entsprechungen in der pythagoräischen Zahlenymbolik und der Elementenlehre des Empedokles vgl. Antje Krug (1993), 48.

göttliches Recht (thémis) und *Frömmigkeit* (eusébeia) zum Ziel hat“ (188d 1–3). Daher besitze der Eros, der sich bei uns wie bei den Göttern in Bezug auf das Gute in Besonnenheit (*sōphrosēnē*) und Gerechtigkeit (*dikaiosúnē*) erweise, die größte Macht und bereite uns jede Glückseligkeit (*eudaimonía*), setze er uns doch in die Lage, als Freunde miteinander und mit den Göttern zu verkehren. Wer sich im Blick auf das Gute mit *Besonnenheit* und *Gerechtigkeit* vollende, der besitze bei Menschen und Göttern die größte Macht und verschaffe sich die größte Glückseligkeit, so daß wir nicht nur untereinander, sondern auch mit den Göttern befreundet seien (188d 4–9). „*Vermutlich übergehe ich vieles in meinem Preis des Eros, aber gewiß nicht absichtlich. Wenn ich aber etwas ausgelassen habe, so ist es deine Aufgabe, o Aristophanes, es zu vervollständigen; doch wenn du den Gott auf andere Weise preisen willst, dann preise ihn, da dein Schluckauf aufgehört hat*“ (188 d 9-e 4).

Kein Zweifel, Eryximachos ist trotz seines einer *captatio benevolentiae* entsprechenden Vorbehalts mit seinem Beitrag zufrieden, der das rechte Lieben in den großen Weltzusammenhang einordnet: Wie überall die Harmonie zwischen den Gegensätzen heilvoll vermittelt, sollen auch alle Menschen dem guten Eros folgen und nach sittlicher Vollkommenheit streben und dadurch in Freundschaft mit Göttern und Menschen leben. Die Welterkenntnis wird zum großen Rahmen der Sittlichkeit, denn auf die Rechtfertigung der (Knaben)liebe durch die Sittlichkeit läuft auch bei ihm am Ende alles hinaus. Es ist ein etwas pedantischer und humorloser, aber im Alltag sicher zuverlässiger Mann, der hier Kolleg gelesen hat und in seiner Solidität seinen Freund Phaidros gewiß nicht im Stich läßt.

Halten wir fest: *Der gute Eros hat wie der schlechte eine kosmische Dimension. Strebt der Liebende nach sittlicher Vollkommenheit, befindet er sich mit Göttern und Menschen in einer Harmonie, welche die ganze Welt durchwaltet.*

4. Die Rede des Aristophanes (189c 2-193e 2)

Aristophanes erklärt noch vor Anfang seiner eigentlichen Rede, daß weder Pausanias noch Eryximachos wie die Menschen überhaupt bisher die wahre Kraft des Eros erkannt hätten; denn andernfalls hätten sie ihm als dem menschenfreundlichsten Gott als Beistand und Arzt der Menschen, der ihnen die größte Glückseligkeit schenkt, auch die herrlichsten Heiligtümer errichtet und auf den Altären die größten Opfer zubereitet (189c2-d 5). Um die unheimliche und zugleich beseligende Macht des Eros zu demonstrieren, erzählt er seinen schnell erfundenen, seiner Oberfläche nach komischen, seinem Kern nach aber tiefsinnigen Mythos:⁴⁹ „*Vor allen muß ich euch erzählen, wie der Mensch ursprünglich beschaffen war, und wie es ihm ergangen ist. Unser Leib war nämlich zuerst gar nicht ebenso gebildet wie jetzt, er war ganz anders. Erstens gab es drei Geschlechter, nicht bloß wie jetzt männlich und weiblich, sondern noch ein drittes, das die beiden*

⁴⁹ Übersetzung Wilamowitz-Moellendorff, I, 289.

vereinigte, das ist jetzt verschwunden“ (189d 3-e 2). Der Komiker kann sich nicht genug tun, diese seltsamen Wesen zu beschreiben, die zwei Gesichter, vier Augen, vier Ohren, vier Arme und vier Beine besaßen, so daß sie sich wie Radschläger bewegten. Sie drohten nun den Himmel zu stürmen. Aber da die Götter nicht auf ihre Ehrenbezeugungen und Opfer verzichten konnten, beschloß Zeus sie nicht auszurotten, sondern in zwei Hälften teilen zu lassen. Das hatte zur Folge, daß sich jede Hälfte nach der anderen sehnte und sie, hatte sie diese gefunden, so fest umschlang, bis beide starben. Nun ließ Zeus ihre Geschlechtsteile nach vorn verlegen, so daß, traf eine männliche auf seine weibliche Hälfte, sie miteinander Kinder zeugten, und traf ein Mann auf seine männliche, sie beieinander ihre Befriedigung fanden und sich wieder ihren Geschäften zuwenden konnten. *„Daher kommt es nun, daß der Eros zueinander allen Menschen eingepflanzt ist, um ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit wiederherzustellen, indem er versucht, aus zweien eins zu machen und die menschliche Natur zu heilen“* (191c 8-d 3).

So suche nun jeder Mensch nach seiner Hälfte: Von den Mannweibern stammten die Männer und Frauen ab, die einander lieben, aber auch ehebrecherisch veranlagt sind. Wenn aber beide Schnitte von einer Frau seien, täten sie sich mit Frauen zusammen. Wenn nun jede auf diese Weise seine anderen Hälfte suche, liebten die männlichen Schnittstücke Männer,⁵⁰ nämlich die Männer Knaben und die Knaben Männer, um sich, haben sie einander gefunden, daran zu erfreuen, beieinander zu liegen und einander zu umarmen. Obwohl manche derartige Knaben und Jünglinge als schamlos bezeichneten, seien sie in Wahrheit die trefflichsten, weil sie die von Natur männlichsten sind und daher mit Mut, Kühnheit und Männlichkeit das ihnen Ähnliche lieben. Ihre Vortrefflichkeit aber erweise sich darin, daß sie sich zum Manne geworden einerseits der Angelegenheiten der Polis und andererseits wiederum der Knaben annähmen. Zur Ehe und Kinderzeugung aber ziehe es sie nicht, sondern nur um der Sitte (*nómos*) willen ließen sie sich, wenn überhaupt, darauf ein; denn ein Liebhaber von Knaben und ein Freund von Liebhabern werde sich immer dem ihm Verwandten anschließen. (191d 3-192b 5).

Die Frage ist nun, was die Menschen eigentlich erstreben, wenn sie am liebsten immer beieinander sein wollen. Aristophanes Antwort lautet: Ihr eigentliches Begehren sei letztlich nicht der Liebesgenuß als solcher, sondern das Verlangen, mit dem Geliebten so zu verschmelzen, daß sie aus zweien zu einem werden. Aus dieser Vorgeschichte der Menschen ergebe es sich, daß ihre Liebe das Verlangen und Trachten der Teile nach dem Ganzen ist (192b 5-193a 1). Das Ich bedürfe des Du. Und darin bestehe die geheime Antriebskraft der Liebe.

Doch scherzend fügt Aristophanes hinzu, daß wir Menschen darauf achten müßten, uns sittsam zu betragen, damit uns die Götter nicht noch einmal teilten und wir wie aus Grabplatten ausgeschnittene Gestalten halbiert herumgehen müß-

⁵⁰ Vgl. dazu A.W. Price (1989), 225–226, der darauf hinweist, daß die Griechen homoerotische Verhältnisse nicht als biologisch bedingt, sondern als Ergebnis einer Vorliebe betrachteten. Man dürfe als aus der komödiantischen Rede des Aristophanes keine modernen Rückschlüsse im Sinne einer konstitutionellen Veranlagung ziehen.

ten. Wenn wir dagegen den Göttern die ihnen geschuldete Ehrfrucht erwiesen, würden nicht nur Pausanias und Agathon, sondern jeder den zu ihm passenden Liebling (*paidiká*) finden und unser ganzes Geschlecht glücklich sein (193a 1-c 7). „Wollen wir nun den dafür verantwortlichen Gott besingen, so müssen wir den Eros besingen, der uns sowohl jetzt schon den größten Vorteil verschafft, indem er uns zu dem uns Verwandten führt, und uns für die Zukunft das Größte erhoffen läßt, uns, wenn wir den Göttern Ehrfurcht erweisen, in unsere ursprüngliche Natur zurückzusetzen und zu heilen, glücklich (*makários*) und selig (*eudaímōn*) zu machen“ (193c 7-d 5). Das war gewiß eine andere Rede, als die des Eryximachos, die nicht zu verspotten, der ihm in seinem Humor überlegene Komödiendichter seinen Vorredner abschließend bittet (193d 6-e 2).

Das Resultat dieser „tragischen Komödie“⁵¹ lautet: *Jeder Mensch sucht sich in seinem Leben die zu ihm passende Hälfte. Der letzte, allen Liebende verborgene Wunsch aber sei nicht das Beilager, sondern miteinander eins zu werden.*⁵²

5. Die Rede des Agathon (194e 3-197e 8)

Die Rede des Agathon ist zumal in ihrem überschwenglichen Schluß ein rhetorisches Feuerwerk sondergleichen, das wir bereits als solches benannt haben. Ihrem äußeren Prunk entspricht ein mäßiger geistiger Gehalt: Da Eros junge und schöne Menschen liebt, ist er selbst keineswegs der älteste, sondern der jüngste, schönste und zarteste Gott. Er ordnet alles zur Schönheit und ist entsprechend auch für uns Menschen der Geber alles Schönen, ein Gedanke, der dann im Klingklang seiner schönen Worte aufrauscht. Und wer sollte da in einem die schöne Rede liebenden Volk dem siegreichen Dichter nicht Beifall zollen, der Eros, den schönsten und besten Gott, so trefflich zu verherrlichen versteht (197b3-e5)?⁵³

„Ein Vers kommt mir auf die Lippen, auszusprechen, was Eros uns beschert.

*Friede wirkt er den Menschen:
ohne Regung ruht die See,
Stürme schweigen, Wogen sinken,
Schlummer ohne Ach und Weh.*

Er befreit uns von Feindseligkeit und eint uns in Friedfertigkeit. So fühlen wir uns überall, wo er uns zusammenführt, er ist bei Festen und Tänzen und Schmäusen der Leiter der Feier. Höflichkeit zeugt er, Unverträglichkeit

⁵¹ G. Krüger (1939=1963), 130.

⁵² Vgl. dazu den Kommentar von U. v. Wilamowitz-Moellendorff (1918=1959), 288: „Das brauchte nur ernsthaft verfolgt zu werden, um recht beachtliche Wahrheiten und sittlich und erzieherisch bestimmende Sätze zu gewinnen, die sich neben Diotimas himmelanstrebende Erotik wohl behaupten könnten. Von Aristophanes, nicht von Diotima führt der Weg zu der rechten Ehe und mit diesem zu einem gesünderen, also auch sittlich höherstehenden Ziele als die Zuchtanstalt eines guten Nachwuchses in Platons Staat.“

⁵³ Nachdichtung U. v. Wilamowitz-Moellendorff (1918=1959), 293.

scheucht er, spendet Gefügigkeit, nie Ungefügigkeit, gnädig den Guten, ein Wunder den Weisen, bestaunt von den Göttern. Wem er fehlt, ersehnt ihn sich, wer ihn hat, besitzt das Glück. Vater des wohligen, üppigen Lebens, Vater von Liebreiz, himmlischem Hangen und Bangen. In Müh' und Gefahren, bei Wünschen und Raten lenkt er das Steuer, steht auf der Brücke, tritt uns zur Seite, rettend, erlösend. Über Menschen, über Göttern wahret er des Weltenlaufes Ordnung und Eintracht, der herrlichste, mächtigste Führer. Ihm folge denn jedermann, einstimmend in die Akkorde, mitsingend das Lied, des Eros Lied, das der Götter, das der Menschen Herz und Sinn bezaubert.“

Trotzdem enthält auch diese Prunkrede den in den vorausgehenden Beiträgen nicht zur Sprache gebrachten Aspekt, daß der Eros dank seiner mitreißenden Urgewalt jenseits von Gut und Böse agiert (195c-d 3).

6. Die Rede des Sokrates (198a-212c 3)

Unbeschadet des allgemeinen Beifalls bleibt Sokrates skeptisch. Scheinbar gibt er sich, noch ehe er zu sprechen angefangen hat, geschlagen, weil er sich nach einer so kunstvollen Rede in der Manier des Gorgias⁵⁴ nur noch blamieren könne. In seiner Einfalt habe er gemeint, es ginge in diesen Reden darum, die Wahrheit über den Gegenstand des Lobes zu sagen. In der Tat aber sei es nur darum gegangen, die Sache so schön und großartig wie möglich auszuputzen. Er aber sei bereit die Wahrheit über den Gott zu sagen. Mit einem für ihn typischen Frage- und Antwortspiel bringt er Agathon zu dem Geständnis, daß er nichts von der Sache des Eros verstehe (201b 11-12). In Wahrheit verhalte es sich nämlich so: Wenn Eros etwas begehre, so ermangle es ihm. Da er das Schöne und Gute begehre, so fehle ihm beides (201b-c).

Damit ist die Grundlage für die erste Rede der Mantikerin Diotima aus Mantieneia gelegt, die Sokrates in seiner Jugend von ihr gehört haben will. In ihr bestreitet sie in sokratischer Manier dem Eros wegen seiner Bedürftigkeit seine Göttlichkeit, da die Götter als glücklich und schön gelten. Da er weder schön noch gut sei, könne ihm nur eine Stellung zwischen den Göttern und Menschen zukommen, so daß er ein großer Dämon sei.⁵⁵ Auf des Sokrates Frage nach seinen Eltern erzählt Diotima dann den spielerischen Mythos von seiner Zeugung: Als die

⁵⁴ Gorgias von Leontinoi (438–376) war als erfolgreicher Sophist und Rektor tätig. Er kam 427 nach Athen und wirkte weiterhin teils dort, teils in Thessalien. Seine an der lyrischen Dichtung geschulte Sprache galt als vorbildlich. Sein Einfluß erstreckte sich nicht nur auf Rhetoren wie Isokrates und Schriftsteller wie Thukydides, sondern auch Politiker wie Perikles und Alkibiades standen unter seinem Einfluß; vgl. zu ihm T. Buchheim in der Ausgabe seiner erhaltenen Fragmente (1989), VII–XXXIII bzw. M. Narcy (1998), 1150–1152. Platon läßt Sokrates 198c3-5 ein Wortspiel treiben, indem er dem Haupt des Gorgias die versteinemde Macht der Gorgo/Medusa zuschreibt; vgl. zu ihr J.N. Bremmer (1998), 1154–1156.

⁵⁵ Zur nachplatonischen Wirkung der Erfindung der Diotima als einer Offenbarung auf die Dämonologie vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorf (1918=1959), I, 299.

Götter die Geburt der Aphrodite feierten und Schafferat (Poros),⁵⁶ der Sohn der Klugheit (Metis) trunken im Garten des Zeus schlief, habe sich ihm Penia, die Armut, zugesellt und von ihm den Eros empfangen. Daher sei Eros der ständige Begleiter der Aphrodite geworden, weil er von Natur aus ein Liebhaber des Guten und Schönen gewesen sei. Aber dank seiner Abstammung von der Mutter sei er zunächst immer arm, unbehaust, schmutzig und der Bedürftigkeit Genosse gewesen. Dank seines Vaters aber jage er beständig als ein wahrer Philosoph dem Guten und Schönen nach, ohne doch je zu einem endgültigen Ziel seiner Wünsche und seiner Einsicht zu gelangen. Er stehe vielmehr als solcher zwischen Weisheit und Unverstand. Der Eros sei Sokrates aber nur deshalb so wunderschön erschienen, weil er den Geliebten mit dem Liebenden verwechselt habe (203a-204c 5). Plato nimmt die kleine Unstimmigkeit in Kauf, daß Sokrates ja erst kurz zuvor dem Agathon das Gegenteil erklärt hatte, daß Eros nämlich weder gut noch schön sei.

Verwunderlich ist auch die Antwort, die Diotima Sokrates auf seine Frage gibt, welchen Nutzen Eros den Menschen gewähre (204c 7-8). Denkt man an die Reden des Phaidros und Pausanias zurück, würde man sagen, daß er den Geliebten geneigt mache, dem Liebenden willig zu sein (*charízesthai*). Aber von dieser profanen Ebene will Diotima ja die Gedanken über den Eros ablenken. Statt dessen führt sie Sokrates in einem kurzen Dialog zu der Einsicht, daß wer das Schöne oder das Gute (beide werden jetzt zu Wechselbegriffen) begehrt, durch ihren Besitz glücklich werden will, einem Ergebnis, dem Sokrates zustimmt (204d 1-205a 3). Nachdem sich beide auch darüber geeinigt haben, daß (wie die Berufe der Menschen zeigen) nicht alle nach demselben streben, weist Diotima die Zielangabe des Aristophanes, daß alle ihre Hälfte suchten zugunsten der These zurück, daß die Liebe weder auf die Hälfte noch auf das Ganze gehe, soweit es nicht ein Gutes sei. Die Liebe gehe nämlich darauf aus, das Gute für immer zu haben. Auch diesem Satz stimmt Sokrates zu (205a 5-206a 13).

Die Seherin aus Mantinea gibt jedoch dem Gedanken sogleich eine völlig andere Wendung, indem sie die Liebe für den Willen zur Geburt im Schönen erklärt.⁵⁷ Alle Menschen seien dem Leib und der Seele nach fruchtbar, und ihre Natur strebe daher von einem gewissen Alter danach zu zeugen. Das aber könne sie nur im Schönen, nicht aber im Häßlichen. Mann und Frau täten sich zeugend zusammen, um auf diese Weise an der Unsterblichkeit teil zu bekommen. Denn als die mit uns identischen können wir jedenfalls physisch nicht unsterblich sein.⁵⁸ Die Liebe wolle daher nicht das Schöne, sondern in dem Schönen zeugen. Da es ihr dabei um die Unsterblichkeit gehe, sei das Ziel der Liebe die eigene Unsterblichkeit (206b 1-207a 4). Wer aber das Göttliche von seiner Jugend in seiner Seele trage, der suche das Schöne, um in ihm zu erzeugen. Dabei erfreue er sich an

⁵⁶ Poros bedeutet eigentlich „Ausweg“. Zur oben gebrauchten Übersetzung vgl. Wilamowitz-Moellendorff (1918=1959), 299.

⁵⁷ Vgl. dazu auch die ausführliche Analyse von A. W. Price (1989), 25–35.

⁵⁸ Zur Problematik in 206a–207a vgl. T. Irwin (1995), 306–308.

schönen mehr als an häßlichen Leibern, vor allem aber an einer schönen und edlen Seele in einem schönen und edlen Leibe, um in der Gemeinschaft mit ihm unsterbliche Kinder zu zeugen, unter denen man sich vermutlich die Tugenden zu denken hat (209a 8-e 7).

Bei einer anderen Gelegenheit habe Diotima das Thema wiederaufgenommen und ihn nach der Ursache der Liebe und des Verlangens befragt. Da habe sie ihm des Weiten und Breiten erklärt, daß die sterbliche Natur nur mittels der Erzeugung eines auf den Alten folgenden Jungen Unsterblichkeit erlangen könne. Die nun mehr dem Leibe nach zeugungslustig seien, verliebten sich in Frauen, um mit ihnen Kinder zu zeugen. Die aber mehr der Seele nach zeugungslustig seien, wollten zeugen, was der Seele gezieme. Ihr aber ziemten Weisheit und alle anderen Tugenden, besonders aber Besonnenheit und Gerechtigkeit. Wer sie als ein Göttlicher seit seiner Jugend in seiner Seele trage,⁵⁹ suche, wenn seine Zeit gekommen sei, zu befruchten und zu zeugen und erwähle sich dazu schöne, edle und wohlgebildete Seelen, um sie in ein tugendhaftes Leben einzuführen. Daher sei ihre Gemeinschaft und Freundschaft fester als die von Eheleuten, zumal sie zusammen auch schönere und unsterblichere Kinder besäßen. Doch wenn Diotima anschließend auf Homer, Solon oder Lykurg verweist, die einen unsterblichen Namen errungen hätten, bleibt der Leser einigermaßen ratlos, was der Liebhaber, schöne Seelen zeugend, mit ihnen gemeinsam habe.. Die Dame Diotima wird, so scheint es, immer beredter, aber nicht unbedingt klarer (207a 5-209e 4).

Doch noch ein drittes Mal setzt sie mit ihrer Unterweisung über die Liebe ein, indem sie zunächst konstatiert, daß Sokrates insoweit in ihre Geheimnisse eingeweiht werden könne, sie aber nicht wisse, ob er ihr auf dem Pfade zu den höchsten und heiligsten zu folgen vermöge. So zeigt sie ihm denn den Weg, der wie auf einer Stufenleiter von der Liebe zu einem schönen Knaben bzw. einem schönen Leib zu zweien und von zweien zu allen schönen Leibern führt. Zunächst werde er in seiner Jugend einen schönen Knaben lieben und auf den Pfad der Tugend führen. Dann aber werde er erkennen, daß die Schönheit des einen, von ihm geliebten Leibes mit der aller anderen identisch sei. Das aber würde seine Leidenschaft zu seinem ersten Liebling dämpfen und er ein Liebhaber aller schönen Leiber werden. Dann aber würde er erkennen, daß die Schönheit der Seelen wertvoller als die der Leiber sei, und einen kaum erblühten, nur wenig schönen Knaben, der eine wohlgestaltete Seele besitzt, lieben und umsorgen und auf diese Weise besser machen. Dadurch aber würde er veranlaßt, die Schönheit in den Sitten (*epitēdeúmata*) und Gesetzen (*nómoi*) wahrzunehmen, um dann zu Erkenntnis der Schönheit in den Wissenschaften (*epistēmas*) überzugehen. Schließlich aber würde er einsehe, daß alles Schöne dank seiner Schönheit miteinander verwandt sei, so daß die Faszination durch die schönen Leiber die Kraft über ihn verlöre (210a4-c6). An Ende dieses Erkenntnisweges aber stünde die Schau des Schönen an sich:

⁵⁹ Zum platonischen Verständnis des Göttlichen als Einheit in der Vielheit vgl. H.-G. Gadamer (1999), I, 154–170 bzw. unter dem Gesichtspunkt der Vergöttlichung des Menschen D. Roloff (1970), 200–206.

„Ist er soweit in die Geheimnisse der Liebe eingeführt worden und hat er das Schöne der Reihe nach und auf richtige Weise betrachtet, dann wird er nunmehr zum Ziel der Liebesdinge gelangen und plötzlich etwas seiner Natur nach erstaunlich Schönes erblicken, nämlich jenes selbst.“ Mit dieser Schau des unwandelbaren, sich immer gleichbleibenden Schönen ist das Ziel aller vorausgehenden Mühen erreicht, die Einweihung abgeschlossen (210e 2-211a 5).

Damit aber ist der Liebhaber des Schönen an sich zum wahren Erzieher geworden, der die von ihm geliebten Schüler zur wahren Tugend führt und dadurch Gott selbst lieb und, „wenn überhaupt irgend ein Mensch“ unsterblich wird (212a 6-8). Der wahre Erzieher begnügt sich nicht, einen einzigen Schüler zu lieben, sondern befreit von der Leidenschaft für einen einzigen Schönen und Guten weiß er sich allen Schönen und Guten gleichmäßig verpflichtet, in ihnen das Göttliche zu erwecken und sie dadurch zur Erkenntnis der Tugend zu führen. Die Schönen und Guten, denen er durch den Vergleich seinen Aufstieg zur Erkenntnis des ewigen Schönen, Wahren und Guten verdankt,⁶⁰ sind daher nicht zum bloßen Material seines eigenen Erkenntnisfortschrittes degradiert, sondern bleiben seine Freunde,⁶¹ denen er durch seine mæeutische Kunst des Fragens dazu verhilft, sich selbst zu erkennen (Theait.150b 6-151d 6).

Aber was ist unter der Schau des Schönen an sich, des *autò tò kalón* zu verstehen, an dem alles irdische Schöne und Gute teilhat, und wie erschließt es sich dem Menschen? Handelt es sich dabei um eine mystische Erfahrung oder eine sich *überraschend* dem Denken erschließende Einsicht? Nach 211d 8-212a 7 ist diese Schau jedenfalls kein normaler Sehakt, denn sonst bedürfte es nicht des Hinweises in 212a 3, „daß es sich nur dem erschließt, der es auf die Weise sieht, mit der man es sehen muß (*horōnti ò horatòn tò kalón*)“ in 212a 3. Andererseits hat zwar alles Schöne an diesem Schönen an sich teil, doch während jenes entsteht und vergeht, wird es selbst dadurch weder vermehrt noch vermindert, sondern bleibt von ihm unberührt. Es besitzt weder irgendeine Gestalt noch handelt es sich bei ihm um eine Satz Wahrheit, einen *lógos*, noch um eine wissenschaftliche Einsicht, eine *epistēmē*, oder überhaupt irgend eine innerweltliche Größe (211a 5-b 5). In seiner unveränderlichen Identität mit sich selbst ist das Schöne an sich das Göttliche. Die Gottheit aber ist nicht zu greifen oder zu sehen, sondern nur mit dem Auge des Geistes zu „schauen“, indem man von dem Aufstieg des Schönen von dem einen zu den vielen auf alle Schönen und alles Schöne am Ende von der Einsicht überwältigt wird, daß alles Schöne an dem einen göttlichen Schönen teilhat.

Der Gott Platons ist (wenn wir sein *opus postumum* in diesem Zusammenhang heranziehen dürfen) der Gott, der sich in der Vernünftigkeit der Welt offenbart, die den Menschen Gott zum Maß aller Dinge und damit auch seines Lebens zu machen lehrt, weil Gott das Maß aller Dinge ist (Plat.leg.716c 1-6).⁶² Diesen Akt, aus der Vielheit der Wahrnehmungen durch Überlegung zu einer Einheit zu gelan-

⁶⁰ Vgl. dazu auch W. Jaeger (1959), 266–267.

⁶¹ Vgl. dazu auch A.W. Price (1989), 49–54.

⁶² Vgl. dazu auch O. Kaiser (1998), 291–295 = (2004), 76–80.

gen, der uns im Symposion als Wesen der Schau des Schönen an sich begegnet, hat Platon im *Phaidros* als einen Akt der Wiedererinnerung an die Dinge gedeutet (Phaidr.249b 5-c 4), welche die Seelen einst gesehen hätten, als sie mit den je ihrem Wesen entsprechenden Göttern im Wagen den Himmel umkreisten⁶³ und den überhimmlischen Ort mit dem Steuermann der Seele erschauten, an dem sich das farblose, gestaltlose und unertastbare wahrhaft seiende Sein (*hē gār achrōmatós te kai aschēmátistos kai anaphēs ousía ontōs oūsa*) befindet (Phaidr.247c 3-d 1). Bei dieser Gelegenheit hätten die Seelen auch die Schönheit selbst (*autò tò kállos*) gesehen (vgl. 250b 5-c 6 mit e 2). Wenn die Erinnerung in einem Menschen an diese himmlische Seelenreise noch frisch und er unverdorben sei, versetze ihn der Anblick eines gottgleichen Antlitzes oder Leibes, der die damals geschaute Schönheit auf gute Weise nachahmt, in Schauer und Ängste, so daß er den Knaben wie einen Gott verehere und bereit sei, würde er sich damit nicht lächerlich machen, ihm wie einem Götterbild zu opfern (250e 1-251a 7). „Seine Liebe zu den Schönen aber wählt jeder nach seinem (und mithin seines Gottes) Wesen und formt ihn sich, als wäre er selbst ein Gott, wie ein Götterbild und richtet ihn her, um ihn zu verehere und schwärmerisch zu feiern (Phaidr.252d 5-e 1).“⁶⁴ Habe er nun den Knaben für sich gewonnen, so versuche er, ihn nach bestem Vermögen durch Überredung und Erziehung zur Ähnlichkeit mit sich selbst und dem von ihm vereherten Gott zu führen (253b 5- c 2). Ob beide nun ihr weiteres Leben miteinander in Selbstbeherrschung verbracht oder gelegentlich doch dem Verlangen, beieinander zu liegen, statt gegeben hätten, ändere nichts daran, daß den Liebenden eine glückliche Zukunft sicher sei: Im ersten Fall seien ihnen Schwingen gewachsen, die sie in die himmlische Welt empor trügen: sie hätten ein Drittel der Wettkampfrunden gewonnen und d.h. der Inkarnationen erfolgreich hinter sich gebracht, die sie bis zu ihrer Versetzung in die lichten Höhen der göttlichen Welt zurücklegen müßten und seien mithin ihrer Erlösung ein wesentliches Stück näher gekommen (vgl. Pind.Ol.2.68-74). Aber auch die anderen dürften ein Leben im Licht führen und auf der gemeinsamen (Seelen-) Wanderung glücklich sein, bis auch sie einmal beflügelt würden. Dagegen müßten die Nichtverliebten, welche die Masse als Tugendbolde lobt (weil sie keine Knaben lieben), sich vernunftlos neuntausend Jahre auf oder unter der Erde herumtreiben (256e 3-275a 2). Allein die Liebe ist mithin der Schlüssel zu der dem Menschen verschlossenen Welt des Ewigen. Sie läßt in allem Schönen dieser Welt das Wahre, Schöne und Gute der ewigen Welt erkennen. Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Eigenart der Schau des Schönen an sich und die Gewinnung der Unsterblichkeit, die den wahrhaft Liebenden nach dem *Symposion* zuteil wird, im *Phaidros* im Horizont des Reinkarnationsmythos ihre Erläuterung findet. Daher können wir mit Bestimmtheit sagen, daß die Schau des Schönen an sich noetischer und nicht optischer Art ist und die Unsterblichkeit in der seligen Gemeinschaft der

⁶³ Vgl. dazu C. Wildberg, in: M. Witte, Hg. (2004), 131–138.

⁶⁴ Zu der darin ihren Ausdruck findenden Überzeugung von der schicksalhaften Bedeutung des Charakters vgl. E. Heitsch (1997), 96–97.

Liebenden untereinander und mit dem Göttlichen besteht, die kein Ende nehmen wird.

So können wir zum Schluß der Rede der Diotima in 211d-212a zurückkehren, in der sie Sokrates erklärt, daß das Leben für den Menschen erst dann lebenswert sei, wenn er das Schöne selbst betrachte. Er würde es dann nicht mehr mit irgendeinem schönen Schmuckstück oder einem schönen Knaben oder Jüngling vergleichen wollen, deren Anblick ihn jetzt entzücke und mit denen immer zusammenzusein er wünsche. Statt dessen würde er nicht mehr Abbilder, sondern wahre Tugend erzeugen, so daß ihm gebühre, von den Göttern geliebt zu werden und, wenn überhaupt ein Mensch es werden könne, unsterblich zu sein.

Sokrates aber fügt hinzu, daß er der Rede der Diotima geglaubt habe und versuche, sie auch anderen glaubhaft zu machen, um zu diesem Besitz zu gelangen, wobei es für die menschliche Natur keinen besseren Helfer als den Eros gebe, den daher jedermann ehren solle. Er selbst ehre alles, was zur Liebe gehöre, übe sich vor allem darin und ermuntere andere dazu und preise die Macht und Tapferkeit des Eros (212b1-c3).

7. Die Preisrede des Alkibiades (214e 9-222b 7)

Doch schon brach der volltrunkene, von Helfern gestützte Alkibiades herein, um Agathon zu bekränzen und dann Platz zu nehmen, ohne sogleich zu erkennen, daß er sich zwischen Agathon und Sokrates gesetzt hatte. In einer bis zur Peinlichkeit reichenden Redlichkeit des Betrunkenen hält er daraufhin eine Lobrede auf Sokrates, die ebenso seinen eigenen Charakter wie den des Sokrates enthüllt. Alkibiades tritt uns in ihr als ein einerseits von sich überzeugter und andererseits innerlich zerrissener Mensch entgegen, der aufgrund seiner Herkunft, seiner Mittel und Beziehungen, seines Mutes und seiner vollendeten Schönheit alle Herzen für sich zu gewinnen gewohnt ist, und doch an der Schwäche leidet, Anerkennung bei den Menschen und Macht über sie zu gewinnen zu suchen. Das aber ist ihm nach seinem jetzt vorgetragenen Bekenntnis bei seinen Annäherungsversuchen an Sokrates gründlich mißlungen.⁶⁵ Dabei stellt er Sokrates als Weisen und zugleich einzigen Mensch vor, der auch einen Alkibiades zur Selbstzucht hätte erziehen können.

Alkibiades eröffnet seine Rede mit dem Hinweis, daß er versuchen wolle, Sokrates durch Bilder zu loben. Er gleiche nämlich von außen der Plastik eines Silens,⁶⁶ die, wenn man sie öffne, ein Götterbild enthalte.⁶⁷ Sokrates selbst müsse

⁶⁵ Vgl. auch die Charakterisierung des Alkibiades in (Pseud)Plat. Alk. I. 103b-104c (zur Problematik, den Alk. I. für Platon zu reklamieren, D. Gribbe [1999], 260-262; anders N. Denyer [2001], 14-26), dazu Gribbe, 220-222; Thuc. VI. 12.2-3; 15.2-16.6; dazu H. Sonnabend (2004), 75-78 und Gribbe (1999), 178-188 und 205-213 sowie zum Vergleich der Darstellung durch Thukydides und Platon Gribbe, 258-259.

⁶⁶ Zu den Silenen oder Satyrn vgl. T. Heinze (2001), 552-553.

ja zugeben, daß er dem Satry Marsyas gleiche,⁶⁸ nur daß er die Menschen mit seinen Worten ganz anders bezaubere als dieser einst mit seinem Flötenspiel. Wer immer Sokrates reden höre, er sei Mann, Frau oder Knabe, würde von ihm hingerrissen. Vernehme er selbst seine Stimme, so poche ihm sein Herz und vergieße er Tränen, weil seine Worte ihn davon überzeugten, daß es sich für ihn nicht länger zu leben lohne, wenn er sich nicht ändere. Denn Sokrates nötige ihn dazu, sich einzugestehen, daß ihm viel fehle und er, während er sich selbst vernachlässige, die Angelegenheiten der Athener besorge. Daher laufe er vor ihm davon und versuche jeder weiteren Begegnung auszuweichen. So befinde er sich Sokrates gegenüber in einem ganz eigenartigen Zustand; denn einerseits wünsche er, Sokrates wäre tot, andererseits aber wäre ihm das weit schmerzlicher als der gegenwärtige Zustand. Und so wisse er nicht, wie er es mit Sokrates halten solle (215a 4-216c 3).

Daß Sokrates innerlich einem mit Weisheit und Besonnenheit angefüllten Götterbild gleiche, gehe daraus hervor, daß es ihn völlig unberührt lasse, ob jemand schön oder reich sei oder er sonstige Vorzüge besitze. Er selbst habe einmal einen Blick in das Innere dieses Götterbildes getan und sofort gemeint, alles tun zu müssen, was Sokrates von ihm verlangte. Da er nun davon überzeugt gewesen sei, daß sich Sokrates wegen seiner, des Alkibiades Schönheit um ihn bemühe, habe er geglaubt, er brauche sich ihm nur gefällig zu erweisen, um von ihm alles zu erfahren, was er von ihm wissen wolle. Und so habe er es so eingerichtet, daß Sokrates nach einem langen Mahl bei ihm übernachtete. Als Sokrates auf einem Polster neben dem seinen gelegen habe, habe er ihn angestoßen und ihm erklärt, daß er ihm in allem gefällig sein wolle, da ihm nichts wichtiger sei, als so trefflich wie möglich zu werden. Sokrates aber habe ihm erklärt, er wolle ihn täuschen und den Schein der Schönheit gegen wahre Schönheit eintauschen. Da habe er seinen Mantel über Sokrates geworfen und seine Arme um den dämonischen Mann geworfen. Aber Sokrates habe ihn nur verspottet, er selbst aber sei am nächsten morgen nicht anders aufgestanden, als hätte er die Nacht neben seinem Vater oder Bruder zugebracht (216e 5-219d 2).

Diesem Bild des selbstbeherrschten Erotikers stellt Alkibiades weiterhin das des allen Strapazen und Entbehrungen gewachsenen Kriegers an die Seite, der den Freund in Not und Gefahr nicht allein läßt, sondern unter Einsatz seines Lebens

⁶⁷ Vgl. auch Xen.symp.V.4-7 und dazu P. Zanker (1995), 38–45 mit den Abb. 19–23, bei deren letzter es sich um ein Bronzerelief aus Pompeji handelt, das Sokrates im Gespräch mit Diotima zeigt. Aufklappbare Silenstatuetten, die innen ein Götterbild enthalten, sind bisher archäologisch nicht nachgewiesen.

⁶⁸ Bei Marsyas handelt es sich ursprünglich um einen phrygischen Flußgott, der als Silen dargestellt wurde. Nachdem Marsyas die von Athen entdeckte, aber wegen der Häßlichkeit des Gesichts bei ihrem Blasen weggeworfene Flöte aufgehoben und Apollon zum Wettkampf herausgefordert hatte, ließ ihn der Gott an einen Baum hängen und schinden, vgl. E. Badian (1999), 955–956 und dazu die Rekonstruktionen der von Myron geschaffenen Gruppe von Athene und Marsyas bei W. Fuchs (1969), Abb.388 bzw. J. Boardman (1996), Abb. 61–64 und die hochhellenistische Gruppe mit dem aufgehängten Marsyas und dem das Messer für seine Häutung schleifenden Skythen bei W. Fuchs (1969), 373 mit Abb. 413.

vor den andringenden Feinden schützt. So berichtet Alkibiades, daß er und Sokrates in dem Krieg gegen Potideia (432–429) Tischgenossen gewesen seien.⁶⁹ Dabei habe Sokrates, je nach der Verpflegungslage, ebenso ausdauernd hungern wie hingegeben genießen können. Im Trinken aber habe er alle übertroffen, ohne doch jemals betrunken gesehen worden zu sein (eine Eigenschaft, die Sokrates am Ende des Buches erneut beweisen wird). Als sich jedermann bei Frost so dick wie möglich angezogen habe, sei Sokrates barfuß und in seiner gewöhnlichen Kleidung hinausgegangen. Einmal sei er vom Morgen des einen Tages bis zu dem des nächsten regungslos stehengeblieben, um nachzudenken (220c3–d5), ein Verhalten, das er gerade erst knapper auf dem Wege zu Agathon wiederholt hatte.⁷⁰ Untadlig aber sei sein Verhalten als Soldat und Gefährte gewesen: Kein anderer als Sokrates habe ihn, als er in der Schlacht bei Potideia verwundet worden war, gerettet und dann auf die Tapferkeitsauszeichnung, die er deswegen für ihn beantragt hatte, zu seinen Gunsten verzichtet (220d5–e8). Bei der Flucht des athenischen Heeres nach der Niederlage bei Delion (424)⁷¹ aber habe Sokrates seine Tapferkeit noch deutlicher erwiesen, indem er in voller Rüstung den Rückzug gedeckt und sich später, als Alkibiades neben ihm ritt, so ruhig umgeschaut, daß niemand ihn anzugreifen gewagt habe (220e 8–221c 1).

Aber am treffendsten werde der Vergleich des Sokrates mit dem in dem Silen steckenden Götterbild, wenn man an seine zunächst lächerlichen Reden denke, in denen er von Lasteseln, Schmieden und Schneidern spräche, bis sich den Hörern plötzlich ihr tieferer Sinn erschließe. So sei nicht nur er selbst, sondern seien auch andere Jünglinge aus dem *erōmenos* zum *erastēs*, aus dem Geliebten zum Liebhaber dieses Silens geworden. Erinnerung man sich an die Behauptung des Phaidros, daß der *erōmenos* einen rechtschaffenen *erastēs* mehr lieben müsse als der ihn,⁷² so erkennt man, daß Alkibiades Sokrates als eine solchen Liebhaber vorstellt, den die von ihm geliebten Jünglinge als den wahren Erzieher und besten Freund mehr zu lieben und schätzen lernen, als sie von ihm geliebt werden. So warnt denn Alkibiades am Schluß seiner Rede den neben ihm sitzenden Agathon halb im Scherz und halb im Ernst, sich zu hüten, daß es ihm nicht ebenso ginge (221c 2–222b 7).

8. Der gültige Gehalt der Freundesreden gemessen an Sokrates als dem wahren Liebhaber

Ehe wir einen knappen Blick auf den Epilog werfen, ist es angebracht, die Reden der Freunde noch einmal unter dem Gesichtspunkt an uns vorüberziehen zu lassen, ob sie grundsätzliche Aussagen über das Verhältnis zwischen dem *erastēs*

⁶⁹ Vgl. dazu K.-W. Welwei (1999), 149–153 und 159–160.

⁷⁰ Vgl. 174d4–175a9.

⁷¹ Vgl. zu ihr K.-W. Welwei (1999), 188–189.

⁷² Vgl. 180a 8–b 4 und oben, 216–217.

und dem *erōmenos* enthalten, die sich in dem von Alkibiades gezeichneten Bild des Sokrates wiedererkennen lassen und daher nach Platons Absicht als gültig betrachtet werden sollen. In der Rede des Phaidros sind es gleich zwei Züge, den ersten von der Umwandlung aus dem Liebhaber in den Geliebten haben wir gerade erwähnt (vgl. 180a mit 178c), an den zweiten bleibt zu erinnern, daß Liebhaber und Liebling einander im Kampfe nicht verließen und eher bereit seien füreinander zu sterben, als einander im Stich zu lassen (178e 3-179b 2).⁷³ Ganz entsprechend hat Alkibiades Sokrates als den gepriesen, der ihm, als er in der Schlacht bei Potideia verwundet war, das Leben gerettet habe (220d 5-e 2). Suchen wir nach einem entsprechenden Grundsatz in der Rede des Pausanias, so ist es der in 183d 8-e 6, daß ein gemeiner Liebhaber, *ein erastēs pandēmos*, den Leib mehr als die Seele liebt, um dann dank seiner Unbeständigkeit seinen Liebling angesichts von dessen schwindender Jugendblüte zu verlassen. Der Liebhaber dagegen, der in ihm den rechtschaffenen Charakter (*ēthos chrēsimos*) liebt, bleibt ihm für das ganze Leben verbunden.⁷⁴ Das entspricht durchaus der Lehre Diotimas, daß es der Myster des wahren Eros lernen muß, seine Liebe nicht nur den leiblich, sondern auch den seelisch Schönen zu schenken, um sie besser zu machen (vgl. 210b 3-c 3 mit 216c 7-217a 2). Daß Sokrates aber die Jünglinge, mit denen er verkehrte, besser machen wollte, illustriert die Rede des Alkibiades, der sich in seiner Gegenwart seiner Unvollkommenheit bewußt wurde (216a 4-b 5). Schwerer ist es, in der Gelehrsamkeit des Eryximachos eine entsprechende Maxime zu entdecken. Denn sein medizinischer Grundsatz, daß sich im Leibe das einander Entgegengesetzte liebe (186d 5-6), läßt sich auf den ersten Blick nur auf sein Verhältnis zu Phaidros anwenden; denn der jugendlich bewegte und für alle Anregungen offene Phaidros und der hölzerne dogmatisierende Doktor bilden ein Gegensatzpaar, wie es schärfer nicht gedacht werden kann. Erinnert man sich jedoch daran, daß ausgerechnet der wegen seiner Schönheit berühmte Alkibiades von dem häßlichen Sokrates geliebt wird und ihn bis zur Umkehrung des Verhältnisses wiedergeliebt hat, bestätigt sich dieser Satz auch in der Rede des Alkibiades.⁷⁵ Überdies betont auch Eryximachos, daß der Eros, der sich im Blick auf das Gute in Besonnenheit und Gerechtigkeit vollende, dem Menschen Glückseligkeit verschaffe.⁷⁶ Das Gelingen des mythisch begründeten Ziels der Liebe des Aristophanes, daß jeder Mensch nach seiner anderen Hälfte suche und sich hinter der sinnlichen Vereinigung das Streben nach dem Einswerden der Liebenden verberge, wird immerhin von dem sittsamen Betragen gegen die Götter und – der Begründung für die einstige Teilung gemäß – von der Gerechtigkeit abhängig gemacht. Nur dem frommen und sittlichen Menschen würde das höchste Glück des vollkommenen Einswerden mit seiner anderen Hälfte zuteil (192b 5-193a 1).⁷⁷ Die Überzeugung, daß die Wahrnehmung der

⁷³ Vgl. dazu oben, 216–217.

⁷⁴ Vgl. dazu oben, 218–219.

⁷⁵ Vgl. 215a 3-216c 3 mit 216d 1-217a 2 und 222a 7-b 7.

⁷⁶ Vgl. 188d 4–9 und oben, 220.

⁷⁷ Vgl. dazu oben, 222–223.

sittlichen Verantwortung auch das Liebesverhältnis durchdringen muß, findet in allen Reden außer in der des Agathon seinen Ausdruck: In dem Klingklang seiner Worte verbirgt sich bei genauerem Zusehen das Wissen um die unheimliche, von der Moral unabhängigen Macht des Eros (196b 4-d 4), die schon Sophokles mit dem Chorlied auf den Erös aníkate máchan („Eros, unbesiegter Streiter ...“) in der „Antigone“ besungen hatte.⁷⁸ Platon weiß um sie, wünscht sie aber sittlich zu bannen. Wenn der junge Alkibiades im Vertrauen auf seine außerordentliche Schönheit die Liebe in den Dienst des Herrschaftswissens stellen wollte (217a2-219d2),⁷⁹ handelt es sich ebenso um eine Perversion der Liebe wie um ein Zeugnis des Glaubens an ihre Macht. Ihre Leidenschaftlichkeit, auf die Aristophanes, und ihre amoralische Unberechenbarkeit, auf die Agathon verweist, bilden den Hintergrund, auf dem sich der pädagogische Eros bewähren muß, den Platon durch den Mund der Diotima als die legitime Form der Knabenliebe proklamieren läßt. Im Phaidros gesteht er den Verliebten, sollten sie gelegentlich schwach werden, das Beilager zu (vgl. 255d 3-256a 6 mit 256b 7-d 3).⁸⁰ Im Symposion aber bleibt Sokrates von den Verführungskünsten des Alkibiades gänzlich unberührt: Um der Seele seines Schülers willen läßt er sich auf das Liebesspiel nicht ein, obwohl ihn der Anblick schöner Jünglinge sein Leben lang entzückt hat. Aber er hat sich in Selbstzucht, in sōphrosynē, zu beherrschen gelernt und seine Liebe als der wahre Pädagoge als den Dienst verstanden, die Seele seiner Schüler zu reinigen und zu bilden, indem er ihnen im Gespräch dazu verhalf, ihr wahres Selbst zu finden (Theait. 150b 6 – 151d 6).

Denn daß der selbstbeherrschte Weise noch immer von dem Zauber der Jünglinge angezogen wird, ruft Platon dem Leser ins Gedächtnis, indem er das Buch beendend berichtet, daß das eigentliche Mahl in einem scherzhaften Geplänkel zwischen Alkibiades, Sokrates und Agathon endete, in dem Agathon seinen Platz wechselte, um sich auf dessen Aufforderung hin wieder unmittelbar neben Sokrates zu setzen. Alkibiades aber habe das mit einem: „*Da haben wir die Geschichte!*“ quittiert. „*Wenn Sokrates anwesend ist, kann kein anderer etwas von den Schönen haben. Und wie geschickt hat er auch jetzt eine Ausrede gefunden, daß dieser hier neben ihm sitzen muß!*“ (222c1-223a9)! Dann aber sei eine große Menge lärmend eingedrungen und das Fest in einem Zechgelage untergegangen. Nach dem Bericht des Aristodemos, der dem Leser noch einmal als Gewährsmann und Begleiter des Sokrates in Erinnerung gerufen wird (223b8), seien Eryximachos, Phaidros und andere fortgegangen, er selbst aber eingeschlafen (223b2-c1). Doch als er beim Krähen der Hähne erwacht sei, hätten Agathon, Aristophanes und Sokrates noch immer reihum aus großen Bechern getrunken. Sokrates aber hätte versucht, beide davon zu überzeugen, daß ein Komödiendichter auch in der Lage sein müsse, ein Tragödie zu dichten und umgekehrt der Tragödiendichter

⁷⁸ Soph. Ant. 781–800.

⁷⁹ Vgl. auch Plat. Alk. I. 113d und

⁸⁰ Vgl. dazu auch A. W. Price (1989), 87–88.

eine Komödie. Dann wäre er zusammen mit ihm in das Lykeion gegangen,⁸¹ um dort nach einem Bad den weiteren Tag zu verbringen und sich mit den Schönen und den Spröden zu unterreden (223c 2-d 12). Verweist Platon mit der Erwähnung des Themas der bis in den Morgen dauernden Diskussion zwischen den drei standhaften Freunden auf den noch ausstehenden oder den bereits veröffentlichten *Phaidon* als das tragische Gegenstück zur Komödie des *Symposions*? Mit Sicherheit läßt sich die Frage nicht beantworten, weil beides möglich ist. Der Philosoph, der eben eine Komödie aufgeführt hat, vermag auch ergreifend vom Sterben des Sokrates zu berichten. Daß auch in seiner Komödie trotz ihres spielerischen Tons Ernst und tiefere Bedeutung nicht fehlen, dürfte dem Leser dieser Seiten deutlich geworden sein, ebenso aber auch, daß uns Platon mittels der Lobrede des Alkibiades Sokrates als das Urbild des wahren Pädagogen und Liebhabers vorstellt, der seine *Erōménoi* zur wahren Tugend führt und daher an der Unsterblichkeit teilhat (212a).⁸²

Adresse:

Prof. em. Dr. Dres. h. c. mult. Otto Kaiser
 Fachbereich Ev. Theologie der Philipps-Universität Marburg
 Am Krappen 29
 D-35037 Marburg
 Germany

E-mail: kaisero@staff.uni-marburg.de

Literatur⁸³

Textausgaben

- Gorgias von Leontinoi*, Reden, Fragmente und Testimonien. Griechisch-deutsche. Hg. mit Übersetzung und Kommentar v. T. Buchheim (PhB 404), Hamburg: Felix Meiner.
- Isocrates, *Busiris* in: *Isocrates in Three Volumes*. With an English Translation by L. van Hook III (LCL 373); Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press resp. William Heinemann LTD (1945 ND).
- Plato *Alcibiades*. Ed. N. Denyer (Cambridge Greek and Latin Classics), Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- Platonis Opera* rec. I. Burnet, I-V (SCBO), Oxford: Clarendon Press 1900–1907 (ND).

⁸¹ Das Lykeion gehörte zu den drei berühmten Gymnasien, die Athen im 6. Jh. außerhalb der Stadt gründete und in denen die Epheben ihre Ausbildung erhielten. Es lag nach Auskunft der alten Quellen im Osten der Stadt im Bereich zwischen dem Syntagmaplatz bis hinein in den Nationalpark, in dem möglicher Weise die Fundamente des Apollon Lykeios gefunden worden sind. In ihm lehrte Aristoteles, vgl. dazu J. Traulos (1971) mit dem Plan Abb. 379 auf 291 und 354–347 mit den Abb. 447–449.

⁸² Überarbeitete Fassung des Vortrags, den ich am 11. Februar 2005 zum Abschluß des Privatissimums im Winter-Semester 2004/5 über Platons *Symposion* gehalten habe. Sie sei den Teilnehmern gewidmet.

⁸³ Abkürzungen nach dem Verzeichnis von S.M. Schwertner, *Theologische Realenzyklopädie*, 2. überarb. u. erweiterte Aufl Berlin. New York: Walter de Gruyter 1994.

- Platonis Opera* rec. E. A. Duke, F. W. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachman I (SCBO), Oxford: Clarendon Press 1995.
- Platon Werke* in acht Bänden. Griechisch-deutsch, hg. G. Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973–1977 (ND).
- Platon*, Symposion. Hg. und übers. v. F. Boll. Neu bearb. v. W. Buchwald (TuscB), 6. verb. Aufl, München: Heimeran Verlag 1969.
- Platon*, Symposion. Griechisch-Deutsch. Übers. und hg. Barbara Zehnpfennig (PhB 520), Hamburg: Felix Meiner 2000.
- Plutarch Lives IV: Alcibiades and Coriolanus. Lysander and Sulla. With an English Translation by B. Perrin (LCL 80), V: Agesilaus and Pompey. Pelopidas and Marcellus (LCL 87)*, Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press 1916 resp. 1917 (ND 2000 resp. 1990).
- Sophokles*, Dramen. Griechisch und deutsch. Hg. u. übers. v. W. Illige, überarb. K. Bayer. Mit Anm. v. B. Zimmermann (STusc), 3. Aufl., Zürich: Artemis & Winkler 1995.
- Sophocilis Fabulae*, rec. A. C. Pearson (SCBO), Oxford: Clarendon Press 1924 (ND).
- Thucydidis Historiae*, rec. H. St. Jones, I-II (SCBO), Oxford: Clarendon Press 1900 resp. 1901 (ND).
- Thukydidēs*, Der Peeloponnesische Krieg. Übertrg. v. A. Horfneffer. Durchges. v. Gisela Strasburger. Eingeleitet v. H. Strasburger (Sammlung Dieterich 170), Bremen: Carl Schünemann 1957.
- Xenophon*, Hellenica. Griechisch-deutsch, hg. v. Gisela Straßburger (TuscB), München: Heimeran Verlag 1970.
- Xenophon*, Erinnerungen an Sokrates. Griechisch-deutsch, hg. v. P. Jaerisch (TuscB), 3. Aufl. München: Heimeran Verlag 1982.
- Xenophon*, Xenophon in Seven Volumes IV: Memorabilia and Oeconomics. With an English Translation by E. C. Marchant; Symposium and Apology. With an English Translation by O. J. Todd, (LCL 168), London: William Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1923 ND 1968.

Sekundärliteratur

Nachschlagewerke

- Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike 1-15/3* (zit als DNP), hg. v. M. Landfester in Verbindung mit H. Cancik u. H. Schneider, Stuttgart. Weimar: B.J. Metzler, 1996-2003.
- The Oxford Classical Dictionary*, 3rd ed. by S. Hornblower and A. Spawforth, Oxford. New York: Oxford University Press 1996.

Monographien und Beiträge in Zeitschriften und Sammelwerken

- Badian*, E. (1999), Artikel „Marsyas“ (DNP 7), 955-956.
- Bengston*, H. (1965), Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die Römische Kaiserzeit (HAW III/4), 3. Aufl., München: C.H. Beck.
- Boardman*, J. ([1985]1996), [Greek Sculpture: The Classical Period, London: Thames & Hudson] Griechische Plastik. Die klassische Zeit. Ein Handbuch. Übers. W. und F. Felten (Kulturgeschichte der Antiken Welt 35), 6. Aufl., Mainz: Philipp von Zabern.
- Bremmer*, J. N. (1998), Artikel „Gorgo“, übers. v. B. Schaffner (DNP 4), 1154-1156.
- Brickhouse*, Th. C. and *Smith*, N. D. (1989), Socrates on Trial, Oxford: Clarendon Press.
- Burckhardt*, J. (1962=1957[1902]), Griechische Kulturgeschichte I-IV, hg. J. Oeri (GW V-VIII), ND Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cornford*, F. M. (1927 ND), The Athenian Philosophical Schools, in: J.B. Bury; S.A. Cook and F.E. Adcock, eds. (CAH 1st ed. VI) Macedon 401-301 B.C., Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 302–351.
- Deubner*, L. (1932=1969), Attische Feste, 2.= 3. Aufl., Wien: A. Schroll & Co; ND Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Döring, K. (2000), Artikel „Phaidros [1]“ (DNP 9), 717.
- Dover, K. J. ([1978] 1983), [Greek Homosexuality, London: Duckworth & Co.] Homosexualität in der griechischen Antike. Übertrg. v. Susan Worcester, München: C. H. Beck.
- Ehrenberg, V. (1969), Aristophanes und das Volk von Athen. Eine Soziologie der attischen Komödie (BAW Forschung und Deutung), Zürich und Stuttgart: Artemis Verlag.
- Friedländer, P. (1960), Platon III: Die platonischen Schriften zweite und dritte Periode, 2.Aufl., Berlin: Walter de Gruyter.
- Fuchs, W. (1969), Die Skulptur der Griechen. Aufnahmen von Max Hirmer, München: Hirmer Verlag.
- Gadamer, H.-G., „Platons Staat der Erziehung“ (1942), in: ders. (1999), I, 249–299.
- Gadamer, H.-G., „Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen“ (1970) in: ders. (1999), II, 154–170.
- Gadamer, H.-G. (1999), Griechische Philosophie I und II (GW 5-6 = UTB 2155), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gaiser, K. (1962), Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Gribble, D. (1999), Alcibiades and Athens. A Study in Literary Presentation (OCM), Oxford: Clarendon Press.
- Guthrie, W.K. C. (1975 ND), A History of Greek Philosophy IV: Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period; (1978 ND) V: The Later Plato and the Academy, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- Heinze, T. (2001), Artikel „Silen“ (DNP 11), 552–553.
- Heitsch, E. (1997), Phaidros. Übersetzung und Kommentar (Platons Werke. Übersetzung und Kommentar III/4), 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Irwin, T. (1995), Plato's Ethics, New York. Oxford: Oxford University Press.
- Jaeger, W. (1959), Paideia. Die Formung des griechischen Menschen II: 3. Buch: Das Zeitalter der großen Bildner und Bildungssysteme I., 3. Aufl., Berlin: Walter de Gruyter.
- Kaiser, O., „Gott und Mensch als Gesetzgeber in Platons Nomoi“, in: Kollmann, B. u.a., Hg. (1998), Antikes Judentum und Frühes Christentum. FS H. Stegemann (BZNW 97), Berlin. New York: Walter de Gruyter, 60–79 = ders. (2004) ,63–80.
- Kaiser, O. (2004), Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis (BZAW 320), Berlin. New York: Walter de Gruyter.
- Krug, Antje (1993), Heilkunst und Medizin in der Antike, München: C.H. Beck.
- Lehmann, G.A. (1994), Artikel „Alkibiades [3]“ (DNP 1), 500–502.
- Krüger, G. (1939=1963), Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Lesky, A. (1972), Die tragische Dichtung der Griechen (Studienhefte zur Altertums-wissenschaft 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lohmann, H. (2000), Artikel „Phaleron“ (DNP 9), 727–728.
- Montanari, F. (1996), Artikel „Aristophanes [3. aus Athen]“, übers. T. Heinze (DNP 1), 1122–1133.
- Narcy, M. (1998), Artikel „Gorgias [2] G. von Leontinoi“, übers. v. T. Heinz (DNP 4), 1150–1152.
- Nutton, Vivian (1998), Artikel „Eryximachos“ (DNP 4), 110.
- Phillips, E.D. (1973), Greek Medizin (AGRL), London: Tames & Hudson.
- Pirenne-Delforge, Vinciane (1996), Artikel „Aphrodite“ (DNP 1), 838–843.
- Praechter, K. (1926=1958), Die Philosophie des Altertums (GGPH I), Berlin: Mittler & Sohn. Basel und Darmstadt: Benno Schwabe und Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Price, A.W. (1989), Love and Friendship in Plato and Aristotle, Oxford: Clarendon Press.
- Rheinsberg, Carola (1993), Ehe, Hetärenentum und Knabenliebe im antiken Griechenland, München: C. H. Beck.
- Roloff, D. (1970), Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott (UALG 4), Berlin: Walter de Gruyter.
- Smith, N. D., siehe: Brickhouse, Th. C. and id. (1989).

- Sonnabend, H.* (2004), Thukydides, Hildesheim (Darmstadt): Georg Olms (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Stein-Hölkeskamp, E.* (1996), Artikel „Aristogeiton“ (DNP 1), 1109-1110.
- Traulos, J.* (1971), Bildlexikon zur Topographie des Antiken Athen (Deutsches Archäologisches Institut), Tübingen: Ernst Wasmuth.
- Walde, Christina* (2001), Artikel „Polyhymnia“ (DNP 10), 61.
- Wellwei, K.-W.* (1999), Das Klassische Athen. Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jahrhundert, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von* (1918= 1959), Platon. Sein Leben und seine Werke. 5. Aufl. bearb. und mit einem Nachwort v. B. Snell, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von* (1920=1992), Platon. Beilagen und Textkritik: Zürich. Hildesheim: Weidmann.
- Wildberg, C.*, „Platon's Theologie der Interpersonalität. Phaidros 252c 3-253c 6“, in: M. Witte, Hg., (2004), 131–138.
- Witte, M. Hg.* (2004), Gott und Mensch im Dialog. FS O. Kaiser (BZAW 345/1-2), Berlin. New York: Walter de Gruyter.
- Zanker, P.* (1995), Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst. München: C. H. Beck.
- Zimmermann, B.* (2002), Artikel „Tragödie 1. Griechisch (DNP 12/1); 734–740.