

# DAS GOLD DER WEISHEIT

## Zum Gebet des Philosophen am Schluß des *Phaidros*

Hildebrecht Hommel  
nonagenario  
19. 5. 1989

ΦΑΙΔΡΟΣ ἄλλὰ ἴωμεν, ἐπειδὴ καὶ τὸ πνίγος ἠπιώτερον γέγονεν.  
ΣΩΚΡΑΤΗΣ οὐκοῦν εὐξαμένῳ πρόπει τοῖσδε πορεύεσθαι;  
ΦΑΙΔΡΟΣ τί μήν;  
ΣΩΚΡΑΤΗΣ ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί,  
[1] δοιήτε μοι καλῶ γενέσθαι τάνδοθεν,  
[2] ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω τοῖς ἐντὸς εἶναι μοι φίλια·  
[3] πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν,  
[4] τὸ δὲ χρυσοῦ πλήθος εἶη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν  
δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σάφρων.  
ἔτ' ἄλλου του δεόμεθα, ὦ Φαῖδρε; ἐμοὶ μὲν γὰρ μετρίως  
ἠῦκται.  
ΦΑΙΔΡΟΣ καὶ ἐμοὶ ταῦτα συνεύχου· κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων.  
ΣΩΚΡΑΤΗΣ ἴωμεν.

---

*Verzeichnis der zitierten Literatur zu Platons Phaidros.* Neueste Textausgabe: Platon, *Phèdre*, Notice de L. Robin, Texte établi par C. Moreschini et traduit par P. Vicaire, Paris 1985 (Platon. Oeuvres complètes, Tome IV 3). Übersetzungen: Marsilio Ficino [1433–1499]: *Omnia divini Platonis opera tralatione Marsilii Ficini*, Basel (Froben) 1532; *Platonis opera omnia graece et latine*, Frankfurt a. M. 1602. – Fr. Leopold Graf zu Stolberg, *Auserlesene Gespräche des Platon*, 1. Teil, Königsberg 1796. – F. Schleiermacher, *Platons Werke*, Bd. 1 des ersten Teils, Berlin (1855). – L. Georgii, Stuttgart 1853 (auch in: *Platon, Sämtliche Werke*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, Bd. II, 409–481). – H. Müller, *Platons sämtliche Werke*, Bd. IV, Leipzig 1854. – H. Prantl, *Platos Ausgewählte Werke*, Bd. III, Stuttgart 1855. – K. Lehrs, *Platos Phädrus und Gastmahl*, Leipzig 1869. – B. Jowett, *The dialogues of Plato*, Oxford 1892, Bd. 1, 391–489. – H. N. Fowler, London 1914 (Loeb Classical Library). – C. Ritter 1914 (→ Kommentare). – R. Kassner, *Platons Phaidros*, Jena 1922. – L. Robin 1930 (→ Kommentare). – R. Hackforth 1952 (→ Kommentare). – K. Hildebrandt, Kiel 1953; Stuttgart 1957. – R. Rufener, *Platons Werke*, Bd. III, Zürich 1958. – E. Salin, *Platon. Phaidros*, Frankfurt a. M. 1963. – W. Buchwald, *Platon, Phaidros*, herausgegeben und übersetzt, München 1964. – P. Vicaire, Paris 1985 (→ Textausgabe). – C. J. Rowe 1986 (→ Kommentare). – Kommentare: Hermias Alexandrinus (5. Jh. n. Chr.), In *Platonis Phaedrum scholia*, ed. P. Couvreur, Paris 1901. – Marsilio Ficino, *Commentaria in Platonem*, Florenz 1496; *Opera omnia*, Basel 1576 (Nachdruck Turin 1959, 1983). – G. Stallbaum, *Platonis opera IV 1*, Gotha und Erfurt 1832. – W. H. Thompson, *The Phaedrus of Plato*, London 1868. – C. Ritter, *Platons Dialog Phaidros*, Leipzig 1914 (1922). – R. Hackforth, *Plato's Phaedrus*, Cambridge

- PHAIDROS Laß uns nun gehen, da ja auch die drückende Hitze nachgelassen hat.
- SOKRATES Gehört es sich nicht, erst nach einem Gebet an diese (Götter) hier fortzugehen?
- PHAIDROS Ja, natürlich.
- SOKRATES Lieber Pan und ihr anderen Götter alle an diesem Ort!
- [1] Gebt mir, daß ich schön werde im Inneren,
- [2] und daß alles, was ich an Äußerem habe, mir dem Inneren freund sei!
- [3] Als reich möge mir der Weise gelten,
- [4] und die Menge Goldes sei mir so groß, wie sie nicht wegtragen noch wegführen kann ein anderer als der Besonnene!
- Brauchen wir noch etwas anderes, mein Phaidros? Mir nämlich reicht aus, was ich erbeten habe.
- PHAIDROS Schließe auch mich in dieses Gebet ein! Gemeinsam ist ja Freundesgut.
- SOKRATES Gehen wir!

1952. – G. J. de Vries, *A commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam 1969.

– C. J. Rowe, *Plato: Phaedrus*, Warminster 1986. – Beiträge zur Interpretation: E. Bickel, *Platonisches Gebetsleben*, AGPh 21 (N.F. 14), 1908, 535–554. – K. Mras, *Platos Phaedrus und die Rhetorik*, WSt 36, 1914, 295–319; 37, 1915, 88–117. – L. Robin, *Notice zu: Phèdre*, in: *Platon. Oeuvres complètes*, Tome IV 3, Paris 1930 (I–CLXXXV). – W. Kranz, *Platonica* 1, *Philologus* 94 (N.F. 48), 1941, 332–333. – K. v. Fritz, *Greek prayers*, *Review of Religion* 10, 1945, 5–39. – H. Gundert, *Enthusiasmus und Logos bei Platon* (1949), jetzt in: K. Gaiser (Hrsg.), *Das Platonbild*, Hildesheim 1969, 176–197, und in: H. Gundert, *Platonstudien*, Amsterdam 1977, 1–22. – W. J. Verdenius, *Notes on Plato's Phaedrus*, *Mnemosyne* IV 8, 1955, 265–289. – H. W. Meyer, *Das Verhältnis von Enthusiasmus und Philosophie bei Platon im Hinblick auf seinen Phaidros*, *Archiv für Philosophie* 6, 1956, 262–277. – G. E. Mueller, *Unity of the Phaedrus*, *Classical Bulletin* 33, 1957, 50–53. 63–65 = *The unity of the Phaidros*, *Sophia* 26, 1958, 25–34. – P. Friedländer, *Platon*, Bd. III, Berlin <sup>2</sup>1960; <sup>3</sup>1975, Kap. 25. – J. Pieper, *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog Phaidros*, München 1962. – T. G. Rosenmeyer, *Plato's prayer to Pan (Phaedrus 279 B 8 – C 3)*, *Hermes* 90, 1962, 34–44. – W. J. Verdenius, *Der Begriff der Mania in Platons Phaidros*, AGPh 44, 1962, 132–150. – J. Bollack, in: *Platon. Phaidros*, Deutsch von E. Salin, Frankfurt a. M. 1963, 97–161. – P. Plass, *The unity of the Phaedrus*, SO 43, 1968, 7–38; auch in: K. V. Erickson (ed.) 1979, 193–221. – K. V. Erickson (ed.), *Plato. True and sophistic rhetoric*, Amsterdam 1979. – B. D. Jackson, *The prayers of Socrates, Phronesis* 16, 1971, 14–37. – W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, Vol. 4: *Plato*, Cambridge 1975, 56–65. 396–433. – G. Rodis-Lewis, *L'articulation des thèmes du Phèdre*, *Rev. philos.* 165, 1975, 3–34. – Th. A. Szlezák, *Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs Phaidros*, *MusHelv* 35, 1978, 18–32. – D. Clay, *Socrates' prayer to Pan*, in: *Arktouros, Hellenic studies presented to B. M. W. Knox*, Berlin 1979, 344–353. – R. Burger, *Plato's Phaedrus, A defence of the philosophic art of writing*, Alabama 1980. – M. C. Nussbaum, *Poetry, goodness and understanding in Plato's Phaedrus*, in: J. Moravcsik – P. Temko (edd.), *Plato on beauty, wisdom and arts*, Totowa, N. J. 1982, 79–124 [= ‚Madness, reason, and recantation‘, in: M. C. Nussbaum, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge 1986, 200–233]. – Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit*

Bei Johann Gottfried Herder lesen wir über Platon<sup>1)</sup>: „Sein Schönes (...) war das Bleibende der Dinge selbst, ihre innere Gestalt, von welcher die äußere nur ein veränderliches Traumbild sei. In menschlichen Seelen war ihm das Gerechte, Schöne und Gute eins; er tadelte, als Sophistenkunst, wenn man sie trennte. Immer, ihr Freunde, soll uns sein Gespräch mit Phädrus wert, der Ahorn am Ilyssus, unter welchem es gehalten ward, ein heiliger Baum und Sokrates' Gebet zu Ende der Unterredung unser Gebet bleiben: «Guter Pan und ihr andern Götter dieses heiligen Ortes, gewährt mir, daß mein Inneres schön, und mein Äußeres dem Inneren harmonisch sei. Reich ist nur der Weise. Geldes sei mir nur so viel beschert, als dem Mäßigen gnüget».“

Bevor wir uns in das Gebet, das Sokrates unter der Platane und dem Keuschbaum am Ilissos sprach, einschließen lassen, müssen wir fragen, ob wir recht verstehen, was hier von den Göttern erbeten wird. Die Erklärer haben immer gespürt, daß das Gebet des Sokrates von allgemeinerer philosophischer Bedeutung ist<sup>2)</sup>, aber sie haben es doch sehr verschieden aufgefaßt. Besonders problematisch ist die vierte und letzte Bitte des Sokrates. Wünscht er sich wirklich ein bescheidenes Maß an Gold oder Geld?

Sokrates ist offenbar der Ansicht, daß er mit seinem Gebet nicht um wenig bittet. Wenn er nämlich zu Phaidros noch sagt, er

---

der Philosophie, Berlin 1985, bes. 7–48. – Ch. L. Griswold, jr., *Selfknowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven / London 1986. – C. J. Rowe, *The argument and structure of Plato's Phaedrus*, *Proc. Camb. Philol. Soc.* 212, 1986, 106–125. – D. Babut, *Sur quelques énigmes du Phèdre*, *BAGB* 1987, 256–284. – E. Heitsch, *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben*, Stuttgart 1987 (*AbhMainz, Geistes- und Sozialwiss. Kl.* 1987, 4). – G. R. F. Ferrari, *Listening to the cicadas. A study of Plato's Phaedrus*, Cambridge 1987.

1) J. G. v. Herder, *Kalligone* (1800), in: *Sämtliche Werke. Zur Philosophie und Geschichte*, 18. Teil, Stuttgart und Tübingen 1830, S. 109–110.

2) E. Bickel 1908, 543. 545 kam zu dem Ergebnis, hier sei in der Form eines ‚Mustergebets‘ das Lebensideal Platons und seiner Schule dargestellt. B. D. Jackson 1971 erklärte, daß den anderen Gebeten in den Platonischen Dialogen nur biographisch-literarische, denen im *Phaidros* auch philosophische Bedeutung zukomme. – E. Norden, *Antike Kunstprosa*, Leipzig <sup>2</sup>1909, I 113, bemerkte: „Das literarische Gebet der Christen wurde geformt nach den eine Welt der Schönheit und Frömmigkeit umfassenden Schlußworten des Phaidros“, doch bieten dafür die von Norden nachgewiesenen Anklänge am Schluß zweier christlicher Dialoge (im *Theophrastos* des Aineias von Gaza und im *Ammonios* des Zacharias von Mytilene) noch keine ausreichenden Belege. – Form und Bedeutung eines anderen philosophischen Gebetes hat H. Hommel erklärt: *Ciceros Gebetshymnus an die Philosophie*, *Tusculanen V 5*, Heidelberg 1968 (*Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.* 1968, 3).

glaube, daß man nicht mehr benötige als das jetzt angemessen und hinlänglich Erbetene, so heißt dies, daß man damit vollkommen glücklich werden kann. Für einen Griechen beruht die Eudaimonie darauf, daß man sämtliche Güter, die äußeren und die inneren, besitzt und in diesem Zustand der Autarkie nichts mehr dazubemötigt<sup>3</sup>). Daß Phaidros seine Wünsche in das Gebet mit eingeschlossen wissen will, zeigt an, daß Sokrates nun den jungen Mann für den philosophischen Weg zur Eudaimonie gewonnen hat<sup>4</sup>).

Schon längst vor Platon war den Griechen – wie zumal bei Herodot (1, 30–33) aus dem Gespräch Solons mit Kroisos hervorgeht – bewußt geworden, daß die Eudaimonie eigentlich nicht auf Reichtum und Macht beruht, sondern auf persönlichen Tugenden und Einsichten, das heißt: nicht auf äußeren, sondern auf inneren Werten. In der sokratischen Literatur hören wir, daß man im Gebet nicht um Gold und Silber oder Herrschermacht bitten soll, sondern einfach um das Gute, das die Götter selbst am besten kennen<sup>5</sup>). Platon will am Ende des *Phaidros*, meine ich, in der Form des Gebets rekapitulieren, was der Philosoph unter dem Guten versteht.

Im *Phaidros* war zu lesen, eine gut gemachte Rede sei in ihrem Aufbau nicht willkürlich, sondern Anfang, Mitte und Ende müßten wie bei einem lebendigen Organismus aufeinander und auf das Ganze abgestimmt sein<sup>6</sup>). Dieser Forderung soll gewiß auch dieser Dialog selbst gehorchen. Die Stellung des *Phaidros*-Gebetes am Schluß des Ganzen scheint mir also zu verlangen, daß wir das scheinbar ‚schlichte Gebet‘<sup>7</sup>) nicht isolieren, sondern versuchen, darin eine Abrundung des ganzen Dialogs zu sehen<sup>8</sup>). Daß am

3) Z. B. Platon, Gorgias 492 E (οἱ μὴδενὸς δεόμενοι εὐδαιμόνες); Aristoteles, Eth. Nic. IX 9, 1169 b 3–7; Aristoteles, Politica VII 1, 1323 a 24–27 („Niemand wird ... bestreiten, daß es drei Arten von Gütern gibt, nämlich die äußeren, die im Körper und die in der Seele, und daß daher über diese alle verfügen muß, wer glücklich sein soll“).

4) Th. A. Szlezák 1985, 24; D. Babut 1987, 281.

5) Xenophon, Memor. I 3, 2; Ps.-Platon, Alcibiades minor, bes. 142 E – 143 A. Ebenso Valerius Maximus 7, 2 ext. 1 über Sokrates, Diodor 10, 9, 8 über Pythagoras. Leider ist von Aristoteles' Dialog *Über das Gebet* (Περὶ εὐχῆς) nur wenig bekannt (dazu jetzt: R. Laurenti, Aristotele, I Frammenti dei dialoghi, Traduzione, introduzione e commento, Napoli 1987, II, 693–740).

6) 264 B–E: μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρόποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα 264 C, ebenso von einer gut komponierten Tragödie 268 D.

7) So W. Buchwald 1964, 161.

8) In diesem Sinne bemerkte etwa G. E. Mueller 1958, 34: „The prayer to Pan (...) is like a musical coda in a symphony. But at the same time it is also a brief philosophical and religious restatement of the unity of the theme of the whole

Schluß des Dialogs in scheinbar schlichter, ja in etwas rätselhafter Weise die Hauptmotive des ganzen Gesprächs zusammengefaßt werden, beobachten wir auch im *Phaidon* und im *Symposion*: Das letzte Wort des sterbenden Sokrates (Phaidon 118A), die Aufforderung, dem Heilgott Asklepios einen Hahn zu opfern, hat sicherlich die tiefere Bedeutung, daß der Tod für Sokrates eine Heilung von der ‚Krankheit‘ des irdischen Daseins ist. Das Schlußthema des *Symposions* (223 D) – daß Tragödie und Komödie auf dem gleichen dichterischen Wissen beruhen – erhält seinen eigentlichen Sinn nur dann, wenn man bedenkt, daß der Philosoph in diesem Dialog den Sieg über den Tragödiendichter Agathon und den Komödiendichter Aristophanes davongetragen hat und daß Platon hier wie überhaupt mit seiner Schriftstellerei eine neue, Tragödie und Komödie gemeinsam aufhebende Art der Dichtung zu begründen beansprucht<sup>9)</sup>.

Im Falle des *Phaidros* findet, wie ich meine, das oft behandelte Problem der ‚Einheit‘ in der Themenvielfalt<sup>10)</sup> darin seine Lösung, daß der ganze Dialog – unter dem werbenden Aspekt des Eros – einfach die Philosophie Platons zur Darstellung bringt. Demgemäß scheint mir das Schlußgebet zusammenzufassen, was den Philosophen ausmacht. Freilich ist dieser Schluß bei oberflächlicher Betrachtung<sup>11)</sup> an das philosophische Gespräch nur locker angehängt und ohne tiefere Bedeutung. Aber dies entspricht eben der Art Platons, es dem Leser nicht bequem zu machen. Hier stellt er den Leser gleichsam auf die Probe: Nur wer das Gebet als integralen Bestandteil des Ganzen begreift, hat den Dialog verstanden. Dies entspricht auch der im *Phaidros* vorausgegangenen Schriftkritik, nach der philosophische Literatur stets hintergründig ist. Das Gebet, in dem Äußeres und Inneres aus-

---

*Phaedrus*.“ Ch. L. Griswold 1986, 226 erklärt (ohne dies freilich überzeugend zu explizieren): „The prayer summarizes, in an extremely compact form, the major themes of the dialogue.“

9) K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico*, Neapel 1984, 55–76.

10) Zusammenstellung der Literatur zu diesem Problem bei D. Babut 1987, 256–257. Babut selbst betont überzeugend die Zusammengehörigkeit der beiden Sokrates-Reden über den Eros und die den ganzen Dialog beherrschende Verbindung der Erotik mit der Rhetorik, und als das eigentliche Thema des Dialogs bezeichnet er den Lobpreis der Philosophie als der gemeinsamen Suche nach der Wahrheit.

11) Extrem engherzig schrieb R. Hackforth 1952, 169: „The closing prayer has no special connexion with the context of the dialogue, but is eminently characteristic of the real Socrates and his depreciation of external and bodily goods as compared with the goods of the spirit.“

drücklich unterschieden und aufeinander bezogen werden, ist auch in seiner Textform so angelegt, daß der mitdenkende Leser angeregt wird, vom äußeren, nächstliegenden zum eigentlichen Sinn vorzudringen, und daß er so „sich zu einem wahren Hörer des Inneren erhebt“<sup>12</sup>).

### *I. Inneres und Äußeres*

Das Gebet, mit dem Platon das Gespräch über die Redekunst und den Eros zum Abschluß bringt, besteht aus vier Bitten. Mit W. Kranz 1941, 332 kann man zwei Hauptteile feststellen, von denen jeder wiederum zweigeteilt ist. Zuerst wird der inneren Schönheit das Äußere gegenübergestellt (1–2), dann geht es um den wahren Reichtum (3–4). Der Anschein, daß in der dritten und vierten Bitte noch einmal Inneres (Weisheit) und Äußeres (Gold, materielle Güter) unterschieden werden, wird sich allerdings bei genauerem Zusehen nicht bewahrheiten. Wir wenden uns zunächst den ersten beiden Bitten zu, um zu zeigen, daß das ‚Innere und Äußere‘ nicht nur im nächstliegenden Sinne zu verstehen ist, sondern im Kontext des ganzen Dialogs eine weitere Bedeutung erhält.

#### *1. Die Stufen der Werteordnung*

Unter dem inneren Schönsein, um das Sokrates zuerst bittet, versteht man sicherlich mit Recht die Tugenden der Seele<sup>13</sup>), also die ethischen Aretai und die vernünftige Einsicht (Phronesis, Nus). Schon im *Protagoras* (309 CD) und in der *Politeia* (4, 444 DE) war die Weisheit oder die Arete der Seele als die wahre Schönheit bestimmt worden<sup>14</sup>). Was Sokrates unter Arete und Vernunft versteht, ergibt sich genauer aus dem vorhergegangenen Gespräch, besonders der großen Eros-Rede des Sokrates, und aus anderen Dialogen. Er meint nicht nur die *καλοκάγαθία*, die sich jeder griechische Bürger wünscht, sondern die innere Schönheit des sich am wahrhaft Guten und Schönen orientierenden Philosophen.

12) F. Schleiermacher, Einleitung zu ‚Platons Werke‘, <sup>2</sup>1817, 17.

13) Die Seele ist das ‚Innere‘ (ἐντός): Resp. 9, 588 D. 589 A.

14) Diese beiden Stellen bringt Clemens von Alexandrien, Stromateis V 14, 97, 2–5 (p. 390 Stählin), mit dem *Phaidros*-Gebet in Verbindung.



Bei dem ‚Äußeren‘, das dem Inneren freund sein soll, wird man zunächst an die leiblichen und die materiellen Güter denken, die den seelischen Werten untergeordnet sein sollen. So versteht das ‚Äußere‘ schon die einzige antike Auslegung des Gebets, die wir kennen: der Kommentar des Hermeias (oder seines Lehrers Syrianos) aus dem 5. Jahrh.n.Chr.<sup>15</sup>). Die neueren Erklärer schließen sich dieser Auffassung weitgehend an. Wilamowitz dachte besonders auch an die unvernünftigen Seelenkräfte im Verhältnis zur Vernunft: „Der Leib soll der Seele gehorchen, die Rosse Wille und Begierde ihrem Lenker, der Vernunft“<sup>16</sup>).

Mit der zweiten Bitte will Sokrates das, was er an Äußerem hat (leibliche und materielle Güter, überhaupt die äußeren Lebensbedingungen), nicht einfach herabsetzen; es soll vielmehr dem Inneren ‚freund‘ und ‚lieb‘<sup>17</sup>), also mit dem Wertvolleren verträglich sein, sich ihm anpassen und ihm nicht etwa den Vorrang streitig machen. Die relative Unwichtigkeit des Äußeren zeigt sich auch darin, daß Sokrates nicht um mehr davon bittet, sondern nur um die richtige Zuordnung dessen, was er hat (ὅσα ἔχω).

In den ersten beiden Bitten spiegelt sich also insgesamt eine mehrstufige Rangordnung: (a) das Schöne an sich oder der göttliche Ursprung alles Schönen; (b) die Schönheit in der menschlichen Seele; (c) das Äußere, sofern es dem Inneren ‚freund‘ ist und dadurch einen gewissen Wert erhält; (d) das Äußere, dem die rechte Übereinstimmung mit dem Inneren fehlt und das deshalb nicht wünschenswert ist.

Die dritte Bitte, die den wahren Reichtum als Weisheit (σοφία) bestimmt, entspricht dem an vielen Stellen in der griechischen Literatur und auch sonst bei Platon geäußerten Gedanken, daß die Erkenntnis der größte Reichtum und Weisheit wertvoller als Geld und Gut ist<sup>18</sup>). Mit der Weisheit wird offenbar die Haupt-

15) Hermeias kommentiert (p. 266 Couvreur): πάντα τὰ ἐκτὸς καὶ σώματα καὶ χρήματα ἁρμοδίως τῇ ψυχῇ συντάττεσθαι βούλεται καὶ σύμμετρα εἶναι τοῖς ἔνδον, ἵνα μὴτε ὑπέρογκα ἢ καὶ ἀσχολῆται περὶ τὰ ἐκτὸς, μὴτε διὰ τὸ ἐλλείπειν αὐτὰ διαφθεῖρηται.

16) U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon, Bd. I, Berlin 51959 (1919), 383.

17) Sokrates gebraucht, meine ich, das Wort φίλια, weil dieses die Wechselseitigkeit der Übereinstimmung zwischen Äußerem und Innerem zum Ausdruck bringt.

18) Schon Empedokles (VS 31 B 129. 132 Diels-Kranz) spricht vom geistigen Reichtum (des Pythagoras) und vom Reichtum der Gotteserkenntnis. Bei Herodot (1, 30–33) wird dem Reichtum des Kroisos das Lebensideal Solons als wertvoller gegenübergestellt. Später bringt Diodor 9, 27 (Ephoros folgend?) die

komponente der ‚inneren Schönheit‘ aufgegriffen; und mit dem Satz, daß nur der Weise ‚reich‘ ist, wird noch einmal der Wert der äußeren Güter relativiert. Worin σοφία für Sokrates besteht, kann der Leser dem ganzen vorangegangenen Gespräch entnehmen.

Da die dritte Bitte auf den Reichtum eingeht, kann man sagen, daß das ganze Gebet die damals übliche Dreistufung der Werte (Güter) voraussetzt: (a) seelische, innere Werte, (b) leibliche Vorzüge wie Gesundheit und sichtbare Schönheit, (c) materielle Güter, also Geld und Besitz. – Diese Dreiteilung findet sich oft bei Platon (und dann auch bei Aristoteles) in dem Sinne, daß man sich um die Arete der Seele weit mehr bemühen muß als um das Leibliche und die äußeren Güter<sup>19</sup>). In der ersten Sokrates-Rede des *Phaidros* werden zuerst die inneren Werte (zu denen die philosophische Bildung gehört), dann die körperlichen Vorzüge und schließlich die Besitztümer wie Gold und Silber behandelt (239A–240A).

---

Weisheit Solons auf die Begriffe: Wahrer Reichtum besteht nicht in großem Besitz, sondern in der Phronesis; und die wahren Güter sind nicht ‚bei‘ einem Menschen, sondern ‚in‘ ihm. In einem Tragödien-Fragment (TrGF 2, F 130) hören wir einen Betenden, der sich mehr die σοφία wünscht als Gold oder Macht. Bei Xenophon (Sympos. 4, 34–45) erklärt Antisthenes, die Menschen hätten Reichtum und Armut nicht in ihrem Haus, sondern in ihrer Seele. – Bei Platon selbst ist oft zu lesen, der wahre Reichtum liege nicht im Gold, sondern in einem guten und vernünftigen Leben (Resp. 3, 416 E – 417 A; 7, 521 A; vgl. Nomoi 5, 742 E – 743 C), und wertvoller als Besitz von Geld sei das Wissen, das den rechten Umgang damit gewährleistet (Euthyd. 288 E – 289 A; 299 DE; vgl. Ps.-Platon, Kleit. 407 BC; Eryxias 394 A). – Auch im *Protreptikos* des Aristoteles (Fr. 12, p. 47 Ross; Fr. 73, 63 Gigon) wird gesagt, Erkenntnis sei mehr wert als viel Geld. Für den Stoiker ist materieller Reichtum, verglichen mit den inneren Werten, überhaupt kein ‚Gut‘ (Cicero, Stoicorum Paradoxa 6).

19) So die Ermahnung des Sokrates in der Apologie 29 D – 30 B. Ferner zur Unterordnung des materiellen Besitzes unter die seelischen Werte: Resp. 7, 521 A (οἱ τῷ ὄντι πλούσιοι, οὐ χρυσίου ἀλλ’ οὐ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφορος); 9, 591 DE; Kritias 121 AB; Philebos 40 AB (viel Geld, mit dem man sich Freuden verschaffen kann, ist ein üblicher, aber bei schlechten Menschen trügerischer Wunsch); Nomoi 1, 631 B–D (den ‚göttlichen‘ Gütern, nämlich den Tugenden der Seele – Phronesis, Sophrosyne, Dikaiosyne, Andreia – sind die ‚menschlichen‘, nämlich Gesundheit, leibliche Schönheit, Kraft und Reichtum unterzuordnen); 3, 697 B; 5, 728 E – 729 A; 742 E – 743 C; 743 DE; Epist. 8, 355 BC. – Aristoteles, Politica VII 1, 1323 a 21 – b 36. – Plutarch, Vita Demetrii 22, 5 überliefert als Ausspruch Platons das Wort: wer wirklich reich sein wolle, müsse nicht sein Vermögen vergrößern, sondern seine Unersättlichkeit verringern. In gnomologischer Tradition begegnet dieses Apophthegma (Ioannes Lydus, De mensibus IV, p. 134. 140 Wunsch): ὁ Πλάτων μηδένα γίνεσθαι μεγίστου πλοῦτου κύριον φησιν, εἰ μὴ τὸν προεξημιωμένον τὴν ψυχὴν.



## 2. Weitere Bedeutungsaspekte

Im vorhergegangenen Gespräch war immer wieder in bedeutungsvoller Weise Äußeres und Inneres unterschieden worden. Diese Motivlinien münden, wie es scheint, in das Schlußgebet ein.

Schon im Einleitungsgespräch stellt Sokrates die landschaftliche Natur außerhalb der Mauer (ἔξω τείχους 227 A 3. 230 D 2) dem gegenüber, was er in der Stadt von den Menschen lernen kann. Besonders erklärt er, daß ihn die mit dem Ort verbundenen traditionellen mythischen Vorstellungen wie auch deren rationalistisch-allegorische Auslegung weniger interessieren als das, was in seinem Inneren ist – Tierisches oder Göttliches – und was er um der Selbsterkenntnis willen verstehen möchte (229E–230A). So ist schon im Prooimion des Dialogs gesagt, daß das Innere (Seelische) wichtiger ist als das Äußere und daß dieses durch die Beziehung auf das Innere seinen Sinn erhält.

Um den Vorrang des Seelischen geht es auch, wenn Sokrates, zum Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, erklärt (245 E), es gebe nicht nur die von außen (ἔξωθεν) verursachten körperlichen Bewegungen, sondern auch die von innen (ἔνδοθεν) kommende Selbstbewegung.

Die Reden über den Eros unterscheiden die äußere, leibliche Schönheit von der eigentlichen, idealen Schönheit. Die Seele soll durch die körperliche Schönheit an das wahrhaft Schöne erinnert werden und sich an diesem orientieren. Schon am Ende seiner großen Eros-Rede hatte Sokrates von dem Gott Eros erbeten, daß ihm noch mehr von der erotischen Wirkung zuteil werde (257 A). ‚Schön zu sein‘ bedeutet also doch wohl auch noch im Schlußgebet, erotisch wirkungsmächtig zu sein; und die Bitte um *innere* Schönheit hebt noch einmal hervor, daß der Eros des Philosophen auf die seelisch-geistigen Werte gerichtet ist<sup>20</sup>).

## 3. Schriftliche und mündliche Logoi

Dazuhin ergibt sich noch eine andere Erklärungsmöglichkeit aus dem unmittelbar vorausgegangenen Gespräch über den Unterschied von Innerem (Wesentlichem) und Äußerem (Unwesentlichem) in den mündlichen und schriftlichen Logoi: Das Geschriebene, erklärte Sokrates, ist, verglichen mit dem ‚inneren‘ Wissen

---

20) Die Verbindung des Gebets mit dem Eros-Thema sieht auch D. Babut 1987, 268.

(ἐνδοθεν), eine bloß ‚äußerliche‘ Gedächtnisstütze (ἐξωθεν 275 AB)<sup>21)</sup>, und es bewirkt somit nicht wahres, sondern vermeintliches Wissen. Einige Erklärer haben die ersten beiden Bitten des Schlußgebets besonders unter diesem Gesichtspunkt ausgelegt.

Schon G. Stallbaum 1832, 193 erklärte: „Quod enim orat, ut intus in pectore gerat pulcritudinem, eique concordent externa bona, si quae possideat, id significat, nisi fallor, non externum splendorem inanemque speciem captari oportere, sed veram animi virtutem esse comparandam. Quo ipso carpitur Lysias, quem antea iudicavit inanem artis oratoriae laudem aucupari, vera sapientia esse destitutum.“

L. Robin 1930, LVI–LVII (= 1985, LXX–LXXI) ging bei seiner Erklärung des Gebetes davon aus, daß der Gott Pan, den Sokrates anruft, nach Platons *Kratylos* (408 B–D) durch seinen Vater Hermes mit der ‚Gesamtheit‘ (τὸ πᾶν) des – wahren und falschen – Logos zu tun hat<sup>22)</sup> und daß Sokrates und seine Logoi im *Symposion* (215A–222A) mit den Silenfiguren verglichen werden, die häßlich aussehen, innen aber von göttlicher Schönheit erfüllt sind. Daher sei wohl mit dem Inneren und Äußeren des *Phaidros*-Gebets der höhere und der niedere Eros gemeint, ebenso aber auch die wahre und die gemeine Redekunst: „Socrate semble demander à un dieu de la rhétorique de lui épargner la dégradation à laquelle est exposé dans son discours quiconque méconnaît l'idéal de la parole.“

Noch entschiedener bezog T. G. Rosenmeyer 1962 das Äußere und Innere in dem Gebet des Sokrates auf den vorher besprochenen Unterschied bei den Logoi, die einerseits ‚in die Seele geschrieben‘, andererseits aber nach außen hin veröffentlicht werden können. Demgemäß sei das Äußere im Schlußgebet die literarische Darstellung oder das öffentliche Sprechen des Philosophen. Diese Form der Mitteilung sei zwar unerlässlich, „but care must be taken that the writing and the mass communication remain in tune with and faithful to the knowledge and the convictions which are the original fruit of the philosophic discussion in the Academy.“<sup>23)</sup>

21) Auch *Nomoi* 12, 968 DE wird das Geschriebene dem echten Wissen als einem Inneren (ἐντὸς τῆς ψυχῆς) gegenübergestellt.

22) Die *Kratylos*-Stelle wird schon von Hermeias (p. 265 Couvreur) zur Erklärung des Gebets herangezogen, ebenso dann von mehreren neueren Interpreten (z. B. auch von D. Clay 1979, 347–348).

23) T. G. Rosenmeyer 1962, 42. In diese Richtung geht auch R. Burger 1980, 107: „Socrates' contentment with inner beauty and his indifference to exter-

In der Tat liegt es nach dem im Dialog Vorausgegangenen nahe, unter dem ‚Inneren‘ das in der Seele entstandene und bewahrte Wissen zu verstehen, unter dem ‚Äußeren‘ dagegen die rhetorische Kunst der erfolgreichen Darstellung und besonders auch die literarische Wirksamkeit. Das Gespräch galt der Frage, wie man „schön“ (καλῶς) redet und schreibt (258 D. 259 E. 274 A). Das gefällige Reden vor Menschen ist für den Vernünftigen nur ein ‚Nebenzweck‘ (πάρεργον) gegenüber dem Hauptzweck, sich in den Dienst des göttlichen Guten zu stellen (274 A). Die mündliche Dialektik sei, erklärt Sokrates, „viel schöner“ als das schöne Spiel der philosophischen Schriftstellerei (276 E). Das Geschriebene sei nur ein statisches Abbild (εἶδωλον) des lebendigen Gesprächs (275 D. 276 A). Das Geschriebene und Publierte könne sich nicht gegen Angriffe wehren (275 E); das mündliche Gespräch hingegen vermöge echtes Wissen in die Seele (ἐν ψυχῇ) des Partners ‚einzupflanzen‘ (276E–277A) und durch ‚Wertvolleres‘ (τιμιώτερα) den Grund für die Defizienz des Geschriebenen aufzuzeigen (278 CD). Die Ausführungen über den Unterschied zwischen Schriften und mündlichen Lehrgesprächen faßte Sokrates in dem Gebetswunsch zusammen, daß er und Phaidros zu denen gehören mögen, die den mündlichen, in der Seele (ἐν ψυχῇ, ἐν αὐτῷ) wirkenden und ganz ernst zu nehmenden Logoi den Vorzug geben vor dem ‚Spiel‘ der geschriebenen Werke (278 AB).

Man darf also wohl bei der Bitte des Sokrates, das Äußere möge der inneren Schönheit ‚freund‘ sein, auch an das Wirken des Philosophen mit Logoi denken. Die nach außen gerichteten Reden sollen der inneren Erkenntnis entsprechen. Spezieller noch mag das Geschriebene mit dem ‚Äußeren‘ gemeint sein: Die literarischen Werke des Philosophen sind zwar nur ein Spiel, sie sollen aber kein unverbindliches Spiel sein, sondern durch den Bezug auf das Gerechte, Schöne und Gute (276 C. E) der Wahrheitserkenntnis dienen. Alles Geschriebene bleibt, mit der lebendigen Erkenntnis in der Seele verglichen, ‚äußerlich‘, aber die Schriften des Philosophen sind (zum Unterschied von den Werken der gewöhnlichen Dichter, Redner und Gesetzgeber) dem Inneren ‚freund‘, weil sie eine tiefere Begründung bewußt voraussetzen (278 C–E).

Nicht überzeugen kann nun aber der Versuch, auf dieser Linie auch die vierte Bitte zu erklären, also anzunehmen, mit der

---

nal possession belong together with his disdain for the practice of writing.“ Ebenso scheinen M. C. Nussbaum 1982 = 1986, 233, 477 und P. Vicaire 1985, 91 die Interpretation von Rosenmeyer gutzuheißen. Abgelehnt wurde Rosenmeyers Versuch von G. J. de Vries 1969, 265.

erbetenen ‚Menge Goldes‘ seien im Gegensatz zur inneren Weisheit die literarischen Darstellungen gemeint. T. G. Rosenmeyer (1962, 44) las auch aus der letzten Bitte den Wunsch heraus, das als wahr Erkannte anderen Menschen auf die richtige Weise zugänglich zu machen: „Though the philosopher is not rich [wie der Gott, der allein über die volle σοφία verfügt], he has some modest means to show for his efforts. It is this limited quantity of gold which Plato wants to be distributed in an appropriate fashion.“ Kann man also vielleicht aus der letzten Bitte heraushören, daß der Autor von Schriften und (da von der ‚Aneignung‘ die Rede ist) mehr noch der Leser diese ‚äußerliche‘ Darstellung nicht überbewerten, sondern im Bewußtsein ihrer vorläufigen, dienenden Bedeutung angemessen benützen soll? Meint Sokrates, der σόφρων wisse, daß in den Schriften gerade das Wichtigste nicht ausdrücklich enthalten ist?

Eine solche Auslegung ist vor allem deswegen abzulehnen, weil φέρειν καὶ ἄγειν nirgends (auch nicht an der Stelle Nomoi 7, 817 A, auf die sich Rosenmeyer beruft) im Sinne von ‚handhaben‘, ‚in Umsatz bringen‘, ‚mitteilen‘ gebraucht wird, sondern immer die ‚Aneignung‘, das ‚Erbeuten‘ und ‚Wegschleppen‘ bezeichnet<sup>24</sup>). Genau genommen spricht die vierte Bitte, wie sich zeigen wird, von einer möglichst großen Menge, und der Gedanke an eine ‚Erbeutung‘ möglichst vieler literarischer Werke wäre absurd<sup>25</sup>).

## II. Ein bescheidenes Maß an äußerem Reichtum?

Mit der letzten, vierten Bitte ist auf jeden Fall gesagt, daß nur der Besonnene (σώφρων) fähig ist, sich das Gold im richtigen Maß anzueignen (φέρειν καὶ ἄγειν). Die Quantität des Goldes soll offenbar durch eine Qualität bemessen werden. Aber was ist hier mit ‚Gold‘ gemeint, und wie wird die Menge des Goldes durch die σοφροσύνη bestimmt?

Die meisten Übersetzer und Erklärer meinten, daß Sokrates dem inneren Reichtum des Weisen den äußeren Besitz als ‚Gold‘

24) Vgl. u. Anm. 41.

25) Man könnte behaupten, das bildhafte Verständnis des ‚Goldes‘ im Sinne der literarischen Werke sei dadurch vorbereitet, daß Sokrates das Niederschreiben von Erkenntnissen als ein ‚Aufspeichern‘ von Schätzen oder Vorräten (θησαυριζόμενος) zur späteren Erinnerung (276 D) bezeichnet hatte. Aber die Metaphorik der Schlußbitte selbst paßt nicht zum philosophischen Umgang mit Schriften.

gegenüberstelle und sich mit einer bescheidenen Menge davon begnügen wolle. Diesen Eindruck vermitteln mehr oder weniger klar<sup>26)</sup> fast alle modernen Übersetzungen<sup>27)</sup>, so auch die eingangs zitierte von Herder.

Schon der antike Kommentar des Hermeias erklärte die Bitte des Sokrates mit dem Gedanken, daß ein Übermaß des Reichtums schädlich sei<sup>28)</sup>. Eine ganze Reihe von neueren Interpreten folgt ihm mit der Erklärung, daß Sokrates zum Schluß ein bescheidenes Maß an äußeren Gütern erbitte<sup>29)</sup>. Am feinsten differenziert dabei

---

26) Nicht eindeutig sind die wörtlichen Übersetzungen, bei denen es, auch wenn sich der Übersetzer selbst dessen nicht bewußt war, immerhin möglich ist, unter dem ‚Gold‘ auch die vorher genannte Weisheit zu verstehen. So übersetzt Marsilio Ficino (1532): *tantum vero mihi sit auri, quantum nec ferre nec ducere queat alius, nisi vir temperans*; F. Schleiermacher (<sup>2</sup>1817, 170): „Für reich möge ich den Weisen halten, und solche Menge Goldes besitzen als ein anderer als der Mäßige gar nicht tragen und führen könnte“. Ähnlich unbestimmt sind die Übersetzungen von K. Prantl, Stuttgart 1855, N. Fowler, London 1914 („such wealth as only...“) und W. Buchwald 1964, 153 („Für reich möge mir der Weise gelten; an Gold aber soll mir eine Menge gehören, wie sie niemand als der Besonnene tragen und mit sich führen könnte“).

27) Fr. Leopold Graf zu Stolberg (1796); L. Georgii (1853); E. Zeller (1877); B. Jowett (1892); C. Ritter (1914); R. Kassner (1922); L. Robin (1930: „ma fortune“); R. Hackforth (1952: „and as for gold...“); R. Rufener (1958: „eine solche Menge Geld“); O. Wichmann (Platon. Ideelle Gesamtdarstellung und Studienwerk, Darmstadt 1966, 235: „Geldesgut mög mir nur soviel werden, wie ein Besonnener tragen und brauchen kann!“); P. Vicaire (1985, 90–91: „Que j’aie juste autant d’or...“).

28) Hermeias, p. 266 *Couvreur*: ὁ γὰρ ὑπέρογκος πλοῦτος καὶ ἐξυβρίζειν ποιεῖ καὶ ἀπασχολεῖ τῆς θεωρίας.

29) E. Bickel 1908, 543 erklärte, Platon mache hier den Wert des äußeren Besitzes von der ethischen Gesinnung beim Erwerb abhängig, denn die Bitte des Sokrates enthalte „den Wunsch nach materiellem Besitz, soweit soziale Mäßigung ihn verstatte“. R. Hackforth 1952, 165: „...spiritual riches together with such material wealth, but only such, as befits the wise and temperate.“ P. Friedländer (<sup>2</sup>1960, 222): „Zuletzt wird der so natürlichen Bitte um Reichtum – nachdem schon Solon in seiner Musenelegie sie geädelt hatte – nicht ihr Recht, wohl aber ihr Eigenrecht genommen: das, was dem Menschen gehört, wird untergeordnet dem Menschen selbst (Alkib. 131 A ff.) und empfängt Wert und Grenze durch Weisheit und inneres Maß.“ J. Bollack 1963, 153: „Gemeint ist das wirkliche Gold, das zum inneren Reichtum der Weisheit hinzukommt in gleicher Harmonie wie das minder geachtete Äußere des Körpers zum schönen Inneren (der Seele). Weise ist man in der inneren Kontemplation, besonnen aber in der weisen Handhabung der äußeren Güter.“ G. J. de Vries 1969, 266: „With true πλοῦτος, possession of gold is contrasted; not in order to despise it (...), but to postulate a controlled use of it.“ Ebenso B. D. Jackson 1971, 29: „External possessions are fine if possessed temperately.“ W. K. C. Guthrie 1975, 411 paraphrasiert: „May he count the wise man rich, and possess no more wealth than befits a sober man.“ C. J. Rowe (1986) übersetzt (133): „and may my pile of gold be of a size which only a man of



W. Thompson 1868, 148, der dem Gebetswunsch einen Doppelaspekt zuschreibt: „The last clause of the prayer is ambiguous, for the temperate man, the man of wellregulated mind, can ‚bear and carry‘ more gold than another without injury to his moral being: he can also dispense with money and money’s worth better than others. And this ambiguity seems intentional, implying that Socrates neither prays for wealth with the worldling, nor deprecates it with the Cynic.“

Jedenfalls scheint die letzte Bitte, wenn man an das Gold im Sinn von Geld und Gut denkt, einen philosophischen Sinn dadurch zu erhalten, daß Sokrates nicht etwa um möglichst viel Gold bittet, sondern den äußeren Besitz von der *σωφροσύνη* abhängig macht. Der Wunsch, eine große Menge Gold zu erhalten, gehört in den Bereich des Märchens und volkstümlicher Vorstellungen, nicht aber in ein frommes Gebet. Der König Midas, der sich von dem gefangenen Silen nichts als Gold wünscht<sup>30</sup>), galt als ein Beispiel verderblichen Unverständs. Mag man in früheren Zeiten von den Göttern einfach Reichtum und Wohlstand (*πλοῦτος*, *ἄλβος*) erbeten haben, so wurde dieser Wunsch doch in der *Musenelegie* Solons eindrücklich modifiziert: Nur solchen Reichtum soll man von den Göttern erbitten, der gerecht und ehrlich erworben, also ohne Schuld und ohne Schaden ist<sup>31</sup>). Das Gewinnstreben war fortan durch moralische und soziale Bedenken gebrochen<sup>32</sup>). Pindar überläßt die Bitte um Gold und Besitz den anderen Nem. 8, 37–38). Von Sokrates berichtet Xenophon (Memor. 1, 3, 2), er habe die Götter nicht etwa um Gold oder Silber, sondern nur allgemein um ‚das Gute‘ bitten wollen<sup>33</sup>). Platon fordert

---

moderate desires could bear or carry“; und er erläutert die Bitte im Sinne des Maßhaltens (217): „The ordinary man would pray for more gold than he can carry (...).“ In dieselbe Richtung scheint auch die Erklärung von G. Rodis-Lewis 1975, 33 zu gehen: „Aspirant à la sagesse divine (*sophos*), la seule riche en plénitude, elle (= la prière) lui associe la *modération* et ce clôt sur la juste *mesure*.“

30) Ovid, *Metamorph.* 11, 85–145; Hygin 191.

31) Solon, Fr. 1, 7–13 Diehl = 13,7–13 West (vgl. auch Fr. 4, 9–12 D = 15 West: *Arete vor Plutos*). Dazu K. Alt, *Solons Gebet zu den Musen*, *Hermes* 1979, 389–406 (mit Hinweis auf das Phaidros-Gebet, S. 406); A. Spira, *Solons Musenelegie*, in: *Gnomosyne*, *Festschr. f. W. Marg*, München 1981, 177–196, bes. 187–188; G. Maurach, *Über den Stand der Forschung zu Solons ‚Musenelegie‘*, *Gött. Gel. Anz.* 235, 1983, 16–33. – In dem attischen Skolion Nr. 7 Diehl = 890 Page (zitiert bei G. J. de Vries 1969, 265) lautet der Wunsch: *πλουτεῖν ἀδόλως*.

32) Stellen aus der vorplatonischen Dichtung, in denen der Reichtum anderen Werten untergeordnet wird, bei A. J. Festugière, *Les trois vies*, *Acta Congressus Madvigiani II 1*, Kopenhagen 1958, 131–178, bes. 133–137.

33) Vgl. K. v. Fritz 1945, 34–36.



immer wieder eine vernünftige Begrenzung des Reichtums und des äußeren Besitzes, dem nach den seelischen und den körperlichen Gütern nur der dritte Platz zukommen soll<sup>34</sup>). Die letzte Bitte im *Phaidros* scheint sich also mit dem schlichten Wunsch zu berühren: „Ihr Götter, gebt mir, wenig zu besitzen und genügsam zu sein!“ (Philostrat, *Vita Apollonii* 1,33).

Nun zielt aber die Bitte des Sokrates, genau genommen, nicht auf ein bescheidenes Maß. Die Formulierung „eine so große Menge, wie sie kein anderer zu erbeuten und wegzuführen vermag ...“ kann sich nicht einfach auf ein Minimum beziehen. Der Ausdruck *φέρειν καὶ ἄγειν* bezeichnet eigentlich das gewaltsame Wegschleppen einer großen Beute<sup>35</sup>).

Wenn man an gewöhnliches Gold denken wollte, wären die Worte des Sokrates geradezu schalkhaft: Entweder hätte man eine witzige Ironie des Bittenden anzunehmen, der scheinbar möglichst viel wünscht, aber doch mit wenig zufrieden sein will. Oder man müßte glauben, daß Sokrates so verschmitzt und schlau ist, sich die Voraussetzung für großen Reichtum zu wünschen: Es gibt ja durchaus Situationen, in denen der Maßvolle und Bescheidene einen größeren Gewinn davonträgt als der Unbeherrschte; und der *σώφρων* wird den Gefahren des Reichtums weniger erliegen als ein anderer. Ja, im *Kritias* (121 AB) wird gerade dies gesagt, daß sehr großen Reichtum nur der Nüchterne und Tugendhafte wie eine schwere Last zu tragen vermag, während der Unbesonnene daran zugrundegeht<sup>36</sup>).

Insgesamt befriedigt die erste Erklärung einfach deswegen nicht, weil es gar zu paradox und unpassend wäre, wenn der Philosoph am Ende dieses Dialogs um gewöhnliches Gold bitten würde – auch nicht, wenn er nur ein bescheidenes Maß davon haben wollte<sup>37</sup>), und schon gar nicht, wenn er um eine möglichst große Menge bäte (wie man der Formulierung eigentlich entneh-

34) Vgl. o. Anm. 19.

35) Belege u. Anm. 41.

36) *Kritias* 121 A: ὁ ἀδίκως ἔφερον οἶον ἄχθος τὸν τοῦ χρυσοῦ (...) ὄγκον (...), νήφοντες δὲ ὄξυ καθέωρων, ὅτι καὶ ταῦτα πάντα ἐκ φιλίας τῆς κοινῆς μετ' ἀρετῆς αὐξάνεται.

37) Unpassend scheint mir auch der Gedanke an das Lehrgeld zu sein, der immerhin wegen des Gegensatzes zu dem unmittelbar vorher genannten Isokrates erwogen werden könnte. Isokrates hat ein nicht geringes Honorar von seinen Schülern genommen (or. 13, 3–4; 15, 155–156), der platonische Sokrates und Platon selbst lehnen dies strikt ab. Diese Ablehnung könnte man aus der letzten Bitte nur dann herauslesen, wenn der Satz bedeuten könnte, daß Sokrates Gold *überhaupt nicht* haben will.

men muß). Auf die freiwillige Armut des Sokrates wird auch in unserem Dialog (227 C 9) angespielt. Und Platon wird nicht müde, die äußeren Güter gegenüber den inneren Werten herabzusetzen<sup>38</sup>).

Die Paradoxie – daß Sokrates überhaupt um Gold bittet und daß die Bitte um möglichst viel Gold mit der Tugend des Mäßigen nicht vereinbar ist – verlangt nach einer Auflösung. Die Erklärung, daß nur der Mäßige den Reichtum ertragen könnte, überspielt den Widerspruch, statt ihn produktiv aufzuheben. Man wird also nach einer besseren Erklärung der letzten Bitte suchen müssen, indem man fragt: Wird hier etwa – metaphorisch – von dem wahrhaft ‚Wertvollen‘ und ‚Wertvolleren‘ gesprochen, auf das im Verlauf des Gesprächs immer wieder hingewiesen wurde (πλείονος ἄξια 235 B 4–5. 236 B 2; ἄξιον σπουδῆς 278 A 5; τιμώτερα 278 D 8)?

### III. Der Philosoph bittet um ein Höchstmaß an Weisheit

#### 1. Bisherige Ansätze zu dieser Erklärung

Auf den richtigen Weg führen, meine ich, die Erklärungsversuche, nach denen mit dem ‚Gold‘ nicht der äußere Reichtum dem inneren gegenübergestellt, sondern eben dieser wahre Reichtum, die Weisheit (σοφία), symbolisch bezeichnet wird. In dem letzten Satz wird, so gesehen, das richtige Maß *dieses* Reichtums expliziert. Der Ton liegt auf πλῆθος: Nachdem gesagt worden ist, worin der wahre Reichtum bestehen soll (nämlich in der σοφία), wird nun noch erklärt, *wie viel* davon der Betende zu eigen haben möchte.

Einige Übersetzer und Erklärer haben den Zusammenhang zwischen der dritten und der vierten Bitte so aufgefaßt. Schon Hieronymus Müller (1854) zielte in diese Richtung, wenn er übersetzte: „Für reich möge mir der Weise gelten, des Goldes aber soviel mir zuteil werden, als der Genügsame gar nicht führen noch haben möchte“ (S. 162) und dazu bemerkte (S. 182): „Wir haben hier die Worte ἄλλος ἢ weglassen zu müssen geglaubt (...). Behalten wir sie bei, so lautet die Übersetzung: ‚als ein Anderer als der

38) Vgl. o. Anm. 19. – In unserem Dialog bemerkt Phaidros zu Beginn, er wolle lieber die von Lysias geschriebene Rede auswendig können als viel Gold (πολὸν χρυσίον) besitzen (228 A).

Genügsame', worin eine Beschränkung liegt, während doch Sokrates sich die größtmögliche Fülle des Goldes, d. h. dessen, worin er den wahren Reichtum setzt, der Weisheit, wünscht.“ So wenig der Eingriff in den Text überzeugt, hat doch H. Müller den Weg zu der anderen Deutung gewiesen und das Problem des Satzes genau eingegrenzt: Wie ist zu verstehen, daß sich der Wunsch des Sokrates auf eine möglichst große Menge des Weisheits-Goldes richtet und nur der σῶφρων dieses Höchstmaß erreichen kann?

Unter dem Gold verstanden ebenfalls die Weisheit die Übersetzer K. Lehrs (1869, 74–75) und E. Salin (1963, 90), da sie präzisierend „dieses Gold“ sagten. K. Mraz (1915, 115) hat die vielen Allegorien im *Phaidros* herausgearbeitet und auch das ‚Gold‘ allegorisch verstanden: „Gemeint ist: Wissen ist Gold – ein Gedanke, der hier am Schlusse des Gesprächs sehr am Platze ist, nachdem Plato im letzten Teile desselben den Wert des Wissens unablässig hervorgehoben hat.“ W. Kranz 1941, 332–333 hat diese Auffassung so begründet: „Mit dem Gold aber, das sich Sokrates wünscht, kann nicht irdisches gemeint sein: er rühmt sich ja seiner ‚zehntausendfältigen Armut‘ (Apol. 23 C)! Auch die Wächter des Staates besitzen statt des realen Goldes ‚Seelengold‘ (Resp. 3, 416 E). Vielmehr ist der letzte Satz voll sokratischer Ironie: Eine solche Menge Goldes wünscht er sich, wie kein anderer beim Beutemachen davonzuschleppen oder mit sich zu führen vermag (...) als – man erwartet ‚der Starke‘, wie beim schweren, materiellen Gold, dafür aber tritt überraschend ein ‚der Maßvoll-Besonnene‘, der dem Weisen des vorangehenden Satzgliedes entspricht.“ Ebenso erklärte K. Hildebrandt (1953, 222)<sup>39</sup>: „Sokrates kann niemals um ein Vermögen in Gold beten; er betet um das Gold der Weisheit.“

Wenn die Erklärungen von W. Kranz und K. Hildebrandt nicht allgemein überzeugend gewirkt haben<sup>40</sup>), so wohl deswegen, weil damit der über die dritte Bitte hinausführende Sinn der letzten Bitte doch noch nicht genau erfaßt war. Der σῶφρων des letzten Satzes darf nicht so einfach mit dem σοφός gleichgesetzt werden.

Auch D. Clay (1979) versteht unter dem ‚Gold‘ einen inneren Reichtum, doch gibt er der Bitte des Sokrates eine gar zu originelle

39) K. Hildebrandt 1953, 190 konjizierte οἶον statt ὄσον, um übersetzen zu können: „die Art des Goldes sei mir in Fülle, die weder bringen noch nehmen kann ein anderer als der Besonnene“.

40) Ablehnend äußerte sich zu W. Kranz etwa W. J. Verdenius 1955, 289, der sich der Erklärung von W. H. Thompson anschließt.

Wendung: Aus der letzten Bitte des Sokrates spreche die Einsicht, daß man den irdischen Reichtum nicht mitnehmen kann in das jenseitige Leben. „The philosopher is a stranger, or better, a metic in this world. His wealth is his wisdom. He can make off [φέρειν καὶ ἄγειν] with none of the gold of this world, since it has no value in another“ (S. 353). Clay hat richtig gespürt, daß die Bitte des Sokrates mehr enthält als den Gedanken der Mäßigung im Umgang mit Geld und materiellem Besitz. Aber seine Erklärung stößt doch auf unüberwindliche Hindernisse: Ein Hinweis auf die jenseitige Heimat der Seele ist im Text nicht zu finden; die konkrete Bedeutung von φέρειν καὶ ἄγειν (Rauben, Plündern, Beutemachen) kann nicht auf den Vorgang, daß man etwas im Tode mit sich nimmt, bezogen werden: und außerdem ist im Text von der richtigen Menge des Goldes, nicht von der erforderlichen Art die Rede.

Der Erklärung von D. Clay schließt sich Ch. L. Griswold (1986, 226. 289) an; und er erklärt zur Methode der Interpretation: „The prayer needs to be read on both literal and metaphorical levels, and in this it resembles many other passages in the dialogue. Possibly the ‚wealth‘ and ‚gold‘ Socrates refers to, for example, may be taken literally; but surely they also refer to spiritual riches.“ Mir scheint, daß man sich im Falle des ‚Goldes‘ für die metaphorische Bedeutung entscheiden muß, die hier mit der nicht-metaphorischen Auffassung unvereinbar ist.

## 2. Sprachliche Beobachtungen

Die Formulierung der letzten Bitte macht auch durch sprachliche Signale darauf aufmerksam, daß an das Gold der Weisheit gedacht werden soll. Der Anschluß der vierten Bitte an die dritte legt es durchaus nahe, daß in dem letzten Satz das ‚Gold‘ symbolisch den inneren Reichtum, die σοφία, bedeutet und daß nun von der erwünschten Menge dieses wahren Reichtums die Rede ist. Sokrates wünschte sich zunächst, daß er von der rechten Überzeugung, wirklich reich sei nur der Weise, gelehrt werde (νομίζοιμι), daß er also das wahrhaft Reichmachende und Gute zu erkennen vermöge. Die Frage, wie und in welchem Umfang er in den Besitz der Weisheit gelangen möchte, ist danach noch offen. Dies zu präzisieren ist geradezu notwendig, weil im Dialog zuvor in recht verschiedenem Sinn und mit recht verschiedener Wertung von σοφία die Rede war. Bezeichnenderweise ist denn auch in dem Ausdruck τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος der Artikel nicht zu ‚Gold‘, son-

dern zu ‚Menge‘ gesetzt, so daß nicht das Gold dem wahren Reichtum gegenübergestellt, sondern dessen *Menge* genauer angegeben wird.

Der Doppelausdruck φέρειν καὶ ἄγειν ist bildhaft: Er bezeichnet üblicherweise das Wegschleppen und Mit-sich-Führen von Beute oder Diebesgut<sup>41</sup>). Die Bildhaftigkeit kann man hier schwerlich allein mit dem poetisch-feierlichen Stil des Gebetes erklären. Wahrscheinlicher ist, daß Platon durch den bildhaften Ausdruck auf eine tiefere, ungewöhnliche Bedeutung des ‚Goldes‘ aufmerksam machen will. Der metaphorische Ausdruck des ‚Beutemachens und Wegschleppens‘ erhält in der Tat einen Sinn, wenn man daran denkt, daß der Mensch sich die σοφία nur durch eine mühevoll Anstrengung zu eigen machen kann.

Nach der Formulierung des Satzes ist anzunehmen, daß sich Sokrates eher ein Maximum als ein bescheidenes Maß des ‚Goldes‘ wünscht: so viel, wie sich kein anderer als der σόφρων aneignen kann. Dies ist keine Paradoxie oder Ironie, wenn es sich um das Gold der Weisheit handelt, von dem der Philosoph so viel, wie einem Menschen nur irgend möglich ist, erlangen will.

Das Wort ‚Gold‘ wird bei Platon nicht selten in bildhaftem Sinne verwendet. Es bezeichnet mehrfach das wahrhaft Wertvolle in der Seele, die Arete und die Vernunft: so im Metallmythos der *Politeia* (3, 415 A. 416 E; 8, 547 B); im *Symposion*, wo Alkibiades

---

41) Belegstellen bei LSJ s. v. ἄγω I 3 (φέρειν kann vor ἄγειν stehen: Herodot 3, 39, 4 u. ö.; die betont negative Formulierung μήτε φέρειν μήτε ἄγειν aus Nomoi 9, 884 A: τῶν ἀλλοτριῶν μηδένα μηδὲν φέρειν μηδὲ ἄγειν). Die richtige Erklärung geben W. Kranz 1941, 333; D. Clay 1979, 352; P. Vicaire 1985, 91. Bei LSJ s. v. ἄγω I 3 hätte die bildhaft formulierte Phaidros-Stelle unter der normalen Bedeutung „carry off as captives or booty“ aufgeführt werden sollen, nicht unter der Rubrik „φέρειν καὶ ἄγειν sometimes means simply bear and carry, bring together.“ Nicht allzu weit von der üblichen Bedeutung entfernen sich Stellen wie Platon, Nomoi 7, 817 A; Xenophon, Kyrop. 3,3, 2, wo man ‚herbeibringen‘ übersetzen kann, aber doch ebenfalls ein Mit-sich-Führen (nach Art des Transportierens von Kriegsbeute) gemeint ist. – Ähnlich wie T. G. Rosenmeyer (s. o.) glaubte schon W. H. Thompson 1868, 148 mit der Bedeutung ‚manage‘, ‚administer‘ rechnen zu dürfen (unter Verweis auf Plutarch, Mor. 486 e). G. J. de Vries 1969, 266 folgt Hackforth und plädiert für die Bedeutung „to bear and carry with him“, wobei der Aspekt des Beute-Machens (der Aneignung) verloren geht. – L. Robin 1930, 96 hielt es für möglich, daß hier nicht der übliche Doppelausdruck für ‚Plünderung‘ vorliegt, sondern die beiden Wörter verschiedenes bedeuten: „Les deux temps du pillage; ou en supposant un double sens, porter sur soi tous son bien, n’être point en peine de le gérer“. Dieser nicht überzeugenden Ansicht scheint C. J. Rowe (Kommentar 1986, 217) zu folgen, wenn er bemerkt, in φέρειν liege der Doppelsinn von ‚wegtragen‘ (‚carry‘) und ‚ertragen‘ (‚put up with‘).



für Sokrates und seine Logoi den Vergleich mit den Silenfiguren gebraucht, die innen Goldenes enthalten (216 E), und wo Sokrates das Verhältnis von innerer und äußerer Schönheit mit dem Homerwort „Goldenes gegen Erzenes“ kennzeichnet (218 E); bei der Erklärung des ‚goldenen Geschlechts‘ im *Kratylos* (398 A); beim Vergleich des Logos mit dem goldenen Faden der Marionette in den *Nomoi* (1, 645 A). Besonders setzt auch der bei Platon sehr häufige Vergleich mit dem Prüfen (βασανίζειν) des Goldes durch den ‚Prüfstein‘ (ἡ βάσανος) oder durch das reinigende Feuer voraus, daß die Wahrheit bildhaft als ‚Gold‘ angesehen wird<sup>42</sup>). Der pseudo-platonische zweite Brief verwendet im Blick auf Platons höchste Erkenntnis diese Metapher: „Wenn es oft gesagt und gehört wird in vielen Jahren, dann wird es wie Gold herausgeläutert mit viel Mühe und Anstrengung“ (Epist. 2, 314 A 5–7; vgl. B 1 βασανίσαντες).

#### IV. Die Besonnenheit als Bedingung der größten Weisheit

In der Bitte, daß dem Philosophen die größtmögliche σοφία zuteil werden möge, sind, soviel ich sehe, zwei Leitmotive des Dialogs miteinander verbunden, deren Sinn und Zweck es ist, das philosophische Wissen genau zu bestimmen.

##### 1. Die Stellung der Philosophie zwischen göttlicher Weisheit und menschlicher Scheinweisheit

Daß Sokrates eine möglichst große Menge des Weisheitsgoldes von der σωφροσύνη erhofft, wird zunächst dadurch verständlich, daß die erbetene σοφία auf diese Weise (a) der absolut überlegenen göttlichen Weisheit untergeordnet und zugleich (b) von der sophistischen Scheinweisheit abgehoben wird.

(a) Kurz vor dem Schlußgebet hatte Sokrates festgestellt (278 D), σοφός dürfe eigentlich nur Gott genannt werden; für den um die Wahrheit bemühten Menschen sei dieser Anspruch zu groß

42) Sprechend sind vor allem die folgenden Stellen: Gorgias 486 D – 487 A und 487 E (Sokrates sieht in Kallikles einen Prüfstein zur Auffindung der Wahrheit); Resp. 3, 413 E 1 (βασανίζοντας πολὺ μᾶλλον ἢ χρυσὸν ἐν πυρὶ); 5, 503 A; 7, 537 D (τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει βασανίζοντα); Politikos 303 D – 304 A (der wahre Politiker soll wie reines Gold aus den Beimengungen herausgeläutert werden); Epin. 991 C (die dialektische Prüfung als schönste und erste βάσανος).



(μέγα); ihm gezieme eher die Bezeichnung eines Liebhabers der Weisheit, eines φιλό-σοφος<sup>43</sup>). Der ‚Philosoph‘ bleibt hinter der vollen göttlichen Weisheit zurück, auch wenn er sich ihr strebend anzunähern vermag.

Schon die Tatsache, daß Sokrates schließlich zu den Göttern betet, zeigt, daß der Philosoph nicht selbstherrlich glaubt, von sich aus die Arete und die Wahrheit erreichen zu können, sondern sich bewußt ist, auf die Gunst und die Hilfe höherer Mächte angewiesen zu sein. Die konventionelle Form des Betens wird hier zum Ausdruck dafür, daß der Philosoph seine menschliche Begrenztheit und Bedürftigkeit einsieht. Wenn sein Wünschen von Selbsterkenntnis geleitet ist, wird der Philosoph nicht um die vollkommene Weisheit bitten, die nur dem Gott zusteht, sondern eben um das Maß an Weisheit, das durch die Besonnenheit (σωφροσύνη) bestimmt wird.

Mit der Bitte um diejenige ‚Menge‘ an Weisheit, die kein anderer außer dem Besonnenen zu gewinnen vermag, wünscht der Philosoph nun aber doch nicht etwa nur einen bescheidenen Anteil, sondern das Höchstmaß, das der Mensch erreichen kann: die größtmögliche Annäherung an die göttliche σοφία. Der Besonnene, der die menschlichen Grenzen kennt, erlangt gerade durch diese Selbsterkenntnis die dem Menschen erreichbare σοφία im höchsten Grade<sup>44</sup>). Wer weiß, daß er die Fülle der göttlichen Weisheit nicht hat, und sich nicht einbildet, vollkommen weise zu sein, der erhält am ehesten die Möglichkeit, von dem unerschöpflichen göttlichen Reichtum soviel wie nur möglich davonzutragen.

In unserem Dialog (273 E – 274 A) hatte Sokrates erklärt, daß sich der Besonnene in der Dialektik übe, nicht um den Menschen zu gefallen, sondern um den Göttern zu dienen und sich am wahrhaft Guten zu orientieren. Wenn der σῶφρων, wie es hier heißt, große Anstrengung auf sich nimmt, um die mit der dialektischen Kunst zu gewinnenden Erkenntnisse zu ‚erwerben‘ und mit dem Göttlichen und Guten in Verbindung zu kommen, dann verfolgt er damit gerade kein bescheidenes Ziel, sondern auf einem weiten Umweg erstrebt er ‚Großes‘ (274 A 3 μέγала), nämlich das Reden und Handeln aus der Erkenntnis des göttlichen Guten. Gewiß

43) Diese Auslegung des ‚Philosophie‘-Begriffs auch Sympos. 204 AB; Lysis 218 A.

44) Noch ohne Bezug auf bestimmte Inhalte sagt der Sokrates der *Apologie* (23 AB): Wenn der Gott in Delphi erklärt, ich sei der Weiseste, so will er damit sagen, daß derjenige von den Menschen am weisesten ist, der, so wie ich, erkannt hat, daß er in Wahrheit nichts wert ist gegenüber der göttlichen Weisheit.

wird kein Mensch im gegenwärtigen Leben diese Vollkommenheit endgültig erreichen, aber der Philosoph vermag sich ihr mit Hilfe des Eros und der Dialektik zielbewußt zu nähern: Er wird, wie es im Zusammenhang mit dem Gleichnis vom fruchtbringenden Wachsen heißt, solche Logoi, die begründete Wahrheit enthalten, ‚besitzen‘ (ἔχειν) und die größte Glückseligkeit erlangen, die ein Mensch erreichen kann (εὐδαιμονεῖν . . . εἰς ὅσον ἀνθρώπων δυνατόν μάλιστα 277 A).

(b) Durch den ganzen Dialog hindurch ist eine Motivlinie zu verfolgen, mit der die echte σοφία des Philosophen von der eitlen Scheinweisheit der sophistischen Redner unterschieden wird. Unter diesem Gesichtspunkt wird die zum Schluß erbetene σοφία, die von ‚oben‘ her durch die volle göttliche Weisheit ihr Maß erhält, von ‚unten‘ her bestimmt als die dem äußerlichen, unechten Wissen der Sophisten entgegengesetzte höhere und echte Weisheit. Diese wahre Weisheit ist auch dem Umfang nach groß: Die Seele des Philosophen hat ‚am meisten‘ von der Ideenwelt gesehen und kann sich an vieles erinnern (248 D 2 πλείστα ἰδοῦσα, 251 A 2 πολυθεάμων); und der Dialektiker bemüht sich um Großes (μεγάλα 274 A 3).

[1] Schon im Einleitungsgespräch macht Sokrates klar (229 C – 230 A), daß er die rationalistische Mythenallegorese der „σοφοί“ gering schätzt, weil es ihm vielmehr um die Selbsterkenntnis zu tun ist, also um eine σοφία, die auf σωφροσύνη beruht.

[2] Sodann gilt Lysias zwar, weil er als Redner zu beeindruckten vermag, als σοφός (236 B 7; 237 B 1); aber im Vergleich mit der Weisheit des Sokrates erweist sich seine σοφία als oberflächliche Scheinweisheit. Sokrates ist bescheiden genug, die Erkenntnis der Wahrheit nicht für sich selbst in Anspruch zu nehmen. Er hat von weisen Männern und Frauen (σοφοί), die sich wirklich auf die Liebe verstehen, Besseres als von Lysias gehört (235 B–D). Er weiß zwar nicht mehr, woher ihm die Brust davon ‚voll‘ ist (235 C 5. D 1); aber er ist überzeugt, daß Eros etwas Gottgegebenes ist; und dies glauben nicht die allzu Klugen (δεινοί), wohl aber die (wahren) σοφοί (245 C 1–2).

[3] Die theoretische Untersuchung der zweiten Dialoghälfte geht aus (257 E – 258 C) von dem ehrgeizigen Redner und Politiker, der seine σοφία (258 A 8) durch Schriften stolz (ισόθεον ἡγείται αὐτός τε αὐτὸν ἔτι ζῶν 258 C) den Zeitgenossen und der Nachwelt demonstrieren will. Ihm wird dann der Philosoph gegenübergestellt, dem es nicht um den Ruhm bei den Menschen, sondern

um die Wahrheit zu tun ist und der beim Schreiben das Wertvollste zurückhält.

[4] Der Dialektiker ist dem gewöhnlichen Redner grundsätzlich überlegen (259 E – 274 A): Die Redner gelten als σοφοί (260 A 6. 267 A 5. 267 B 6. 273 B 2), und sie lassen sich ‚königlich‘ belohnen (266 C), aber sie glauben zu Unrecht, zum Überreden genüge die ‚Wahrscheinlichkeit‘ (πιθανόν, εἰκός) der Doxa. Sie verstehen sich nicht auf die wesentlichen Voraussetzungen auch der echten Redekunst: die Wahrheit, die Erkenntnis des Ganzen, die dialektische Methode. Der Dialektiker begnügt sich nicht mit den Spezialitäten der bisherigen Redelehrer, sondern fordert eine Erkenntnis größten Umfangs: das Wissen von der Natur der Seele und darüber hinaus von der Natur der gesamten Realität (269 D – 271 B)<sup>45</sup>. Die σοφία, nach der sich der Dialektiker richtet (273 E 9), beruht auf der σωφροσύνη, die sich nicht an menschlichen Zwecken, sondern an der Wahrheit selbst und am Guten als dem Göttlichen orientiert (273 D – 274 A).

[5] Die ‚scheinbar Weisen‘ (δοξόσοφοι), die sich auf geschriebenes, äußerliches Wissen verlassen und sich etwas darauf einbilden, sind unverständlich und unverträglich. Sie haben nicht die wahre σοφία derer, die über ein lebendiges, inneres Wissen verfügen (274 E – 275 B). – Für die neumodischen „σοφοί“ ist wichtig, wer etwas gesagt hat, für den Philosophen nur, ob es, unabhängig von der Autorität des Sprechers, wahr ist (275 BC).

[6] In den mündlichen Gesprächen, die zur Eudaimonie führen, bedient sich der Lehrende der dialektischen Kunst, deren Hauptmethode, wie immer wieder gesagt wird (265 C – 266 B. 273 DE. 277 B), das dihairtische Einteilen und das synagogische Zusammenfassen ist. Darauf verstehen sich die gewöhnlichen Redner, Dichter und Gesetzgeber nicht (278 B–E). Das ‚Wertvollere‘

---

45) Die ‚Natur des Ganzen‘ (ἡ τοῦ ὅλου φύσις, 270 C), deren methodische Berücksichtigung dem Hippokrates im somatischen Bereich zuerkannt und vom Dialektiker für die Erkenntnis der Seele gefordert wird, meint nicht nur das jeweilige Ganze, sondern bei der Medizin die Gesamtnatur der Umwelt und des kosmischen Universums, bei der dialektischen Psychologie darüber hinaus das gesamtontologische Bezugssystem von Einheit und Vielheit, Wirken und Erleiden. Dies haben A. Hellwig 1973, 182–216; H. Herter, The problematic mention of Hippocrates in Plato's Phaedrus, Illinois Classical Studies 1, 1976, 22–42; J. Mansfeld, Plato and the method of Hippocrates, Greek Roman and Byzantine Studies 21, 1980, 341–362; Th. A. Szlezák 1985, 39–40 überzeugend dargelegt (anders urteilt W. J. Verdenius, Mnemosyne IV 35, 1982, 333–335; für E. Heitsch 1987, 18 lehrt die bisherige Diskussion, „daß die Frage möglicherweise nicht eindeutig zu beantworten ist“).

des mündlichen Gesprächs gegenüber allem Geschriebenen (τὰ τιμιώτερα) wird schließlich auf eigenartige Weise zur Dialektik in Beziehung gesetzt: Es ist, sagt Sokrates, wertvoller als das, was einer „verfaßt und schreibt, es auf und ab (oder hin und her) wendend in der Zeit, es aneinander klebend und voneinander trennend“. Gemeint ist hier beim Schriftsteller, der mit der Buchrolle umgeht, das Auf und Ab oder Hin und Her und das Zusammenkleben und Trennen. Indirekt wird damit aber an das ‚aufwärts‘ führende Verbinden (συναγωγή) und das ‚abwärts‘ führende Trennen (διαίρεσις) der dialektischen Untersuchungen erinnert<sup>46)</sup>. Nicht daß das ‚Wertvollere‘ einfach die Dialektik wäre, aber die Dialektik verhilft dazu. Die umstrittene Frage, was mit dem ‚Wertvolleren‘ gemeint ist, findet also, wie ich meine, ihre richtige Antwort im Blick auf das Besondere, das nur die mündliche Dialektik zu geben vermag, und das ist – wie seit der *Politeia* klar sein muß – die Erkenntnis der Ideen, letztlich der Idee des Guten<sup>47)</sup>. Aber der philosophische Autor hält dieses ‚Wertvollere‘ zurück

46) Zum ἄνω–κάτω der dialektischen Logoi: Phaedr. 272 B 8; Epist. 7, 343 E 1; Hipparch. 228 A 9. – Das ‚Aneinanderkleben‘ beim Erarbeiten eines Manuskripts erwähnt auch Platon, Menex. 236 B (Hinweis von C. W. Müller).

47) Daß die wichtigsten und wertvollsten der inhaltlich weiterführenden Erkenntnisse des Philosophen wegen der Schwäche der Schrift grundsätzlich nicht literarisch dargestellt werden sollen, wird im *Siebenten Brief* ausdrücklich gesagt, aber auch im *Phaidros* ist es dem Text zu entnehmen. Die Entscheidung in dieser neuerdings so umstrittenen Frage hängt vom Verständnis der Ausdrücke ‚Wahres‘ und ‚Deutliches‘ (ὕπαρ, ἐναργές 277 D 10; 278 A 4), ‚Ernstzunehmendes‘ (ἐφ’ οἷς ἐσπούδακεν 276 B 6; 278 D 1, ἄξιον σπουδῆς 278 A 5) und ‚Wertvolleres‘ (τιμιώτερα D 8) ab, die den Vorzug der philosophischen Gespräche gegenüber dem literarischen ‚Spiel‘ kennzeichnen. Die Auffassung, daß damit etwas inhaltlich Besonderes gemeint ist, das letztlich über alles in Platons Dialogen Dargelegte hinausgeht, scheint mir dem Textsinn am besten gerecht zu werden: [a] Der Ausdruck ‚Wertvolleres‘ bezeichnet wie der des ‚Ernstzunehmenden‘ etwas sachlich und objektiv, nicht nur methodisch Vorrangiges. [b] Das ‚Wertvollere‘ wird nicht nur von dem jeweils Geschriebenen, sondern von allem Geschriebenen, vom Literarischen als solchem abgehoben. [c] Das mündliche philosophische Gespräch ist ein vom Dialektiker geführtes Gespräch (276 E 5–6). Die Platonische Dialektik aber hat letztlich die ‚Idee des Guten‘ zum Ziel, wie gerade auch aus dem *Phaidros* hervorgeht, wo es heißt, daß der Dialektiker auf ‚Eines‘, auch wenn es in sich vielfach gegliedert ist, hinzublicken vermag (266 B), daß er eigentlich dem Göttlichen als dem wahrhaft Guten gehorcht und „um großer Dinge willen“ (μεγάλων ἔνεκα) einen langen Umweg auf sich nimmt (273 E – 274 A) und daß die Dialektik zur Eudaimonie führt (277 A). Was das Gute selbst ist, wird nun aber in den Dialogen Platons immer nur zurückhaltend angedeutet. [d] Genau dort, wo sich die Dialoge auf Andeutungen beschränken, fügen sich die Berichte der Schüler über die mündlichen Lehren ein, nach denen Platon das Gute mit Hilfe mathematischer Denkformen als das Prinzip der Einheit erklärt hat.

und beweist damit eine Besonnenheit, die dem gewöhnlichen Schriftsteller fehlt.

[7] Von Isokrates wird gesagt, ein ‚göttlicherer Antrieb‘ (ὄρηθ̄ θ̄ειοτέρα) könne ihn zu ‚Größerem‘ (ἐπὶ μείζω) führen, denn eine Art ‚Philosophie‘ sei von Natur in seiner Denkweise (279 A). Dabei ist mit dem ‚göttlicheren Antrieb‘ der enthusiastisch motivierte Aufschwung der Dialektik gemeint<sup>48)</sup>, der zur Erkenntnis der μεγάλα (274 A 3) und τιμώτερα (278 D 8) führt<sup>49)</sup>. Der Philosophiebegriff des Isokrates ist, zum Unterschied von dem Platons, charakterisiert durch die Ablehnung der Möglichkeit eines sicheren theoretischen Wissens vom Guten. Gerade die Beschränkung des Isokrates auf eine praxisnahe Vernünftigkeit reicht aber nach Platons Auffassung nicht aus: Seine Philosophie beansprucht dagegen eine umfassende theoretische (und damit Praxis begründende) Erkenntnis. Platon will hier im *Phaidros* gewiß *ex eventu* sagen, daß Isokrates das ‚Größere‘ nicht mehr erreicht hat und ihm also gerade das fehlt, was den wahren Philosophen ausmacht. Es genügt nicht, zum philosophischen Denken von Natur (φύσει) begabt zu sein; man muß diese Veranlagung auch auf dem langen Weg der Dialektik zur Entfaltung bringen. Isokrates bleibt im bloß Menschlichen befangen und schwingt sich nicht zur Orientierung am Göttlichen auf (vgl. 273 E – 274 A). Der Zweck der Äußerung im *Phaidros* ist nicht eigentlich lobende Anerkennung oder ironischer Spott<sup>50)</sup>, sondern die sachliche Verdeutlichung des Abstandes, der die wahrhaft philosophische Redekunst auch noch von der sonst optimalen, auf bester Begabung und Moral (φύσις, ἦθος) beruhenden Rhetorik trennt. Der Vergleich mit der Differenz zwischen Kind und erwachsenem Mann (πλέον ἢ παιδῶν διενέγχοι) führt weiter vom Menschlichen zum ‚Göttlicheren‘, so daß sich insgesamt die Heraklitische Proportion (Fr. B 79 Diels-

48) Parm. 135 D wird der Eifer des Sokrates für die Logoi der Dialektik als καλὴ καὶ θεία ὄρηθ̄ bezeichnet. *Phaidros* 246 A heißt es, jetzt solle die Seele nur gleichnishaft beschrieben werden, die Erklärung ihrer Wesenseigenschaften sei Aufgabe einer πάντῃ πάντως θεία καὶ μακρὰ διήγησις, womit die Dialektik gemeint sein dürfte. – Die Einweihung in ein ‚höheres‘ Wissen, die dem Isokrates fehlt, soll Perikles durch Anaxagoras erhalten haben: 269 E – 270 A (dazu D. Babut 1987, 275–276).

49) Vgl. *Politikos* 285 E – 286 A: Die Erkenntnis der μέγιστα καὶ τιμώτατα, nämlich der unkörperlichen Ideen, ist das eigentliche Ziel der Dialektik.

50) Für diese persönliche Alternative hat sich die bisherige Diskussion allzu sehr interessiert. Mit Recht betont dagegen D. Babut 1987, 281–282 (bisherige Literatur 258–259) den sachlichen Gehalt der Charakterisierung des Isokrates.



Kranz) ergibt: Wie das Kind zum Mann und der Mann zur Gottheit verhalten sich die Logoi der gewöhnlichen Redner zu den Logoi des Isokrates und diese zu den nach dem Göttlichen strebenden philosophischen Logoi Platons.

## 2. Die besonnene Aneignung des durch Enthusiasmos Gewonnenen

Noch aufschlußreicher ist ein anderer Aspekt der Bitte um das Gold der Weisheit. Er zeigt sich darin, daß Sokrates das Erbetene wie eine reiche Beute ‚wegzuschaffen‘, es sich also mühevoll anzueignen gedenkt.

Die große Eros-Rede des Sokrates hat verdeutlicht, daß der Mensch an der göttlichen Weisheit durch den Enthusiasmos, besonders durch die musische Inspiration und den erotischen Aufschwung Anteil gewinnen kann. Aus der Rede und dem anschließenden Gespräch geht aber auch hervor, daß der Mensch zur wirklichen Aneignung dieser Weisheitsfülle der σοφροσύνη bedarf. Die enthusiastische Begeisterung und Inspiration führt nur dann zu echter Erkenntnis, wenn sie sowohl mit ethischer Besonnenheit verbunden ist als auch durch das disziplinierte Denken der Dialektik zu sicherem, eigenem Besitz gemacht wird. Den ganzen Dialog beherrscht der Gedanke der notwendigen Verbindung von Enthusiasmos und Logos<sup>51</sup>): Der Philosoph soll sich zwar der überlegenen göttlichen Weisheit, die er im Enthusiasmos empfängt, hingeben; nur so viel davon aber wird für ihn wirklich zu eigener σοφία, wie er mit dem vernünftigen Logos der philosophischen Dialektik denkerisch begreift. Die höhere, göttliche Weisheit bleibt für den Menschen ‚äußerlich‘, solange er sie sich nicht mit der ihm eigenen σοφροσύνη ‚innerlich‘ aneignet.

Ähnlich erklärt Platon im *Timaios* (71 D – 72 B): Die mantische Wahrheitsschau geschieht im Zustand der Unvernunft (ἀφρο-

---

51) Dies war das Thema der Phaidros-Interpretation von H. Gundert 1949, der jedoch nicht genügend beachtet, daß die philosophische Erkenntnis nicht selbst enthusiastisch ist, sondern eher im Widerstreit mit dem Enthusiasmos gewonnen wird. Den Gegensatz betonte H. W. Meyer 1956. W. J. Verdenius 1962 erklärte: „Das Resultat ist eine eigentümliche Spannung zwischen Eros und Logos, Ekstase und Besinnung, Inspiration und Aspiration, Gott und Mensch“ (148). „Wer sich der Mania völlig preisgibt, gewinnt einen direkten und intensiven, aber keinen dauerhaften Kontakt mit der Gottheit. Er verliert seine Selbständigkeit und ist der göttlichen Hilfe nicht mehr wert. Andererseits ist ein dauerhaftes Wissen nicht ohne diese sich in der Mania offenbarende Hilfe möglich“ (149).



σύνη), sei es im Traum oder in enthusiastischer Ekstase. Zur Erkenntnis kommt es nur, wenn das so Geschaute mit σωφροσύνη geprüft und beurteilt wird. Nur der σώφρων, der das Seinige und sich selbst erkennt, vermag die göttliche Weisheit wirklich auszuwerten.

Im *Phaidros* führen verschiedene Motivlinien des Dialogs zu dieser Deutung des letzten Gebetswunsches: daß die größtmögliche menschliche σοφία auf einer die reichen Eingebungen des Enthusiasmus bewältigenden und aneignenden σωφροσύνη beruht.

(a) [1] Die Götter ‚hier‘, an die sich Sokrates mit seinem Gebet wendet, sind zunächst die Götter des Ortes (ἐντόπιοι θεοί, 262 D 3)<sup>52</sup>), also Pan (263 D), Pans Vater Hermes (263 D), der Flußgott Acheloos (230 B. 263 D), vor allem aber auch die Nymphen (230 B. 238 CD. 241 E. 263 D. 278 B) und vielleicht die Platane (236 DE). Die Nymphen haben mit ihrer Kraft, Menschen zu bezaubern und in Entzücken zu versetzen, auch Sokrates zu seinen Reden inspiriert (238 CD. 241 E. 263 D). Die Natur außerhalb der Stadt, in der diese Götter wirken, ist für Sokrates ein Bereich der religiösen Inspiration. Sokrates, nicht Phaidros ist es, der das Heilige und Gotterfüllte des Ortes wahrnimmt und für den Enthusiasmus von Anfang an empfänglich ist.

Zu den ‚Göttern hier‘ gehören ferner die Musen und Eros. Die Musen verbindet Sokrates mit den Nymphen, wenn er schließlich den Ort des Gesprächs als den „Quell und das Musenheiligtum (μουσεῖον) der Nymphen“ bezeichnet (278 B 9)<sup>53</sup>). Die Musen hatte Sokrates schon am Beginn seiner ersten Rede angerufen (237 A); und von ihnen fühlte er sich bei seinen philosophischen Reden inspiriert (259 B–D. 278 B). Die Nähe der Musen wird durch die Ζικaden, ihre Vermittler und ‚Propheten‘, unmittelbar wahrnehmbar (259 BC. 262 D). Den göttlichen Eros rief Sokrates am Schluß seiner Palinodie an und bat ihn, er möge ihm

---

52) Die Archäologie hat uns eine gewisse Anschauung von diesen Göttern gegeben. G. Rodenwaldt (Pan am Ilissos, Athenische Mitteilungen 37, 1912, 141–150) brachte ein dort gefundenes Felsrelief mit dem Berliner Weihrelief in Verbindung, auf dem „in einer flachen Höhle Hermes und die Nymphen, links Acheloos, rechts der flötenblasende Pan“ (S. 148) zu sehen sind. Vgl. D. Clay 1979, 346–347. Abbildungen in: J. Travlos, Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen, Tübingen 1971, Nr. 387. 382.

53) Zur Verwandtschaft von Nymphen und Musen: W. H. Thompson 1868, 144.

die Liebe zur Philosophie erhalten und sie dem Lysias wie auch dem Phaidros eingeben (257 AB).

Die ‚Götter hier‘ sind also die Gottheiten, denen Inspiration und enthusiastische Ekstase verdankt werden. Das gilt auch für Pan. Wenn Platon im *Kratylos* (408 B–D) dem Gott Pan etymologisierend den Logos zuspricht, der „das Ganze – Wahres und Falsches – bezeichnet“ (τὸ πᾶν σημαίνει), so ist doch gerade auch damit, recht verstanden, der Logos der Dichtung gemeint, nicht der Logos des philosophischen Rechenschaftgebens.

Daß nun Sokrates die innere Schönheit und die wahre, durch Sophrosyne zu gewinnende Weisheit gerade von den Gottheiten des Enthusiasmus erbittet, läßt sich auf zweifache Weise verstehen: Wenn für die ἐντόπιοι θεοί bis zum Schluß die Gabe der Inspiration kennzeichnend ist, erwartet Sokrates das Erbetene nicht eigentlich als Geschenk von diesen Göttern: Sie sollen ihm nur ‚gewähren‘, daß er es erlangt. Vielleicht muß man beachten, daß sich Sokrates mit dem Gebet von den Göttern des Ortes verabschiedet, deren Einflußbereich er nun bewußt verläßt. Er will weggehen – ἴωμεν ist das letzte Wort des Dialogs –, nachdem er zu den ‚Göttern hier‘ gebetet hat. Er geht nun von ‚draußen‘ (ἔξω τείχους 227 A 3. 230 D 2), wo er den ihm ungewohnten Göttern begegnet und von ihnen ergriffen worden ist, wieder nach ‚drinnen‘ (ἐν τῷ ἄστει), wo er im nüchternen Gespräch mit den Menschen etwas zu lernen hofft (230 D). Von den Göttern des Ortes hat er durch die Inspiration Weisheit empfangen; aber er will das reichlich Empfangene ‚mitnehmen‘ und sich zu eigen machen, wozu nur der Besonnene fähig ist. Gewiß hat eine innere Aneignung auch schon in dem Gespräch mit Phaidros stattgefunden, aber eben dadurch, daß Sokrates sich bemühte, über das enthusiastisch Vernommene im dialektischen Gespräch Rechenschaft zu geben. Das Gebet bringt zum Ausdruck, daß dies auch weiterhin geschehen soll, wenn nun die von diesen Göttern stammende Weisheit dem Lysias, dem Isokrates und den anderen in der Stadt mitgeteilt wird (278 B 8–9. 279 B 1–3).

Legitim ist aber wohl auch die Erklärung, daß Sokrates keinen Widerspruch zwischen den ‚Göttern des Ortes‘ und der Sophrosyne sieht, da er das Wirken dieser Götter neu deutet und in ihrem Wesen die ganze Spannung zwischen Enthusiasmus und Logos angelegt findet. Hat er doch vorher schon die Musen um Weisheit (σοφία) gebeten (237 AB) und erklärt, daß den Musen und den Zikaden nicht nur die Fähigkeit zur Bezauberung eigen, sondern besonders auch der Logos des philosophischen Gesprächs

und der Wissenschaft lieb ist und daß sie ihm Wahres eingegeben haben<sup>54</sup>). Der Eros des philosophischen Strebens verbindet die enthusiastische Begeisterung mit vernünftiger Besonnenheit. Und Pan könnte von seinem Vater Hermes mit der Fähigkeit zur Inspiration auch die Gabe der erkenntnisvermittelnden Rede erhalten haben (263 D).

Der Leser sollte bei der Schilderung des ländlichen Ortes außerhalb der Stadt doch wohl daran denken, daß Platon sich für seine Schule einen solchen Ort gewählt hatte. Zumal die Erwähnungen der Musen, die den Philosophen inspirieren, spielen sicherlich auf das ‚Museion‘ (vgl. 278 B 9 μουσεῖον) an, das Platon in der Nähe des Gymnasions der Akademie gegründet hatte<sup>55</sup>). Spätere Leser assoziierten denn auch das Sokrates-Gespräch unter der Platane am Ilissos mit Platons Unterredungen in der Akademie<sup>56</sup>).

[2] Das Schlußgebet steht in einer Reihe mit drei vorausgegangenen Gebeten, in denen die richtige Verbindung von Enthusiasmus und philosophischer Erkenntnis immer klarer hervortritt: In dem Musenanruf vor der ersten Sokratesrede (237 AB) wünscht sich Sokrates, vor Phaidros als weise (σοφός) zu erscheinen (δοκεῖν). Hier ist noch nicht die philosophische Musenkunst und noch nicht die echte Weisheit im Blick. Am Schluß der Palinodie hingegen ist mit der erbetenen Gunst des Eros besonders auch die Freude an den philosophischen Logoi gemeint (257 AB μετὰ φιλοσόφων λόγων). Kurz vor dem Schlußgebet hatte Sokrates erklärt: Er und Phaidros müßten sich die Einsicht wünschen (εὐξαίμεθ' ἄν), daß nicht die literarischen, auf dichterische Weise

54) Phaidros 259 B–D. 262 D; vgl. 278 B 9. Mehrfach bezeichnet Platon die Philosophie als höchste μουσική, z. B. Phaidon 61 A; Resp. 8, 548 B; Phil. 67 B.

55) Diogenes Laertios 4,1. Der ‚Garten‘ Platons befand sich außerhalb der öffentlichen Anlagen der Akademie. Wahrscheinlich werden deshalb zu Beginn des *Phaidros* (227 A) die περιπατοί in der freien Natur von denen in den Wandelgängen des Gymnasions (δρόμοι) unterschieden. Von den δρόμοι der Akademie sprechen auch Eupolis, Fr. 36 Kassel-Austin, und Plutarch, Vita Cimonis 13,7.

56) Timon von Phleius (Fr. 30 Diels = Supplementum Hellenisticum 804, bei Diogenes Laertios 3, 7) wird Platon verspottet, indem er den Zikaden-Vergleich nach Homer, *Ilias* 3, 150–152, aber auch nach dem *Phaidros* auf Platon selbst anwendet: τῶν πάντων δ' ἡγείτο πλατίστατος, ἀλλ' ἀγορητής / ἡδυεπής, τέτιξιν ἰσογράφος, οἱ τ' Ἐκαδήμου / δένδρει ἐφεζόμενοι ὅπα λειριόεσαν ἰεῖω. „Alle führte der ‚Breiteste‘ (‚Platteste‘ [Wortspiel mit dem Namen ‚Platon‘]) an, jedoch ein Redner süßer Worte, den Zikaden gleichend beim Schreiben, die auf dem Baum des Hekademos sitzen und ihre zarte Stimme ertönen lassen“. Ferner Themistios, *Oratio* 21, II p. 21 Downey-Norman.

bloß gefühlsmäßig überredenden Werke, sondern allein die ‚in die Seele geschriebenen‘ mündlichen Logoi wirklich wertvoll sind (278 B).

Die in diesen drei Gebetswünschen mit zunehmender Deutlichkeit zum Ausdruck kommende Bedingung für die Fruchtbarkeit des musischen und erotischen Enthusiasmos, nämlich die philosophische Fähigkeit des Prüfens, Bewußtmachens und Rechenschaftgebens, gibt am Ende auch der letzten Bitte des Schlußgebets ihren tieferen Sinn.

(b) [1] Die σοφροσύνη ist in der Rede des Lysias und in der ersten Sokrates-Rede die nüchterne Beherrschtheit im Gegensatz zur sinnlichen Begierde, die zweckmäßige ‚Vernünftigkeit‘ gegenüber der krankhaften Leidenschaft (231 D. 237 E). In der zweiten, großen Sokrates-Rede über den Eros als gottgegebene μανία (243 E – 257 B) wird dann die ‚sterbliche σοφροσύνη‘ (256 E) als rational vorgehende Techne verstanden und gegenüber dem inspirierten, enthusiastischen ‚Wahnsinn‘ des von Apollon, Dionysos, den Musen oder Eros Begeisterten als unzulänglich erwiesen: Sie allein vermag nicht zur Wahrheit und zur Eudaimonie zu führen (244 AB. 245 A). Die gleiche Rede des Sokrates bringt aber auch eine überirdische, wahre σοφροσύνη in den Blick. Im ‚überhimmlischen‘ Reich der Ideen sieht die Seele auch diese reine, ideale Besonnenheit, von der alle Beispiele menschlicher Besonnenheit nur einen schwachen Abglanz vermitteln (250 B) und die zusammen mit dem Wesen der Schönheit auf heiligem Grund feststeht (254 B).

Zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt der Mensch durch die ‚Wiedererinnerung‘ (ἀνάμνησις) an die einmal geschauten Ideen (249 B – 250 A). Bei diesem Prozeß wirken Enthusiasmos und dialektischer Logos aufs engste zusammen, denn von der Erinnerung begeistert und ‚beflügelt‘ muß der Philosoph die vielen Erscheinungen im Denken auf das Eine hin zusammenführen (249 BC).

Bei der Zuwendung der Vernunft zur Ideenerkenntnis vermag, wie Sokrates mit dem Gleichnis vom Wagenlenker und den beiden Pferden erklärt, die muthafte Kraft in der Seele ‚mit Besonnenheit und Ehrfurcht‘ (μετὰ σοφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς 253 D) der Vernunft beizustehen und der zum Körperlichen hinstrebenden Sinnlichkeit entgegenzuwirken. Die σοφροσύνη, die ohne den erotischen Enthusiasmos unfruchtbar ist (244 B – 245 A. 256 E), bietet also doch eine entscheidende Hilfe dafür, daß der Eros nicht

abirrt, sondern dem lenkenden Nus folgt. Ohne sie wäre der philosophische Aufschwung nicht möglich, der zur Erkenntnis und zur Eudaimonie verhilft: Sophrosyne und Mania zusammen beschaffen uns das größte Gut (256 AB).

Die Besonnenheit der menschlichen Seele steht hier also neben dem gottgegebenen Wahnsinn des Eros als Ursache des philosophischen Lebens. Beide müssen zusammenwirken, wenn das Ziel erreicht werden soll; denn der Aufstieg der Seele zur Ideenerkenntnis kann nur dem *σώφρων* gelingen, dessen Besonnenheit den sinnlich-begehrenden Seelenteil zwingt, sich der Vernunft zu fügen.

[2] Schon in der ersten, von enthusiastischer Stimmung getragenen Hälfte des Dialogs gibt Sokrates zu verstehen, daß Begeisterung und nüchterne Besonnenheit komplementär zusammengehören. Den Reichtum der göttlichen Mitteilungen kann sich nur derjenige aneignen, der mit dem Logos Rechenschaft über die Wahrheit der so gewonnenen Einsichten zu geben vermag. Die anderen Personen des Dialogs sind dadurch gekennzeichnet, daß sie den Enthusiasmus und die Besonnenheit nicht in der geforderten Weise miteinander verbinden, während Sokrates die Fähigkeit zu dieser Synthese beweist.

Gleich im Einleitungsgespräch verbindet Sokrates die Begeisterung über die gotterfüllte Schönheit des Ortes mit gedanklicher Nüchternheit. Freilich ist seine Besonnenheit nicht etwa die der banalen sophistischen Mythenklärung, die sich das Göttliche nicht innerlich aneignet, sondern es rationalistisch auflöst (229 C–E). Sokrates will vielmehr ‚sich selbst erkennen‘ (229 E – 230 A). Um etwas zu ‚lernen‘ und zu philosophieren, braucht er die Menschen, mit denen er Gespräche führen kann (230 D). Der Redner Lysias erscheint als Meister der nüchternen, kalkulierenden Virtuosität, dem es an echter Begeisterung fehlt. Seine Eros-Rede folgt nicht erotischer Leidenschaft, sondern rationalem Zweckdenken (230 E – 234 C). Der junge Phaidros will sich die Rede des Lysias mit unverständiger Begeisterung aneignen; und Sokrates nimmt ironisch daran teil (228 B 7 *συγκροσθῶντων*, 234 D *συνεβάλλεσσα*). Darin zeigt sich eine äußerliche Faszination, die nicht durch den vernünftigen Logos kontrolliert ist und daher keine Erkenntnis bringt. Sokrates macht dann klar, daß man eine Rede, um etwas durch sie zu gewinnen, nicht begeistert auswendig lernen, sondern kritisch prüfen muß und daß die wahre Rhetorik in der philosophischen Dialektik begründet ist.

Die eigenen Reden des Sokrates über den Eros geben sich als



inspirierte Dichtung: Sie beginnen mit einem Musenanruf (237 A), und Sokrates spürt, daß er, von den Nymphen ergriffen, beinahe dithyrambisch redet (238 CD. 241 E. 257 A. 262 D. 263 D). Aber sein Enthusiasmus ist mit wachem Bewußtsein und nüchternem Denken verbunden. Bei seiner ersten Eros-Rede, die inhaltlich unwahr ist, spürt Sokrates den von den Nymphen bewirkten Enthusiasmus, aber dieser ist ihm eher unheimlich, so daß er den Ort verlassen will (241 E). Dagegen bejaht er den Enthusiasmus seiner zweiten Rede<sup>57)</sup>, und zwar offenbar deswegen, weil diese Rede zugleich von philosophisch begründeter Einsicht geleitet ist. Sokrates vermag von seiner Rede gedanklich Rechenschaft zu geben und sich so ihres Wahrheitsgehalts zu versichern, während die gewöhnlichen Dichter, die nur Medien einer göttlichen Kraft sind, weit unter dem Philosophen stehen (248 E 1. 278 C–E). So sehr er die Begeisterung für das Schöne rühmt, erkennt er der denkenden Vernunft (φρόνησις) eine noch größere Bedeutung zu (250 D).

(c) [1] In der zweiten Hälfte des Dialogs zeigt sich noch genauer, wie die Begeisterung des wahrhaft göttlichen Wahnsinns mit der disziplinierten Gedankenarbeit der philosophischen Dialektik verbunden werden soll. Besonders bedeutungsvoll ist gleich die Stelle beim Übergang zur dialektischen Untersuchung, wo Sokrates sagt, man dürfe in der Mittagshitze sich nicht vom bezaubernden Gezirpe der Zikaden wie von den Sirenen einschläfern lassen, sondern müsse wach bleiben und Gespräche führen (258 E 6 – 259 D 8):

„Muße haben wir ja, wie es scheint; und zugleich kommt es mir so vor, als ob in der Mittagshitze über unserem Haupt die Zikaden singend und sich miteinander unterredend (διαλεγόμενοι) auch auf uns herunterschauten. Wenn sie nun auch uns beide wie die vielen anderen sehen würden, daß wir, statt uns zu unterreden (διαλεγόμενους), uns von ihnen einschläfern und bezaubern ließen aus Denkfaulheit, dann würden sie uns mit Recht verlachen und meinen, irgendwelche Sklaven seien zu ihnen in die Herberge gekommen, um wie Schafe an der Quelle Mittag zu halten und zu schlafen. Wenn

---

57) Sokrates beschreibt hier die göttliche Herkunft der mantisch-apollinischen, der kathartisch-dionysischen, der dichterisch-musischen und der erotischen ‚Mania‘ (244 A – 245 C); und zugleich ist seine Rede durch alle diese Arten des Enthusiasmus geprägt: außer durch die musische (257 A 5) und die erotische auch durch die mantische, da er seine Verfehlung erkennt (242 C 4) und da er um das zukünftige Schicksal der Seelen weiß, und durch die kathartische, da er sich mit der ‚Palinodie‘ von seiner Verfehlung reinigt (242 C 3. 243 A 3).

sie aber sehen, wie wir uns unterreden und an ihnen wie an den Sirenen vorbeifahren, ohne ihrem Zauber zu verfallen, dann werden sie vielleicht das, was sie von den Göttern als Geschenk für die Menschen erhalten haben, uns geben, weil sie von uns beeindruckt sind. (...) Man erzählt, daß die Zikaden einstmals Menschen waren, bevor die Musen zur Welt kamen. Als aber die Musen geboren wurden und der Gesang zum Vorschein kam, da waren nun einige von den damaligen Menschen so erschüttert vor Freude, daß sie über dem Singen zu essen und zu trinken vergaßen und unversehens starben. Aus diesen entstand danach das Geschlecht der Zikaden, welches von den Musen dies als Geschenk erhielt, von Geburt an keiner Nahrung zu bedürfen, sondern ohne Essen und Trinken sogleich zu singen, bis es stirbt, und dann zu den Musen kommt, um zu melden, wer von den hienieden Lebenden eine bestimmte Muse ehrt. Der Terpsichora also melden sie die diejenigen, welche diese Muse mit den Chören verehrt haben, und bewirken, daß sie ihnen gegenüber noch freundlicher gesinnt ist, der Erato die mit den Liebesdingen und den anderen Musen ebenso je nach der besonderen Art der Verehrung. Der ältesten und ehrwürdigsten aber, der Kalliope, und der nach ihr kommenden, der Urania, melden sie die, welche ihr Leben mit Philosophie verbringen und die Kunst dieser Musen ehren, die ja unter den Musen am meisten mit dem Himmel und den göttlichen und menschlichen Reden zu tun haben (περὶ τε οὐρανὸν καὶ λόγους οὐσαί θείους τε καὶ ἀνθρωπίνους) und so die schönste Stimme von sich geben.“

Mit der möglichen Bezauberung durch die Zikaden, der man nicht erliegen soll, ist sicherlich gemeint, daß Dichtung und Redekunst unsere Seelen dann gleichsam in Schlaf versetzen, wenn wir uns nicht bemühen, das Gehörte mit dem Logos zu prüfen<sup>58</sup>). Sokrates will also sagen, daß man nach dem Willen der Musen sich nicht einfach dem zauberhaften ‚Gesang‘ hingeben, sondern das enthusiastisch Vernommene mit wachem, nüchternem Bewußtsein im dialektischen Gespräch gedanklich klären soll. Das göttliche Geschenk (γέρας) der Zikaden an die Menschen (259 B 1; C 3; 262 D 5) besteht darin, daß man nicht nur zuhört, sondern selbst schöne, der Wahrheitserkenntnis dienende Reden hervorbringt: philosophische Logoi, die den ehrwürdigsten Musen – Kalliope und Urania<sup>59</sup>) – als die schönste Musik gelten<sup>60</sup>).

[2] Der ganze Dialog bestimmt die Dialektik als die Kunst, auf allen Gebieten das Verhältnis von Einheit und Vielheit dihaire-

58) Vgl. G. R. F. Ferrari 1987, bes. 25–34.

59) Kalliope ist schon bei Hesiod, Theog. 79–80 die ehrwürdigste, den Königen zugeordnete Muse.

60) Die Musen Urania und Kalliope sollen doch wohl, wie ihr Name sagt, für die Logoi (Proportionen) der Astronomie und der Harmonielehre, die für Platon eng verwandt sind (Resp. 7, 528 E – 531 C; Tim. 35 B – 36 D), zuständig sein. Darüber hinaus sind aber mit den „göttlichen und menschlichen Logoi“ sicherlich überhaupt die vernünftigen Reden des Philosophen gemeint. Schon 248 D 3–4 wird der Philosoph als φιλόκαλος und μουσικός bezeichnet.

tisch und synoptisch zu klären. Der Dialektiker „vermag auf das Eine, auch wenn es von Natur vielfältig beschaffen ist, zu blicken“ (δυνατὸς εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκὸς ὄραν 266 B)<sup>61</sup>). Deshalb mag zum Schluß der Gedanke, die Menge und Vielheit (πλήθος) des Weisheitsgoldes könne nur unter einer einzigen Bedingung („kein anderer als der σῶφρων“) bewältigt werden, auch noch einmal an die Dialektik erinnern, die das Viele einheitlich erfaßt<sup>62</sup>).

[3] Sokrates, der sich gleich am Anfang als λόγων ἔραστής bezeichnet hatte (228 C), bekennt später (266 B), ein Liebhaber (ἔραστής) der Dialektik zu sein<sup>63</sup> und jedem, der sich darauf verstehe, wie einer Gottheit zu folgen<sup>64</sup>). Er ist also erotisch begeistert, aber sein Streben richtet sich auf das Göttliche und ist somit in höchstem Grad vernünftig. Diese Motivlinie kulminiert in der Erklärung, daß der wahrhaft Besonnene sich nicht am Erfolg bei den Menschen, sondern am Göttlichen und Guten orientiert (273 E – 274 A). Was hier mit Betonung ausgesprochen wird, daß man sich nämlich das umfassende dialektische Wissen mit viel Arbeit ‚erwerben‘ und einen weiten Umweg ‚um großer Dinge willen‘ gehen müsse, scheint mir zum Schluß in der Bitte um die große Weisheitsfülle, die sich nur der Besonnene aneignen kann, wiederzukehren.

---

61) An einer Reihe von weiteren zentralen Stellen wird das dialektische Grundverhältnis von Einheit und Vielheit thematisiert: 230 A (vorläufig über Einheit und Vielfalt der Seele); 249 B (Zusammenfassung der vielen Erscheinungen zu der einen Idee: ἐκ πολλῶν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον); 265 D (Zusammenfassung des vielfach Zerstreuten zu einer Idee: εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα); 270 D – 271 A (Einheit und Vielgestaltigkeit der Seele: ἀπλοῦν, ἓν, ὅμοιον / πολυειδέες); 273 E (Erfassen der vielen einzelnen Dinge mit einer Idee: μία ἰδέα καθ’ ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν).

62) Ist vielleicht sogar der merkwürdig starke Ausdruck μήτε φέρειν μήτε ἄγειν im Blick auf die Methode des Dialektikers gewählt, der die Vielheit (πολλά, πλήθος) der Dinge dem Einen ‚gesammelt zuführt‘ (συνάγει, ἀνάγει, προσάγει)? Vgl. Phaedr. 265 D 3 (εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα); 266 B 4 (συναγωγαι); 272 D (ἀνάγειν ἄνω μακρὰν περιβαλλομένους); ferner z. B. Resp. 7, 537 C (τὰ χύδην μαθήματα . . . συνακτέον εἰς σύνοψιν . . .); Philippos von Opus, Erin. 991 C (τὸ καθ’ ἓν τῷ κατ’ εἶδη προσακτέον); Theophrast, Metaph. 13, 6 b 11 (Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχάς . . .).

63) Ähnlich Phil. 16 B.

64) Das hier (266 B) gebrauchte Homerzitat erinnert an Odysseus und Kalypso (Od. 5, 193), an Telemachos und Athene (Od. 2, 406) und an Odysseus und Athene (Od. 7, 38).

### V. Ergebnis

Die Interpretation hat ergeben, daß das Schlußgebet seinen vollen Sinn nur dann zu erkennen gibt, wenn man es im Kontext des ganzen Gesprächs betrachtet. Platon nimmt hier die Hauptgedanken des Dialogs noch einmal auf: Es geht um das Wesen der Philosophie, die den Menschen zur Arete, zur Erkenntnis, zur Eudaimonie führt. Die Pointe des Gebets liegt in der Bitte um das Gold der Weisheit. Diese letzte Bitte ist so formuliert, daß sie zu einem Prüfstein dafür wird, ob der Leser – je nach dem, ob er dem philosophischen Duktus des Gesprächs gefolgt ist oder nicht – die Metaphorik und Paradoxie des Ausdrucks zu durchschauen vermag.

Für das ‚Äußere und Innere‘ haben sich verschiedene legitime Erklärungsmöglichkeiten ergeben, die einander ergänzen: vor allem die Ansicht, daß hier allgemein die seelischen Aretai den leiblichen und materiellen Gütern gegenübergestellt sind, aber auch der speziellere Aspekt, wonach sich das ‚Äußere‘ auf die öffentlich wirksame Redekunst und besonders die geschriebenen Logoi bezieht, das ‚Innere‘ auf das mündliche Gespräch und das lebendige Wissen in der Seele.

Bei der letzten Bitte hat sich gezeigt, daß die vielen Interpreten, die hier den Gedanken an ein bescheidenes Maß von Geld und Gut finden wollten, Platons Intention verfehlten. Der aufmerksame Leser muß erkennen, daß von ‚Gold‘ nicht im gewöhnlichen, sondern im übertragenen Sinne die Rede ist. Platon spricht hier nicht vom materiellen Besitz (und auch nicht etwa vom Wert der Schriften im Gegensatz zur wahren σοφία), sondern er bestimmt hier das dem Menschen erreichbare Höchstmaß der σοφία, und zwar folgendermaßen: Die erbetene ‚Menge Goldes‘ besteht im Wissen des φιλόσοφος, der dank seiner besonnenen Selbsterkenntnis sich einerseits der absoluten göttlichen Weisheit unterordnet und der andererseits über die sophistische Scheinweisheit hoch erhaben ist; und zustandekommen soll das philosophische Wissen dadurch, daß man sich den Reichtum der enthusiastischen Eingebungen mit der Besonnenheit des nüchtern reflektierenden Logos aneignet.

Die letzte Bitte enthält damit so etwas wie eine Definition des φιλόσοφος, die zeigt, daß der Philosoph im Sinne Platons sich nicht mit ewig unerfülltem Streben zufrieden gibt, sondern sich vom Gold der Weisheit so viel wie irgend möglich aneignet

möchte<sup>65</sup>): Er hat zwar nicht die volle, göttliche σοφία, aber er erhebt sich weit über die gewöhnliche Doxa. Er begnügt sich keineswegs mit dem Wissen des Nichtwissens oder mit bloßem Suchen, sondern er erbittet so viel von der σοφία, wie ein Mensch nur erreichen kann. Dieses Höchstmaß gewinnt allein der Besonnene, der nach dem größten, wertvollsten Wissen verlangt und sich am Göttlich-Vollkommenen orientiert und der die Fülle des durch Inspiration Gewonnenen mit dem Rechenschaft gebenden Logos zu sichern vermag.

Es ist bedeutsam, daß der Schlußakzent des Dialogs, nachdem vorher so viel zugunsten der leidenschaftlichen enthusiastischen Begeisterung gesagt worden war, auf der Besonnenheit (σωφροσύνη) liegt<sup>66</sup>). Sokrates meint damit natürlich nicht die uninspirierte, bloß menschliche Nüchternheit, sondern das ‚gesunde Denken‘ des Philosophen, der das reiche Potential der Inspiration vernünftig auswertet und fruchtbar macht. Inspiration und erotische ‚Mania‘ werden im *Phaidros* zwar positiv bewertet, doch darf sich der Philosoph nicht einfach dem Enthusiasmus ausliefern, sondern muß im wachen dialektischen Gespräch seiner Muse dienen (259 A–D). Mit nur menschlicher Verständigkeit kommt man nicht weit, mit völliger Selbstaufgabe vor dem Gott aber auch nicht. Man muß vielmehr dem göttlichen Einfluß, der einen durchströmt, das eigene, sichere Wissen durch philosophische Besonnenheit abgewinnen.

In diesem Sinne *soll uns immer, ihr Freunde, Platos Gespräch mit Phaedrus wert (...) und Sokrates' Gebet zu Ende der Unterredung unser Gebet bleiben.*

Tübingen

† Konrad Gaiser

---

65) Zur Korrektur moderner Verkürzungen des Platonischen Philosophiebegriffs auch: K. Gaiser, Platonische Dialektik – damals und heute, in: H. W. Schmidt und P. Wülfing (Hrsg.), *Antikes Denken – Moderne Schule*, Heidelberg 1988 (Beiheft zum *Gymnasium* 9), 77–107.

66) Im Banne der großen Eros-Rede des Sokrates verteilen manche Erklärer die Gewichte so einseitig wie beispielsweise K. Hildebrandt, *Platon. Logos und Mythos*, Berlin 1933, <sup>2</sup>1959, 274: „Es könnte scheinen, als ob erotische Mania und logische Methode um den Preis stritten. Wer das Werk in seiner Ganzheit sieht, kann nicht im Zweifel sein. Konnte Platon deutlicher sagen, daß die logische Untersuchung nur Abebben nach dem mythischen Aufschwung ist?“