

Philosophische Bibliothek

Platon

Phaidros

Meiner



PLATON

Phaidros

Übersetzt,
mit Anmerkungen versehen
und herausgegeben von
THOMAS PAULSEN
und
RUDOLF REHN

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-3620-3

ISBN eBook 978-3-7873-3621-0

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2019. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: post scriptum, Vogtsburg-Burkheim / Hüfingen. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Josef Spinner, Ottersweier. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung	
<i>von Thomas Paulsen und Rudolf Rehn</i>	VII
Bibliographie	XLV

PLATON

Phaidros

Text	3
Anmerkungen	79
Kommentiertes Verzeichnis historischer Personen	105

EINLEITUNG

I

Der *Phaidros* gehört ohne Zweifel zu den literarisch ansprechendsten Werken, die Platon der Nachwelt hinterlassen hat, lässt er sich doch hier wie in wohl keinem anderen Dialog mit Ausnahme des *Symposion* Zeit, einen reizvollen Rahmen für das zentrale Gespräch zwischen Sokrates und Phaidros zu schaffen: In der Form eines so genannten dramatischen Dialoges lässt der Autor die beiden Freunde ohne einleitende Worte einander auf der Straße begegnen. Sie beschließen, die mittägliche Gluthitze Athens zu verlassen, um an dem Flüsschen Ilissos spazieren zu gehen, wo sie sich schließlich im Schatten der vielleicht berühmtesten Platane der Weltliteratur niederlassen, um ihr Gespräch zu beginnen, dessen zentrales Thema ebenso schwer zu bestimmen ist, wie es Mühe bereitet, den oft überraschenden Wendungen des Gesprächs zu folgen. In der Struktur uneinheitlich und unübersichtlich, enthält dieser Dialog Passagen, die sich wie frühe Übungsstücke lesen – man denke nur etwa an die ersten beiden Reden –, aber auch Texte, die zum Tiefsinnigsten der platonischen Spätphilosophie zählen, wie etwa der Seelenmythos. Hinzu kommen der Ort des Gesprächs – Schauplatz der Diskussion zwischen Sokrates und Phaidros ist nicht wie üblich der Marktplatz, die Agora, sondern eine idyllische Stelle außerhalb der Stadt –, Platons (positive) Bewertung des *Wahnsinns* und ein neuer *Seelenbegriff*, denn anders als etwa im *Phaidon* geht Platon im *Phaidros* nicht von einer in sich einheitlichen, sondern von einer gegliederten Seele aus. Viele »Ungereimtheiten« also, die verständlich machen, warum die Frage nach dem Thema dieses Dialogs, nach einem roten Faden, der durch die Vielzahl der auf den ersten Blick sehr unterschiedlichen, ja gegensätzlichen philosophischen Inhalte des Dialogs führt, die Interpretieren dieses

Dialogs seit der Antike immer wieder beschäftigt hat und warum die Antworten auf diese Frage bis in die Gegenwart hinein sehr unterschiedlich ausfallen.¹

Was also ist das Thema des *Phaidros*, oder anders gefragt: Was verbindet die auf den ersten Blick so unterschiedlichen Themen wie Liebe, Rhetorik, Dialektik, Seelenmythos, Sophistik- und Schriftkritik, um nur einige zu nennen? Doch sind diese Themen wirklich so unterschiedlich? Schaut man etwas genauer hin und berücksichtigt man den Diskussionsverlauf in diesem Dialog, seine argumentative Struktur, dann zeigt sich schnell ein innerer Zusammenhang der Themen und das eigentliche Anliegen des Dialogs wird sichtbar: Es ist Platons Auseinandersetzung mit der Sophistik, ihren Grundlagen, ihren Methoden und Zielen, die im Zentrum des *Phaidros* steht. Zwar spielt das Thema »Sophistik« in fast allen platonischen Dialogen eine Rolle, bisweilen auch eine bedeutende Rolle, doch in keinem anderen Werk setzt sich Platon ähnlich intensiv und umfassend mit ihr auseinander. Schon die Eingangsszene, bei der es sich um alles andere als einen harmlosen Ausflug in die Natur handelt, gibt einen deutlichen Hinweis darauf, worum es im *Phaidros* geht: Im Wechsel des Gesprächsortes, dem Umzug von der Stadt in die Natur, spiegelt sich der Gegensatz von Sophistik und Philosophie wider; denn anders als die Sophistik, die *alles* wissen will, geht es der Philosophie, wie Sokrates und Platon sie verstehen, vorrangig um den Menschen, um seine Seele und sein Glück. Sie will deshalb dort sein, wo die Menschen sind, auf den Marktplätzen

¹ Vgl. etwa P. Friedländer, III 222: »Seit der Antike hat man darüber gestritten, welches denn das Thema des *Phaidros* eigentlich sei (...). Kein anderer Dialog Platons muß sich so verschiedene Interpretationen gefallen lassen, keiner auch ein Urteil, das wie ein Verzicht auf die Lösung dieses Knotens klingt: der *Phaidros* sei in der Komposition verfehlt (E. Norden, 110).« Auch O. Gigon nennt den Dialog ein »zutiefst unruhiges, unausgeglichenes Werk« (S. LXXXVI). M. Heidegger dagegen spricht im Blick auf den *Phaidros* vom »vollendetsten« Gespräch (S. 236) und für K. Gaiser (1989) bringt »der ganze Dialog (...) die Philosophie Platons zur Darstellung« (S. 109).

und in den Gymnasien der Stadt. Deutlich kritisiert Sokrates das Bemühen der Sophisten, mythische Deutungen natürlicher Phänomene durch rationale Erklärungen zu ersetzen (vgl. 229c–e): »Ich aber, Phaidros, glaube, dass solche Erklärungen an sich ganz nett sind, aber eines außerordentlich fähigen Mannes bedürften, der sich gerne abmüht und nicht sehr glücklich ist (...). Mir aber fehlt dafür die Zeit. Der Grund dafür (...) ist aber der folgende: Ich kann mich nämlich noch nicht gemäß dem Delphischen Spruch selbst erkennen. Mir jedenfalls scheint es lächerlich zu sein, fremde Dinge zu erforschen, wenn man hierin unwissend ist« (229e). Diese kritische Bemerkung richtet sich auch und vor allem an Phaidros, der in seiner jugendlichen Begeisterung für Lysias und seine Reden Gefahr läuft, sich ganz der sophistischen Sache zu verschreiben. Um ihn kämpft Sokrates im *Phaidros*, indem er aufzeigt, wodurch Sophistik und Philosophie, die zwar vieles gemeinsam haben, sich am Ende aber grundlegend voneinander unterscheiden und warum der philosophische Weg, der nicht nach Erfolg, Reichtum und äußerem Ansehen strebt, sondern dem es um Selbsterkenntnis und das *Gold* in der Seele geht, der richtige ist. In diesem Sinne ist der junge Phaidros die eigentliche Hauptfigur des Dialogs und der Dialog selbst eine Werbeschrift für die Philosophie.

II

Die Datierung der platonischen Dialoge gehört zu den schwierigsten Fragen, mit denen sich Philosophen wie Philologen bei der Beschäftigung mit diesem Autor auseinandersetzen haben. Absolute Daten gibt es so gut wie keine, lediglich für das *Symposion* lässt sich mit 385, für den *Theaitetos* mit 369 v. Chr. ein wahrscheinlicher Terminus post quem ausmachen. Größere Erfolge ergaben sich bei den Bemühungen, eine relative Chronologie der Werke aufgrund inhaltlicher wie stilistischer Erwägungen herzustellen, die in dem Standardwerk von BRANDWOOD über-

sichtlich vorgestellt werden. Auf der Grundlage dieser Forschungen hat sich allgemein eingebürgert, Platons Schaffen in drei Perioden einzuteilen, eine erste Schaffensphase, in der mehr als die Hälfte der 25 sicher echten Dialoge entstanden, die um 380 v. Chr. endet, eine zweite, die etwa von 380–365 v. Chr. reicht und eine dritte, welche die knapp 20 letzten Lebensjahre Platons bis zu seinem Tod im Jahre 347 v. Chr. im Alter von 80 Jahren umfasst. Die dieser letzten Phase angehörenden Dialoge *Sophistes*, *Politikos*, *Philebos*, *Timaios*, das *Kritias*-Fragment und die *Nomoi* bilden eine sprachlich-stilistisch klar von dem Rest geschiedene Gruppe, während die Übergänge zwischen der ersten und zweiten Schaffensperiode gleitend sind. Als Auftakt dieser zweiten Phase wird gemeinhin das Riesenwerk der *Politeia* angesehen, auf welche in nicht exakt bestimmbarer Reihenfolge *Parmenides*, *Theaitetos* und unser *Phaidros* folgen, den wir also mutmaßlich in der ersten Hälfte der sechziger Jahre des 4. vorchristlichen Jahrhunderts verorten dürfen.

Es bedurfte langer Forschungen, um zu dieser relativ späten Datierung zu gelangen, denn noch im frühen 20. Jahrhundert fehlte es nicht an Versuchen, unter dem Eindruck antiker Aussagen etwa des kaiserzeitlichen Doxographen Diogenes Laertios (III 37 f.) den *Phaidros* zum Frühwerk zu erklären, ja sogar an den Anfang des platonischen Œuvres zu stellen. Diesen Frühansatz haben zum einen sprachlich-stilistische Untersuchungen widerlegt, die sich als besonders fruchtbar für Datierungsfragen erweisen, wenn sie Eigenheiten im Sprachgebrauch erweisen können, die dem Autor selbst mutmaßlich gar nicht bewusst waren. So verdrängt etwa mit wachsendem Alter der Gebrauch des bekräftigenden Adverbs ὄντως («tatsächlich») das von Platon in jüngeren Jahren bevorzugte gleichbedeutende τῶ ὄντι und die ein kräftiges »ja« als Antwort suggerierende Phrase πῶς γὰρ οὐ («was denn sonst?») weicht allmählich dem analogen τί μήν. Auf stilistischer Ebene sind eine Zunahme von rhetorischen Fragen und eine wachsende Empfindlichkeit gegenüber dem Hiatus, also dem Aufeinandertreffen von auslautendem mit anlautendem Vokal,

gute Hilfsmittel der Datierung, um den *Phaidros* gegen Ende der mittleren Schaffensphase zu lokalisieren. Zum anderen helfen zwei inhaltliche Beobachtungen dabei, die *Politeia* als frühere der beiden Werke zu identifizieren, um die relative Chronologie zu bestätigen: Wie ROBIN beobachtete, ist die Dreiteilung der Seele in diesem Werk so sehr als neuartiger Gedanke betont (s. v. a. *Politeia* IV 435b9–441e3), dass der *Phaidros*, in dem dieser Gedanke als ganz selbstverständlich betrachtet wird (*Phaidros* 246a6–b4; 253c7–254b5), später anzusetzen ist. Auf ein weiteres Detail wies schon VON ARNIM hin: Die im *Phaidros* verwendeten Begriffe κλήρωσις und αἵρεσις (*Auslosung* und *Wahl*, 249b2) sind ohne die Kenntnis ihrer Einführung in der *Politeia* (X 617d1–e5) kaum zu verstehen.

Ebenfalls Gegenstand lebhafter Diskussionen war die Bestimmung des dramatischen Datums, also der historischen Zeit, in der Platon den Dialog zwischen Sokrates und Phaidros ansiedelte. Hierfür ist der Zeitraum zwischen 415 und 403 v. Chr. ausgeschlossen, da der historische Phaidros in dieser Zeit wegen der Verwicklung in einen religiösen Frevel, der für große Aufregung in Athen sorgte, aus seiner Heimatstadt verbannt war. Sokrates' Tod im Jahre 399 bietet einen sicheren Terminus ante quem. Ob man sich diesen Dialog aber nun in dessen letzten Lebensjahren oder vor 415 vorstellen soll, ist nicht sicher festzustellen: Für den Frühansatz spricht vor allem anderen, dass der um 450 geborene Phaidros, ähnlich wie im *Symposion*, dessen dramatisches Datum 416 genau zu fixieren ist, als junger Mann vorgestellt wird, in keinem Fall also wie jemand, der auf die Fünfzig zugeht, wie es im Falle des Spätansatzes gegeben wäre. Auch der 436 geborene Isokrates erscheint noch als sehr jung – ein Mann von Mitte Dreißig könnte nicht mehr als παιδικά (»Liebling«; 279b2) angesprochen werden, was als Bezeichnung für den jugendlichen Partner in einer päderastischen Liebesbeziehung reserviert ist. Darüber hinaus sind die beiden im Jahre 406 v. Chr. verstorbenen Tragödiendichter Sophokles und Euripides noch als lebend vorgestellt (268c5). Bei näherer Betrachtung scheint dieser so klar wirkende

Befund jedoch ins Wanken zu geraten: Lysias, der als Redner eine so prominente Rolle in dem Dialog spielt, lebte mutmaßlich erst seit 412/411 in Athen und eine Redetätigkeit ist vor 403 nicht nachweisbar. Diese beiden Fakten besitzen jedoch nicht mehr als Indiziencharakter, ebenso wie Isokrates' Selbstaussage (15.161 f.), er habe sich aufgrund des kriegsbedingten Verlustes des Familienvermögens nach dem Ende des Peloponnesischen Krieges 404 gezwungen gesehen, einer professionellen rhetorischen Tätigkeit nachzugehen, woraus sich nicht zwingend erschließen lässt, dass er nicht schon in der Jugend erste Gehversuche auf diesem Gebiet unternommen hat. Insgesamt gesehen spricht also sicher mehr für den Frühansatz des dramatischen Datums, den auch etwa DE VRIES und HEITSCH vertreten, wobei allerdings festzuhalten ist, dass Platon auf chronologische Stimmigkeit ohnehin nicht immer Wert legte: Im *Parmenides* geht er sogar so weit, den jungen Sokrates mit dem alten Parmenides zusammentreffen zu lassen, der real etwa um die Zeit von Sokrates' Geburt verstarb.

III

Neben Datierungsfragen zeigte sich die Klassische Philologie immer besonders an der Frage interessiert, ob die von Phaidros im angeblichen Wortlaut vorgetragene Rede des Lysias (230d6–234c5) tatsächlich von Platon zitiert wurde oder eine Erfindung des Philosophen ist, die dem Redner in den Mund gelegt wurde. Die erste Position wurde am ausführlichsten von VAHLEN (1903) und in neuerer Zeit von DÖPP (1983) dargelegt, die zweite von WEINSTOCK (1912) und DALFEN (1986). Stilistische Untersuchungen helfen hier nicht weiter: Von Lysias sind nahezu ausschließlich Gerichtsreden überliefert, die sich in ihrem Duktus von einer Rede, die zum Eingehen eines bestimmten Liebesverhältnisses einlädt, naturgemäß unterscheiden können, zumal bereits in der Antike Lysias' ausgeprägte Fähigkeit, sich in seinen mit Ausnahme der 12. Rede durchweg für seine Mandanten ge-

schriebenen Anklage- und Verteidigungsreden auf die jeweilige Persönlichkeit des Auftraggebers einzustellen, hervorgehoben wurde. Darüber hinaus wäre es für den überragenden Stilisten Platon, der vor allem im *Symposion* mehrere Kostproben seiner stilistischen Vielseitigkeit gibt, kein Problem gewesen, Lysias' Stil nachzuahmen. Wortschatzuntersuchungen helfen ebenso wenig weiter, da sich keine signifikante Verwendung von Vokabeln oder Redewendungen in der Lysias-Rede des *Phaidros* findet, die dazu beitragen könnte, Platon als Autor der Rede auszuschließen oder nachzuweisen. Sachliche Überlegungen müssen hier also an die Stelle sprachlich-stilistischer Untersuchungen treten. Wie DE VRIES vermerkt, lässt Platon Phaidros mehrfach den Beginn der Rede im Wortlaut zitieren (262e1–4, 263e6–264a3) und insinuiert damit deren Echtheit so auffällig, dass gerade dieser Effekt geeignet sein kann, Verdacht zu erwecken. Das entscheidende Argument gegen die Echtheit dürfte jedoch darin zu sehen sein, dass es in der gesamten antiken Literatur keinen vergleichbaren Fall gibt, dass ein Autor so ausführlich (viereinhalb Oxford-Seiten lang) einen anderen Text zitiert, allein weil dies antiken Stilprinzipien grob zuwiderliefe, nach denen ein Autor sein Werk als einheitliches Ganzes komponiert. Das deutlichste Beispiel für diesen Stilwillen sind die zahlreichen Reden aller antiken Geschichtswerke, die ausnahmslos keine real gehaltenen Reden zitieren, sondern vom Autor selbst ausgestaltet sind. Bei einem literarischen Könner der Extraklasse, wie es Platon war, ist es also höchst unwahrscheinlich, dass er sich mit einem so langen Zitat aus einer realen Rede zufrieden gegeben hätte.

IV

Ganz unvermittelt taucht am Ende des *Phaidros* an exponierter Stelle der Name Isokrates auf (278e8). Man könnte sich aber umgekehrt auch überrascht fragen, warum erst hier, da eines der Themen des Dialoges ja unzweifelhaft die korrekte Verwendung

der Rhetorik ist und Isokrates in einer viel prominenteren Weise als Lysias, der zur Zeit der Abfassung des *Phaidros* mutmaßlich seit längerem tot ist, die Entwicklung der Rhetorik im Athen des 4. vorchristlichen Jahrhunderts prägte, ja mehr noch für gut vier Jahrzehnte der wichtigste Opponent Platons im Bildungsbetrieb seiner Heimatstadt war. Um 390 v. Chr. hatte der äußerst langlebige Isokrates (436–338) in Athen seine Privatuniversität zur politischen und rhetorischen Ausbildung der Oberschichtjugend gegründet, die im Folgenden äußerst erfolgreich werden sollte. Mit der wohl um 385 v. Chr. erfolgten Gründung der Akademie reagiert Platon (427–347) sicher in gewisser Weise auf die Konkurrenz und die unterschiedlichen Zielsetzungen, die sich aus einem ganz unterschiedlichen Verständnis der beiden Schulhäupter, was Philosophie zu leisten habe, ergaben, bedingen eine bis zu Platons Tod reichende Auseinandersetzung, die in verschiedenen Schriften der beiden ihren Ausdruck findet. Sie ist nicht immer leicht nachzuvollziehen, da es keine direkten namentlichen Angriffe aufeinander gibt, aber es gibt eine ganze Reihe mehr oder weniger verklausulierter Anspielungen. Ohne Zweifel also gehört Isokrates zu den großen Gegenspielern Platons. Wie Platon hat auch er eine Schule gegründet und wie bei Platon stand bei ihm die Bildung (*παιδεία*) im Zentrum der Bemühungen und schließlich machte ihm Isokrates auch in der Frage, wer den richtigen Philosophiebegriff vertrete, Konkurrenz – dass Isokrates erst am Ende der Diskussionen im *Phaidros* seinen Auftritt hat, hängt gerade mit seiner Ausnahmestellung unter den Sophisten und seiner inhaltlichen und thematischen Nähe zur platonischen Philosophie zusammen. Auf ihn blickend, bemerkt Sokrates am Ende eines Dialogs, der den Gegensatz, ja die Unvereinbarkeit von Sophistik und Philosophie dem jungen Phaidros vor Augen geführt hat, nicht ohne einen deutlich ironischen Unterton: »Er (sc. Isokrates) scheint mir – gemessen an seinen Reden im Verhältnis zu Lysias – besser zu sein, was seine Naturanlage betrifft, auch über eine schönere Mischung des Charakters zu verfügen, so dass es wohl in keiner Weise erstaunlich wäre, wenn er mit fort-

schreitendem Alter in eben den Reden, mit denen er sich jetzt befasst, alle, die sich jemals den Reden widmeten, in höherem Maße überträte als Kinder und ebenso, wenn ihm das nicht genügen sollte, wenn ein göttlicher Antrieb ihn zu noch Größerem führte; denn von Natur aus (...) ist in dem Denken dieses Mannes eine Form von Weisheitsliebe (τις φιλοσοφία)« (279a3–b1). Selbst die Sophistik, die Isokrates repräsentiert und die der Philosophie sehr nahe kommt, bleibt letztlich hinter ihr zurück. Das ist die Botschaft, die Platon am Ende des *Phaidros* vermitteln will. Vorangegangen ist eine Diskussion, in der wesentliche Inhalte sowohl der Sophistik als auch der Philosophie erörtert wurden. Sie sollen im Folgenden kurz skizziert werden.

Die Sophisten waren eine Gruppe von Lehrern und Wissenschaftlern, die seit der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. in den großen Städten Griechenlands ihre Dienste anboten. Es war keine homogene Gruppe, sondern Sophisten wie Protagoras aus Abdera, Gorgias aus Leontinoi, Hippias aus Elis oder Prodikos aus Keos unterschieden sich stark hinsichtlich ihrer Lehrinhalte, aber auch ihrer Lehrmethoden. Was sie aber einte, war dreierlei:

- a) *Bildung*, die Vermittlung von Kenntnissen und Fertigkeiten, stand im Zentrum ihrer Arbeit. So heißt es etwa bei Antiphon: »Das Wichtigste im Bereich menschlicher Angelegenheiten ist meiner Meinung nach die Erziehung (παιδευσίς); denn macht jemand den Anfang einer Sache richtig, dann wird sie wahrscheinlich auch richtig zu Ende gebracht« (DK 87B60).
- b) *Rhetorik* bildete das Herzstück des sophistischen Unterrichts. Sie galt als der Schlüssel zu Ansehen, Macht und Reichtum in den demokratisch verfassten griechischen Stadtstaaten. Wie sehr an die Macht des Wortes geglaubt wurde, zeigt ein Ausspruch des Gorgias, in dem es von der Rede, dem Logos heißt, er sei ein machtvoller Herrscher (δυναστής), der mit kleinstem und unscheinbarstem Körper die göttlichsten Werke zustande bringe (vgl. DK 82B11,8).

- c) Die Sophisten unterrichteten nicht kostenlos, sondern forderten für ihre Dienste Geld, bisweilen sehr viel Geld. So soll Gorgias von seinen Schülern die unglaubliche Summe von 100 Minen verlangt haben.² Dass die Sophisten aus ihrer Lehrtätigkeit ein Geschäft gemacht haben, hat ihnen bei den Zeitgenossen viel Kritik eingebracht. Vor allem Platon geißelt das »Geschäftsmodell« der Sophisten. Für ihn war Wissen keine Ware, die für Geld erworben werden konnte, sondern Wissen war immer nur der Erfolg eigener Anstrengungen, das Ergebnis einer eigenen Denkleistung.

Im *Phaidros* sind der pädagogische und der rhetorische Aspekt eng miteinander verwoben. Und das nicht ohne Grund; denn Sophistik *und* Philosophie setzen bei ihren Bildungsbemühungen auf die Kraft des Wortes. Die Sprache ist beiden das wesentliche Instrument zur »Seelenführung«.³ *Sprache* und *Seele*, genauer: die Verschränkung von Sprache und Seele ist im *Phaidros* auch dort mitzudenken, wo es sich auf den ersten Blick lediglich um Spezialfragen der Rhetorik oder um philosophisch-mythologische Deutungen des Seelenbegriffs handelt.⁴

Den äußeren Rahmen der Untersuchungen im *Phaidros* bildet die Rhetorik. Es sind *Reden*, von denen die Diskussionen ihren Ausgang nehmen, und *Reden* bilden auch in den anschließenden Untersuchungen die Grundlage, auf die sich Sokrates und Phaidros immer wieder beziehen. Dabei geht es im Einzelnen um

² Vgl. Diels/Kranz 82A2,3.

³ Phdr. 261a8–9 heißt es, Rhetorik sei eine Form der »Seelenführung (ψυχαγωγία) durch Worte (διὰ λόγων).

⁴ Wie eng Platon die Verbindung von Seele, Denken und Sprechen sieht, zeigt eine Stelle im *Theaitet*. Dort heißt es, die Seele spreche beim Denken mit sich selbst, »indem sie sich selbst fragt und antwortet, zustimmt und nicht zustimmt« (vgl. Tht. 189c6–190a6). Die Seele ist nicht nur das Organ des Denkens und Sprechens, sondern in ihr entscheidet sich auch, welchen Lebensweg jeder Einzelne wählt; denn für Platon sind (auch) ethische Fehlentscheidungen auf Denkfehler bzw. auf einen Mangel an Wissen zurückzuführen.

- das Wesen der Rhetorik,
- ihre Wirkung und Ziele,
- die Voraussetzungen des »guten« Sprechens und
- das Verhältnis von gesprochener und geschriebener Sprache.

Am Anfang des Dialogs steht eine Rede des Lysias über die Liebe, über ein Thema also, dem eine ganz besondere Bedeutung in der platonischen Philosophie zukommt⁵. Doch anders als Platon, für den Liebe, Freundschaft und Philosophie zusammengehören, vertritt Lysias in dieser Rede die These, es sei besser, dem Werben eines Nichtverliebten als dem eines Verliebten nachzugeben. Die Rede des Lysias, die Phaidros überschwänglich lobt, stößt bei Sokrates auf wenig Begeisterung. Er findet die Rede inhaltlich und formal wenig geglückt. Selbst Lysias, so Sokrates, könne mit dem Inhalt seiner Rede nicht zufrieden sein (vgl. 234e–235a). Von dem enttäuschten Phaidros aufgefordert, zu zeigen, dass er es besser könne, willigt Sokrates nach einigem Hin und Her schließlich ein, zu demselben Thema eine Rede zu halten und sogar die These des Lysias zu übernehmen – ein starkes Signal an Phaidros, dass er in der Lage ist, die Sophisten mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, behaupteten jene doch, über *jeden* Gegenstand sachkundig sprechen und *jede* Position überzeugend vertreten zu können.

Sokrates' Rede ist eine deutliche Kritik an dem Aufbau und der logischen Struktur der Lysias-Rede. So betont er schon zu Anfang seiner Rede, es gebe »einen einzigen Anfang für die, die sich gut beraten wollen: Man muss wissen, *worum* sich die Beratung dreht, oder verfehlt zwangsläufig alles« (237b8–c1). Sokrates beginnt deshalb seine Rede mit einer Bestimmung der Liebe. Er definiert sie als ein Verlangen (*ἐπιθυμία*) und unterscheidet anschließend zwei Formen des Verlangens, ein angeborenes Verlangen nach Lust und eine erworbene Überzeugung, die nach dem

⁵ Schon im *Symposion* legt Platon dem Sokrates das Bekenntnis in den Mund, er verstehe sich auf nichts anderes als auf die Dinge der Liebe (τὰ ἐρωτικά; Symp. 177d7–e1).