

SCHLECHTE UND GUTE LIEBE IN PLATONS PHAIDROS

Im Dialog Phaidros werden bekanntlich drei Reden zum Thema Liebe (Eros) vorgelesen. Nachdem Sokrates und Phaidros sich am Ufer des Ilissos unter der berühmten Platane niedergelassen haben, liest Phaidros zunächst eine „irgendwie erotische“ Rede vor, die, wie er sagt, von dem professionellen Redenschreiber Lysias stammt. Sokrates hat einiges daran auszusetzen und sieht sich daraufhin genötigt, eine aus seiner Sicht bessere eigene Rede zum selben Thema zu improvisieren. Anschließend kommen ihm jedoch – unter Mitwirkung seines Daimonions – Bedenken, weil ihm die von Lysias und ihm selbst vertretene These nicht akzeptabel, ja geradezu verwerflich erscheint, und er hält deswegen eine zweite Rede, in der er seine erste widerruft und das Gegenteil behauptet; er nennt sie in Anlehnung an Stesichoros seine Palinodie.

Es handelt sich um drei Varianten einer Werberede. Ein Mann will einen etwa 12–14-jährigen Jungen veranlassen, ihm „gefällig zu sein“. Der fiktive Sprecher der Lysiasrede vertritt dabei dem Sinne nach die These: Es ist besser, sich mit einem Nichtliebenden einzulassen als mit einem Liebenden. In seiner ersten Rede übernimmt Sokrates diese These, beansprucht jedoch, sie formal besser und inhaltlich vollständiger begründen zu können. In seiner Palinodie vertritt er dann die Gegenthese: Es ist besser, sich mit einem Liebenden als mit einem Nichtliebenden einzulassen.

Wenn man die wertenden Bemerkungen, die Sokrates zwischendurch macht, und die Palinodie als Maßstab nimmt, haben wir ein System von drei Reden vor uns, in dem die erste eine falsche These falsch vertritt, die zweite eine falsche These richtig vertritt, die dritte eine richtige These richtig vertritt. Die ersten beiden Reden erscheinen dann als bloße rhetorische Probestücke, auf deren Inhalt nichts ankommt.

Die Platonforschung¹ hat sich diesen Maßstab weitgehend zu eigen gemacht, was dazu geführt hat, daß man den Inhalt der ersten beiden Reden und besonders

¹ Mit dem Verfassernamen werden zitiert: R. Hackforth, *Plato's Phaedrus*, Cambridge 1952. – E. Heitsch, *Platon, Phaidros, Übersetzung und Kommentar*, Göttingen ²1997. – K.J. Dover, *Lysias and the Corpus Lysiacum*, Berkeley and Los Angeles 1968. – K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, Cambridge Mass. 1989 (1978). – S. Döpp, *Der Verfasser des Erotikos in Platons ‚Phaedrus‘*, in: *Glotta* 61, 1983, 15–29. – B. Manuwald, *Platon oder Protagoras? Zur großen Rede des Protagoras (Plat. Prot. 320c8–328d2)*, 103–131, in: *Lenaika, Festschr. f. C.W. Müller*, Stuttgart/Leipzig 1996. – G.J. de Vries, *A Commentary on the Phaedrus of Pla-*

der Lysiasrede gar nicht oder nur im Vorübergehen beachtet hat. Darüber hinaus hat die Frage, ob es sich dabei um eine echte Lysiasrede handelt, das Interesse auf einen Nebenschauplatz verlagert und hat vom Inhalt der Rede abgelenkt².

Hier soll es um den Inhalt dieser drei Reden gehen, und zwar wird gefragt, wie die Liebe dort als empirische Erscheinung dargestellt wird. Wie sich dabei zeigt, verstand der Erfinder der platonischen Liebe mindestens ebensoviel von der nicht-platonischen Liebe. Das Interesse für den „überhimmlischen Ort“ und die Ideenschau hat Platon nie daran gehindert, unten auf der Erde die Augen offenzuhalten. Platon der Empiriker steht immer noch zu sehr im Schatten des Idealisten.

Eine echte Lysiasrede?

Wenn nach dem empirischen Inhalt der Reden gefragt wird, kommt es nicht darauf an, ob die von Phaidros vorgelesene Rede von Lysias oder von Platon stammt; denn es macht in der Sache keinen Unterschied, ob ein Autor einen Gedanken selbst formuliert oder ihn durch ein Zitat ausdrückt. Wer sagen will, daß es um Sein oder Nichtsein geht, kann das in eigenen Worten oder als Zitat aus Shakespeares Hamlet aussprechen. Da bei Dialogen die Lage etwas komplizierter ist, soll hier zu der sog. Echtheitsfrage kurz Stellung genommen werden. Diese Frage gilt heute als offen, weil es keinen eigentlichen Beweis für die eine oder die andere Seite gebe³. Das klingt, als ob die Partie unentschieden stünde. Tatsächlich liegt jedoch die Beweislast ganz allein bei denjenigen, die an eine echte Lysiasrede glauben. Die bisher vorgebrachten Argumente sind nicht geeignet, die Vermutung zu rechtfertigen, es könne sich um eine echte Lysiasrede handeln.

Daß im Dialog behauptet wird, die Rede stamme von Lysias, gehört zur Rollenverteilung und darf nicht als Argument benutzt werden⁴; denn eine Rede des historischen Lysias zu fingieren bleibt ganz im Rahmen des Rollenspiels, das Platons

to, Amsterdam 1969. – Th.A. Szlezák, Mündliche Dialektik und schriftliches ‚Spiel‘: Phaidros, 115–130, in: Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, hrsg. v. Th. Kobusch u. B. Mojsisch, Darmstadt 1996. – C.J. Rowe, Plato: Phaedrus, Warminster 1988 (1986). – P. Friedländer, Platon III, Berlin ²1960. – B. Effe, Sokrates in Venedig. Thomas Mann und die <platonische Liebe>, in: Antike und Abendland 31, 1985, 153–166. – H. Patzer, Die griechische Knabenliebe, Wiesbaden 1982.

² Hackforth 31: „This tedious piece of rhetoric deserves little comment.“ Heitsch geht auf den Inhalt der Lysiasrede nicht ein, sondern diskutiert nur die Frage der Echtheit.

³ So z.B. Dover 1968, 69–71; Dover 1989 (1978), 44; Döpp 19. Wenn Döpp 29 nach Überprüfung insbesondere der sprachlichen Argumente meint, es gebe „keinen zwingenden Grund, Lysias dies Werk abzusprechen“, so ergreift er allerdings doch Partei.

⁴ Die eben zitierte Aussage von Döpp wäre danach umzukehren, d.h. statt „abzusprechen“ müßte es „zuzusprechen“ heißen. Sprachliche und stilistische Vergleiche mit echten Lysiasreden behalten natürlich ihren Wert. Vgl. die folgende Anmerkung.

Dialoge nun einmal sind. Platon läßt in seinen Dialogen ständig historische Personen auftreten und gibt ihnen eine Rolle im Dialog oder läßt sie gar zusammenhängende Reden wie im Symposion vortragen. Der einzige Unterschied zum Phaidros ist, daß Lysias dort nicht selbst auftritt, sondern eine angeblich von ihm verfaßte Rede vorgelesen wird. Doch das allein bietet noch keinen Anlaß anzunehmen, Platon sei hier von seinem üblichen Verfahren, Rollen zu fingieren, abgewichen und zitiere eine originale Lysiasrede. Wenn Lysias selbst im Dialog als Figur aufträte und eine Rede vorträge, wäre der Gedanke, es könne sich um eine Rede des historischen Lysias handeln, wahrscheinlich gar nicht aufgekommen⁵.

Das oft wiederholte Argument, es sei unfair und Platons unwürdig, Lysias eine schwache Rede unterzuschieben und sie anschließend zu kritisieren, ist ebenfalls ohne Beweiskraft; denn auch das gehört zum Rollenspiel. In allen Dialogen, in denen Sokrates die Gesprächsführung übernimmt und am Ende gar mit seiner Meinung das Feld behauptet, geben seine Gesprächspartner vergleichsweise eine nur mäßig gute Figur ab. Um das unfair nennen zu können, müßten wir Platon das Recht absprechen, Sokrates als herausragende Figur darzustellen. Ob der historische Gorgias, Protagoras, Polos oder Thrasymachos sich gegenüber dem historischen Sokrates aus unserer Sicht vielleicht besser behauptet hätte, ist eine ganz andere Frage. Wir dürfen Platon, auch wenn er historische Figuren auftreten läßt, nicht wie einen Historiker lesen, der uns ein objektives historisches Bild von diesen Personen zeichnen möchte. Das schließt nicht aus, daß er seinen Figuren und auch einer fingierten Lysiasrede historisches Kolorit gegeben hat. Im übrigen steht gerade bei der Lysiasrede das Argument der Unfairness ohnehin auf tönernen Füßen; denn für die angeblich schlechte rhetorische Qualität der Rede gibt es keinen wirklich objektiven Maßstab. Dazu gleich.

Im folgenden wird der Einfachheit halber von der ‚Lysiasrede‘ gesprochen, obwohl es eigentlich ‚angebliche Lysiasrede‘ heißen müßte, und von ‚Lysias‘, wo eigentlich ‚der Sprecher der angeblichen Lysiasrede‘ gesagt werden müßte. Entsprechend bei Sokrates und seinen beiden Reden.

Die Kritik an der Lysiasrede

Wenn Sokrates die Lysiasrede kritisiert, so ist das zunächst nur die subjektive Meinung einer Dialogfigur. Auch wenn sie Sokrates heißt, bedeutet das nicht, daß ihr Maßstab der einzig gültige ist. Die Interpreten des Phaidros pflegen sich jedoch seit

⁵ So jedenfalls bei der Rede, die Prot. 320c8–328d2 von Protagoras vorgetragen wird. Dort scheint bisher niemand auf den Gedanken gekommen zu sein, es könne sich um eine originale Rede des historischen Protagoras handeln, und die Frage ‚Platon oder Protagoras?‘ bezieht sich nur auf den gedanklichen Gehalt und dessen Beziehung zum historischen Protagoras, vgl. Manuwald.

jeher daran zu orientieren und sind sich weitgehend darin einig, daß es sich bei der Lysiasrede um ein Beispiel minderwertiger Rhetorik handle⁶.

Sokrates kritisiert daran vor allem die Anordnung der Argumente. Lysias fange eigentlich mit dem Schluß an (264a) und reihe die einzelnen Punkte mehr oder weniger willkürlich aneinander (264b); außerdem wiederhole er sich (235a). Seine eigene erste Rede beginnt Sokrates daher mit einer Definition und geht dann systematisch vor, d.h. er ordnet die Nachteile, die die Liebe mit sich bringen soll, nach den drei Gesichtspunkten (1) Schaden für den Geist ($\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$), (2) für den Körper ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$) und (3) für den Besitz ($\kappa\tau\eta\sigma\iota\varsigma$).

Doch gegen diese Kritik läßt sich einiges einwenden. Bei streng wissenschaftlichen Abhandlungen wäre es natürlich grundsätzlich am besten, zu Anfang klarzustellen, in welchem Sinne wovon die Rede sein soll, und dann alle einschlägigen Punkte in systematischer Ordnung durchzugehen. Aber diejenigen, die das für eine Verbesserung gegenüber der Lysiasrede halten, müßten eigentlich alle heutigen Zeitungsartikel als rhetorisch schlecht einstufen, weil Journalisten und Essayisten gerade diese augenfällige Systematik absichtlich vermeiden. Das von Sokrates vorgeführte Verfahren ist selbst bei wissenschaftlichen Vorträgen aus didaktischer Sicht nicht unbedingt zu empfehlen, und bei einer Rede, die nicht wissenschaftliche Belehrung zum Ziel hat, sondern jemanden zur Liebe verführen soll, könnte dies Verfahren geradezu abschreckend wirken. Zwar mag ein besonders raffinierter Verführer die stringente Argumentation eines wissenschaftlichen Vortrags erfolgreich als psychagogischen Trick verwenden, aber das kann keinesfalls, wie Sokrates es hinstellt, als allgemeingültiges Rezept gelten. Wer die Lysiasrede für rhetorisch schlecht hält, müßte übrigens auch berücksichtigen, daß Lysias als Logograph bewußt eine Rede verfaßt haben konnte, in der der Sprecher gerade durch das, was Sokrates als fehlerhaft tadelt, Wirkung erzielen sollte⁷. Für einen Logographen gehörte es zum Geschäft, seine Reden der Person und der Situation des Sprechers anzupassen.

Auch das scheinbar gewichtige Argument, das Sokrates vorbringt – Lysias beginne eigentlich mit dem Ende, weil die Rede mit der Situation einsetze, die sich erst nach Erlöschen der Liebe des Liebhabers für den Geliebten ergebe –, läßt sich ohne weiteres entkräften. Anders als Sokrates berücksichtigt Lysias nämlich auch die für den Geliebten doch zunächst recht angenehme Oberfläche der Angelegenheit: Geschenke, Versprechungen und Schmeicheleien. Da ist der Hinweis auf die Vergänglichkeit des momentan so positiv erscheinenden Zustandes kein schlechter Anfang. Das ist vielmehr eine grundsätzliche Relativierung der Liebe, die den Boden bereitet für die anschließende Aufzählung der Nachteile, die sich nach Ansicht des Sprechers sogar schon zeigen, während die Liebe noch andauert.

⁶ Hackforth 31: "flat, monotonous, repetitive composition"; de Vries 25: "monotonous and repetitive"; Szezák 117: „das mediokre Produkt“. Deutlich weniger negativ urteilt Rowe 145: "In its own terms, the speech works well enough."

⁷ Vgl. Friedländer 205.

Wenn man sich die formale Kritik, die Sokrates an der Lysiasrede übt, zu eigen macht, sollte man auch nicht übersehen, daß Sokrates selbst sie durch den Inhalt seiner ersten Rede eigentlich desavouiert. Sokrates fingiert, wie er sagt, einen listigen Liebhaber. Dieser spielt einen scheinbar objektiven Wissenschaftler, d.h. die wissenschaftliche Methode wird in den Dienst eines unlauteren Täuschungsmanövers gestellt. Wer die Lysiasrede wegen ihres Inhalts für moralisch bedenklich hält, müßte deswegen eigentlich sagen, die erste Rede des Sokrates sei noch schlimmer, weil in ihr zusätzlich ein wissenschaftliches Verfahren mißbraucht wird. Man kann die erste Sokratesrede statt, wie es üblich ist, als positives rhetorisches Musterbeispiel auch als abschreckendes Beispiel für die moralische Indifferenz der Rhetorik lesen. Wenn man die erste Deutung vorzieht, müßte man übrigens fragen, ob sich Sokrates in seiner zweiten Rede, der Palinodie, selbst an die von ihm aufgestellten und in der ersten Rede praktisch vorgeführten Regeln hält. Das ist offensichtlich nicht der Fall.

Wir dürfen daher die formale Kritik, die Sokrates an der Lysiasrede übt, nicht einfach verabsolutieren, auch wenn dahinter natürlich die für Platon grundlegende Unterscheidung von rhetorischem Überreden und wissenschaftlichem Belehren steckt, die wir aus dem Dialog Gorgias kennen⁸.

Hat Platon die Frauen vergessen?

Die Liebe (Eros) erscheint im Phaidros als rein männliche Angelegenheit. Man könnte also von Homosexualität oder vorsichtiger von Homoerotik sprechen, oder spezieller von Päderastie bzw. Knabenliebe. Doch tatsächlich kann man Platons Phaidros weitgehend geschlechtsneutral lesen; denn die Liebe, über die dort gesprochen wird, ist vor allem durch vier strukturelle Merkmale, die geschlechtsunabhängig sind, gekennzeichnet:

1. Es geht um Zweierbeziehungen, also nicht um Promiskuität und auch nicht um Nächstenliebe.
2. Diese Beziehung ist asymmetrisch; es geht also nicht um gegenseitige Liebe auf den ersten Blick, sondern die Werbung einer Seite. Die Liebe ist – jedenfalls zu Anfang – einseitig.
3. Zwischen den Beteiligten besteht ein deutlicher Altersunterschied; derwerbende ist ein Erwachsener, der umworbene ein Kind von ca. 12–14 Jahren, d.h. die Verantwortung bei allen Entscheidungen trägt allein derwerbende, da der umworbene unerfahren und arglos ist.
4. Schließlich – und das ist der wichtigste Punkt – besteht zwischen ihnen ein Risikogefälle. Derwerbende ist im Vorteil; denn er geht kaum ein Risiko ein. Wenn er das Interesse an seiner Eroberung verliert, kann er sich unbeschädigt zurückzie-

⁸ Gorgias 454e–455a.

hen. Er behält seine Handlungsfreiheit. Der Umworbene dagegen riskiert alles; er begibt sich in soziale und emotionale Abhängigkeit, ohne sicher sein zu können, daß seine Erwartungen, wie auch immer sie aussehen mögen, erfüllt werden, und riskiert, sitzengelassen zu werden. Fausts Gretchen ist ein prominenter Fall. Im Phaidros geht es nicht um leidende unglücklich Liebende, die von ihrer Leidenschaft verzehrt werden, wie die euripideische Phaidra, sondern – in den beiden ersten Reden – um umworbene oder verlassene Geliebte wie Hippolytos oder Medea.

Im ganzen sind die im Phaidros ausgesprochenen Gedanken also auf das Verhältnis männlich/weiblich übertragbar. Die Lysiasrede klingt manchmal so, als ob ein heutiger Vater seiner von Männern umschwärmten Tochter rät, sich durch glühende Liebesschwüre nicht täuschen zu lassen, sondern bei der Auswahl des künftigen Ehemanns auf charakterliche Solidität zu achten. Platon hat den Frauen – im Widerspruch zur historischen Realität in seiner Zeit – in seinem Staat prinzipielle Gleichberechtigung zugestanden. Es wäre seltsam, wenn er sie im Phaidros ganz aus den Augen verloren hätte.

Zu der Frage, ob Homosexualität bzw. Päderastie natürlich oder unnatürlich ist, nimmt Platon im Phaidros nicht explizit Stellung⁹. Daß er ihr distanziert gegenübersteht, ergibt sich allein schon daraus, daß ihr in der Palinodie die sog. platonische Liebe entgegengestellt wird.

Die paradoxe These des Lysias

Die Lysiasrede ist eine echte Logographenrede, d.h. der Verfasser redet nicht im eigenen Namen, sondern sie ist für eine andere Person in einer bestimmten Situation gedacht. Der besondere Reiz der Rede besteht darin – jedenfalls Phaidros findet das besonders raffiniert an ihr –, daß Lysias den Sprecher seiner Rede eine paradox klingende These vertreten läßt: Ein Nichtliebender soll gegenüber einem Liebenden als Liebhaber vorzuziehen sein. Die Rede ist also, so könnte man sagen, ein Loblied, aber nicht auf die Liebe, sondern die Nichtliebe. Das klingt irgendwie widersprüchlich, und man könnte an die Paradoxien Zenons oder den kretischen Lügner, der die Kreter der Lüge bezichtigt, denken.

Doch die Paradoxie der Lysiasrede beruht nicht auf einem Widerspruch in der Sache, sondern ist nur eine Frage der Benennung. Wenn Lysias vorschlägt, sich statt auf die Liebe eher auf Nichtliebe einzulassen, rät er von der Liebe ab und empfiehlt stattdessen eine andere Beziehung, für die er keinen eigenen Namen einsetzt, sondern die er nur negativ als Nichtliebe bezeichnet. Es bedarf keiner besonderen Interpretationskunst, um in dieser anonymen, nur negativ bezeichneten Beziehung

⁹ Der Ausdruck *παρὰ φύσιν ἡδονὴν διώκων* (251a1) ist kein sicherer Beleg, da damit auch geschlechtsneutral die rein animalische (also der eigentlichen Natur des Menschen nicht entsprechende) Sexualität gemeint sein kann. Vgl. Anm. 14.

etwas zu erkennen, was nach normalem Sprachgebrauch ebenfalls Liebe genannt werden kann. Hinter der Paradoxie steckt also eine Differenzierung zwischen zwei Arten von Liebe. In Wirklichkeit sagt Lysias: Es gibt zwei Arten von Liebe; die der anderen ist schlecht, meine ist gut, bzw. der Sprecher der Lysiasrede argumentiert gegen die Liebe der anderen Verehrer des Jungen und preist seine eigene Version von Liebe.

Sokrates unterstellt dem Sprecher seiner ersten Rede, daß die Differenzierung nur eine List, also Teil der Verführungsstrategie des Sprechers, sei. In Wirklichkeit sei er ein Liebender, der nur behaupte, ein Nichtliebender zu sein. Sein Trick bestehe darin, daß er in Wirklichkeit zwar von derselben Liebe wie alle anderen rede, sie aber Nichtliebe nenne, um sich dadurch von den anderen Verehrern des Jungen, die offen von Liebe sprechen, abzuheben. Tatsächlich aber wolle er dasselbe wie alle anderen. Sokrates hebt damit die Differenzierung auf, d.h. er setzt ‚Liebe‘ und ‚Nichtliebe‘ gleich und stellt die Unterscheidung als bloß nominell, also als Etikettenschwindel hin.

Die Unterscheidung kann natürlich eine List sein, und wenn Sokrates das für den Sprecher seiner ersten Rede behauptet, werden wir ihm das glauben. Aber für die Lysiasrede gilt das nicht ohne weiteres; denn wenn dort schlechte und gute Liebe einander gegenübergestellt werden, ist das zunächst einmal eine sachliche Unterscheidung. Und die Nichtliebe, also die gute Liebe, sieht bei Lysias gar nicht so schlecht aus. Zwar liest man öfter, dort werde unter Nichtliebe so etwas wie bloße Sexualität und gar Prostitution¹⁰ verstanden, doch diese Interpretation kann sich allein auf die Bezeichnung ‚Nichtliebe‘ stützen. Der Sache nach sagt der Sprecher gerade das Gegenteil. Wenn man seine Worte ernst nimmt, will er sich als seriösen Bewerber darstellen und will vor unseriösen Rivalen warnen. Vergleichbar wäre ein traditioneller Heiratsantrag, bei dem der Bewerber seine eigene Solidität gegen die zweifelhaften Liebesschwüre irgendwelcher Schürzenjäger ausspielt.

Es ist daher festzuhalten: Hinter der paradoxen Formulierung der Lysiasrede verbirgt sich eine einfache Unterscheidung zwischen einer schlechten, d.h. vom Sprecher abgelehnten, und einer guten, d.h. vom Sprecher empfohlenen Liebe. Die Paradoxie, d.h. der formale Witz, besteht darin, daß die schlechte Liebe als Liebe, deren Gegenteil, die gute Liebe, dagegen als Nichtliebe bezeichnet wird. In der Sache geht es um die Frage: Welches ist die richtige Liebe?

Die inhaltliche Systematik der drei Reden

Bei der Lysiasrede handelt es sich erstens um ein negatives Plädoyer, nämlich gegen eine bestimmte Form der Liebe, und zweitens um ein positives Plädoyer, näm-

¹⁰ Hackforth 31: „unrestrained sexual desire“; Szlezák 120: „homosexuelle Prostitution“.

lich für eine andere Form der Liebe. Sokrates behauptet, die Lysiasrede formal und inhaltlich verbessern zu können. Er sagt in seiner ersten Rede tendenziell also dasselbe wie Lysias. Dabei beschränkt er sich auf das negative Plädoyer. Auf die positive Entsprechung will er sich nicht einlassen, und er meint, Phaidros könne sich diese leicht selbst ergänzen, indem er einfach alles bisher von Sokrates Vorgetragene mit dem umgekehrten Vorzeichen versehe (241e). Wenn Sokrates sich auf die positive Seite eingelassen hätte, hätte er wieder dasselbe wie Lysias sagen müssen, nur formal und inhaltlich etwas verbessert. In seiner Palinodie will er dagegen die von Lysias vertretene positive Liebe durch seine eigene Auffassung von positiver Liebe, nämlich die sogenannte platonische Liebe, ersetzen. Dort geht es also um eine grundsätzliche inhaltliche Verbesserung gegenüber der Auffassung des Lysias. Aufs ganze gesehen haben wir es in dem Dialog demnach mit drei Formen der Liebe zu tun:

1. Die ordinäre oder vulgäre Liebe der gewöhnlichen Liebhaber, die von Lysias und Sokrates abgelehnt wird.
2. Die von Lysias gelobte Liebe, die von Sokrates als List diskreditiert wird, die aber bei genauerer Betrachtung fast wie die in der Palinodie erwähnte niedere Stufe der platonischen Liebe aussieht, da sie zwar Sexualität einschließt, aber auf Areté (134b1) basieren soll.
3. Die platonische Liebe der Palinodie, die von Sokrates als höchste Stufe empfohlen wird und die bei Lysias nicht vorkommt.

Dabei heißt die erste Form ‚Liebe‘, die zweite ‚Nichtliebe‘, die dritte wieder ‚Liebe‘, wobei natürlich klar ist, daß sich eins und drei trotz der Namensgleichheit grundsätzlich unterscheiden, während zwei und drei sich relativ nahestehen.

Lysias plädiert gegen etwas und für etwas. Das könnten zwei selbständige Reden sein. Sie sind jedoch miteinander verschränkt, d.h. Lysias stellt punktweise ‚schlecht‘ und ‚gut‘ einander gegenüber. So wie bei der Verkehrserziehung nebeneinanderstehende Bilder verwendet werden, die ‚falsch‘ und ‚richtig‘ zeigen. Wenn wir die Verschränkung in der Lysiasrede auflösen, ergibt sich folgendes Schema von vier Reden:

1. Lysias gegen die ordinäre Liebe,
2. Lysias für die gute lysianische Liebe,
3. Sokrates gegen die ordinäre Liebe,
4. Sokrates für die gute platonische Liebe.

Was den Inhalt betrifft, stimmt die dritte mit der ersten überein und soll sie nur etwas ergänzen, die vierte geht davon aus, daß die in eins und drei ausgesprochene Ablehnung der ordinären Liebe richtig ist und daß die in der zweiten empfohlene Liebe, die gute lysianische Liebe, auch wenn sie seriös ist, nicht die höchste Stufe darstellt. Bemerkenswert ist, daß Platon zwei seiner Dialogfiguren gegen die ordinäre Liebe plädieren läßt, wobei sogar die Wiederholung derselben Argumente ausdrücklich zugelassen wird; man darf daraus schließen, daß sie ihm persönlich ganz und gar nicht gefallen hat und er es für angebracht hielt, das indirekt auch deutlich zu sagen.

Das empirische Material

Insgesamt wird im Phaidros also auf drei Ebenen über die Liebe gesprochen. Wenn wir nur die dritte berücksichtigen, weil Sokrates nur für sie positiv plädiert, erfahren wir zwar etwas über die sogenannte platonische Liebe, aber übergehen das, was Platon über die ordinäre Liebe und die angeblich auf Areté basierende Liebe zu sagen hat. Das gesamte empirische Material, das in den ersten beiden Reden enthalten ist, würde dadurch unterschlagen.

Wenn der Sprecher der Lysiasrede sich gegen die ordinäre Liebe seiner unseriösen Rivalen ausspricht, argumentiert er nicht theoretisch, sondern gibt vor, eine Realität zu beschreiben. Erzähltechnisch gesehen ist das eine fiktive Realität, sie könnte vom Sprecher erfunden sein, aber es gibt keinen Grund, sie nicht mit der historischen Realität im damaligen Athen gleichzusetzen. Die Lysiasrede enthält also empirisches Material, das wir ernst nehmen können, ganz unabhängig davon, welchen Zweck die Rede verfolgt und ob sie seriös ist oder nicht und ob sie von Lysias oder Platon stammt. Das Entsprechende gilt für die erste Sokratesrede. Auch in der Palinodie geht es nicht nur um die idealistische platonische Liebe, sondern um empirische Beobachtungen zur real existierenden Liebe wie etwa Schweißausbrüche und dergleichen.

Die Empirie der schlechten Liebe nach Lysias und Sokrates

Sokrates moniert, daß Lysias in seiner Rede keine Definition der Liebe angibt. Formal trifft das zwar zu, aber wir können aus dem Text selbst ablesen, was bei Lysias unter ordinärer Liebe verstanden wird. Die zugrunde liegende Definition der (schlechten) Liebe müßte etwa lauten: Liebe ist Begierde (Epithymia) nach einem schönen Körper, bei der die Vernunft ausgeschaltet ist. Das ist genau die Definition, die Sokrates am Anfang seiner ersten Rede aufstellt: Liebe ist Begierde (Epithymia) ohne Vernunft nach Körperschönheit. Weder Lysias noch Sokrates machen sich diese Definition zu eigen. Lysias stellt ihr innerhalb seiner Rede eine positive Form gegenüber, Sokrates in seiner zweiten Rede, der Palinodie.

Wie sieht die Realität der schlechten Liebe in der Lysiasrede aus? Da gibt es, wie schon erwähnt, für den Geliebten zunächst die schöne Oberfläche: Er erfährt Wohltaten wie Geschenke, verlockende Versprechungen, sonstige Liebesbekundungen wie schmeichelnde Reden, Komplimente usw. Doch es gibt auch die Kehrseite. Wenn die Liebe vorüber ist – und dazu kommt es erfahrungsgemäß und zwangsläufig, weil jugendliche Schönheit vergänglich ist –, zeigt sie erst ihr wahres Gesicht. Beim Liebhaber stellt sich auf einmal Desinteresse ein, und der Geliebte hat das Nachsehen, ihm bleibt nur noch seine Enttäuschung. Versprechen, denen er vertraute, gelten nun nicht mehr. Es kommt sogar vor, daß der vermeintliche Freund zum Feind wird, weil dessen neuer Geliebter das als Liebesbeweis erwartet (231c). Im

Endeffekt hat der Geliebte also nur Schaden von der Sache. Er hat das, was er zu geben hatte und was man von ihm haben wollte, hergegeben und hat nichts dafür bekommen, sondern steht schlechter als vorher da, hilflos und verlassen, und wird möglicherweise sogar noch ausgelacht. Aber wie hatte er dem Liebhaber auch vertrauen können? Die Liebe ist doch eigentlich nur eine Krankheit, die vor allem darin besteht, daß der Verstand ausgeschaltet ist. Für jeden, der die Welt schon ein bißchen kennt, war der Ausgang der Geschichte vorauszusehen.

Aber auch schon während die Liebe anscheinend noch andauert, gibt es unerfreuliche Dinge genug. Öffentlich: Der Liebhaber prahlt mit seiner Eroberung, und der Geliebte wird schief angesehen. Privat: Der Liebhaber will den Geliebten ganz für sich haben und verlangt, er solle alle sonstigen Freundschaften und persönlichen Beziehungen aufgeben. Wenn der Geliebte das nicht will und sich auch nur ein bißchen Eigenständigkeit bewahren möchte, gibt es Streit. Alles was den Geliebten zur eigenen Person macht, ist dem Liebhaber gleichgültig, ja es stört ihn geradezu. Überhaupt reagiert der Liebhaber oft empfindlich, wo sich kein normaler, also nicht von der Krankheit Liebe befallener Mensch aufregen würde. Das Zusammenleben mit ihm kann dadurch zur Strapaze werden.

In Wirklichkeit ist diese Liebe eine höchst einseitige Angelegenheit. Man sollte sich daher durch Geschenke und andere Wohltaten nicht täuschen lassen. Der Kern der Sache ist, daß der Liebhaber etwas haben will. Aber das kann doch kein Grund sein, ihm nachzugeben. Es kann daher nur eine Empfehlung geben: Man sollte sich nicht darauf einlassen, also dem Drängen eines Liebhabers nicht nachgeben, weil man letzten Endes nur Ärger und Schaden davon hat.

Sokrates trägt, wie er es auch angekündigt hatte, weitgehend dieselben Gedanken vor, und wie es auch nach seiner Definition – Liebe ist Epithymia ohne Logos, Begierde ohne Verstand – kaum anders sein kann. Sie richtet sich auf körperliche Schönheit. Sie ist eine Art Krankheit, bei der der Verstand ausgeschaltet wird. Gesunden heißt wieder zu Verstand kommen. Wie ein Kranker nichts Widerstrebendes erträgt, also z.B. Speisen zurückweist, die ihm nicht schmecken, so kann ein Liebhaber keinen gleichrangigen oder überlegenen Geliebten ertragen. Wie vom Neid besessen versucht er, ihm alles vorzuenthalten, was ihn fördern könnte, d.h. er schadet ihm, wo er nur kann. Der Geliebte soll schön sein, aber z.B. nicht reden lernen, also dumm und ungebildet bleiben; er soll seine zarte Schönheit durch Sport nicht beeinträchtigen oder gar ruinieren, er soll also schön, aber körperlich schwach sein; er soll keine anderen sozialen Beziehungen haben, sondern soll ganz auf den Liebhaber angewiesen sein. Er soll also möglichst arm und hilflos und ohne Freunde sein. Das ist die als Typ aus manchem Film bekannte dumme Blondine, die sich mit relativ geringem Aufwand aushalten läßt und die man jederzeit wieder loswerden kann.

Wenn die Liebe dann eines Tages erkaltet ist, sich also in Desinteresse verwandelt hat, bleibt der Geliebte mit seiner Enttäuschung allein. Die Versprechungen, denen er vertraute, gelten nicht mehr, ohne daß er weiß, warum. Nun ist auf einmal

er derjenige, der die Beziehung aufrecht erhalten möchte, ohne daß irgendwelche Aussicht besteht, den flüchtigen ehemaligen Liebhaber festzuhalten oder zurückzugewinnen.

Sokrates faßt seine Darstellung dieser Art von Liebe zusammen: „Liebhaber lieben, wie der Wolf das Lamm liebt.“ Er sagt damit dasselbe wie Lysias, drückt sich nur etwas prägnanter aus. Diese Art der Liebe hat nichts mit Wohlwollen zu tun, sondern ist nur das Interesse einer Seite, etwas zu bekommen, nicht anders als der Wunsch, sich an einer Mahlzeit zu sättigen.

Sokrates und Lysias sind sich in der Sache völlig einig bzw. sie beschreiben ein und dieselbe Realität. Ihr Fazit ist: Es gibt eine Form der Liebe, die nur eine Angelegenheit auf Kosten und zum Nachteil des Geliebten ist.

Neues Material in der ersten Sokratesrede

Sokrates hatte sich anheischig gemacht, auch Gedanken vorzutragen, die bei Lysias fehlen. Es ist also zu fragen: Was ist neu in seiner Rede?

Neu ist zunächst einmal die Steigerung: Der Liebhaber will möglichst absolute Isolierung des Geliebten erreichen, um ihn ganz für sich zu haben.

Neu ist auch der besondere Schaden, daß der Geliebte von der Philosophie abgehalten wird (239b). Aber das ist eine Spezialität von Sokrates, die in diesem Kontext sogar ein zweiseitiges Argument ist, weil es zugunsten der schlechten Liebe verwendet werden könnte. Wie wir aus Platon wissen, gab es damals Leute, die es für etwas ausgesprochen Gutes hielten, junge Leute von der Philosophie abzubringen und dem praktischen Leben zuzuführen¹¹. Sie sahen in der Hingabe an die Philosophie eben die soziale Isolierung, die Sokrates der schlechten Liebe vorwirft. Sie hätten also argumentieren können, die schlechte Liebe habe wenigstens ein Gutes, nämlich daß sie von der Philosophie abhalte.

Unter dem Aspekt der Empirie wirklich neu und überraschend ist da ein anderer Punkt, den Lysias nicht erwähnt hatte. Sokrates behauptet nämlich, daß für den Geliebten die Liebe des Liebenden nicht nur schädlich, sondern auch „unangenehm“ (240c1) sei. Er verweist dazu auf den Altersunterschied und sieht darin eine emotionale und ästhetische Barriere. Da die athenischen Liebhaber, so wie sie bei Platon erscheinen, keine älteren Herren sind, sondern relativ junge Männer, die ihre besten Jahre noch weit vor sich haben, wird hier implizit deutlich, daß es um den Unterschied zwischen Erwachsenem und Kind geht. Aus der Sicht eines 14jährigen ist bekanntlich ein 25jähriger bereits uralt. Das dürfte damals nicht anders gewesen sein. Sokrates deutet nur an, aber das Zusammenleben scheint für den Geliebten, der lieber mit Altersgenossen zusammensein möchte, eine ständige Qual zu sein. Wenn da von Falten und anderen Zeichen des Alters die Rede ist, sind das nur

¹¹ So Kallikles im Georgias 484c–486d.

Merkmale des Erwachsenseins, durch das sich ein Kind abgestoßen fühlen kann, wenn der Erwachsene allzu aufdringlich die körperliche Nähe sucht.

Dies ist wirklich ein hochinteressanter Gesichtspunkt, vor allem auch, weil er aus der Definition nicht ableitbar ist. Stammt er also direkt aus der Erfahrung? Und wessen Erfahrung? Heute würde man vermuten, daß Platon Knaben interviewt hat und sie ihm offen ihre Meinung gesagt haben. Oder hat Platon gar eigene Erfahrungen verarbeitet¹²? Die biologische Praxis der Liebe wirkt auf Kinder nicht so natürlich und erstrebenswert, wie manche Erwachsenen seit Freud das uns einreden wollen.

Vielleicht spricht sich darin auch die Weisheit seines Lehrers Sokrates aus, der sich zwar bei jeder passenden Gelegenheit als Liebhaber schöner Knaben aus gibt¹³, aber sich vermutlich sehr bewußt war, daß seine körperliche Häßlichkeit in der Realität letzten Endes nur sehr bedingt durch geistige Schönheit aufgewogen werden konnte. Er hatte daher allen Grund, die Verführungsversuche des jungen Alkibiades, von denen dieser im Symposion berichtet, abzuweisen. Man kann sich denken, wie abfällig Alkibiades – der Sokrates zwar bewunderte, von ihm aber keineswegs erotisch oder gar sexuell angezogen wurde, ihn also nicht im eigentlichen Sinne liebte, sondern nur seine eigene erotische Macht an ihm beweisen wollte – über ihn geredet hätte, wenn Sokrates sich hätte verführen lassen.

Kritik an der realen Knabenliebe

Wenn die Realität der antiken Knabenliebe so aussah, wie Lysias und Sokrates sie beschreiben – und wieso sollten sie da etwas erfinden? –, war sie eine äußerst unerfreuliche Angelegenheit. Nicht weil es um eine Perversion geht – da hält Platon sich im Phaidros ziemlich bedeckt¹⁴ –, sondern weil dabei kindliches natürliches Vertrauen schamlos mißbraucht und ausgebeutet wird. Diese Liebe ist eigentlich nur ein Gesellschaftsspiel vergnügungssüchtiger skrupelloser Erwachsener¹⁵. Da Lysias

¹² Wer so über die Päderastie schreibt, kann schwerlich „in seinem persönlichen Erleben die päderastischen Neigungen seiner Standes- und Zeitgenossen“ geteilt haben, wie Effe 156 meint, sondern muß sich davor geekelt haben.

¹³ z.B. Charmides 153c, Menon 76c, Symposion 222c.

¹⁴ Nomoi 836c, 838e–839a wird Homosexualität unter Berufung auf die Tierwelt ausdrücklich als „unnatürlich“ bezeichnet. Platon glaubt allerdings auch, daß Menschen sich durch diese Tatsachen nicht beeindruckt lassen, sondern durch Gesetz und vor allem durch Erziehung zu natürlichem sexuellen Verhalten angehalten werden müssen. Bei dem Verdikt gegen die Päderastie im Staat 403b fehlt der Hinweis auf die Natur, kann aber in ἀμουσία und ἀπειροκαλία impliziert sein. Vgl. Anm. 9.

¹⁵ Daß die große Mehrheit der Athener vermutlich kaum Zeit und Geld hatte, sich an diesem Spiel zu beteiligen, wird allzuoft übersehen. Das verallgemeinernde „die Athener“ bei Dover 1989 (1978) wird man daher sehr relativieren müssen. Aristophanes setzt in seiner Lysistrate voraus, daß die Homosexualität (als Ausweichmöglichkeit) praktisch nicht existiert. Das männliche Publikum kann also schwerlich notorisch homosexuell gewesen sein.

und Sokrates gegen diese ordinäre Liebe plädieren, darf man das durchaus als Kritik an den damaligen Verhältnissen verstehen. Sokrates und Platon haben den Umgang mit solchen Leuten nicht abgelehnt – diese geistig regen Müßiggänger gehörten nun einmal zu ihrer philosophischen Klientel –, aber gebilligt können sie deren Verhalten nicht haben. Sie versuchten aus dieser Situation das Beste zu machen, indem sie deren Eros in ihre Philosophie einbauten, ihn aber umdeuteten und die Sexualität möglichst zurückdrängten. So gesehen ist die sog. platonische Liebe keine philosophische Verfeinerung oder gar Rechtfertigung der Knabenliebe, sondern ein unverkennbarer, wenn auch etwas versteckter Protest dagegen.

In der ersten Sokratesrede wird diese schlechte Knabenliebe darüber hinaus geradezu als sozialschädlich hingestellt. Sokrates, der ja, wie gesagt, erklärtermaßen viel für jugendliche männliche Schönheit übrig hat, hat offensichtlich etwas gegen effeminierte Jungen, die ihren zarten Teint pflegen, sich schminken und sich mit Schmuck behängen lassen (239c–d). Er hat demnach nicht nur einen anderen Begriff von Schönheit als die sogenannten Liebhaber, sondern kann sich anscheinend kaum vorstellen, daß diese Jungen die künftigen Bürger sind, die der Staat braucht. Wir haben auch hier keinen Grund anzunehmen, daß diese effeminierten Jungen seine Erfindung sind, sondern das war die Realität der athenischen Knabenliebe.

Man kann also die Reden des Lysias und Sokrates als Kritik an der Konvention, um nicht zu sagen, dem Laster der Knabenliebe lesen. Aus privatem Egoismus wird Kindern und damit auch der Gesellschaft Schaden zugefügt. Statt daß die Heranwachsenden auf das Leben vorbereitet werden, werden sie von allem, was im Leben wichtig ist, ferngehalten, ja sie werden geradezu gezielt untüchtig gemacht, und dann fallengelassen. Das Gute, was in ihnen angelegt ist, kommt nicht zum Zuge.

Wenn Sokrates die effeminierten Knaben aufmarschieren läßt, ist das nicht nur eine ästhetische Diskreditierung der Knabenliebe. Er scheint die oft erzählte Geschichte von der kriegerischen Tüchtigkeit männlicher Liebespaare eher für Propaganda interessierter Kreise zu halten¹⁶. Was die bei Symposien gern besungenen berühmten Tyrannenmörder Harmodios und Aristogeiton betrifft, hielt er sich vermutlich an die apolitische, wenig idealistische Version ihrer Tat, die man bei Thukydides nachlesen kann¹⁷. Die besondere Kriegstüchtigkeit der ‚Heiligen Schar‘ der Thebaner hätte er, kriegserfahren wie er war, wahrscheinlich ohnehin für ein Märchen gehalten, an das nur derjenige glauben kann, der nicht weiß, daß Eros nun ein-

Daß Väter ihren Söhnen ältere Sklaven als Aufpasser an die Seite stellten, um Annäherungsversuche interessierter ‚Liebhaber‘ zu unterbinden (Symposion 183c), läßt darüber hinaus auf verbreitete offene Ablehnung von Homosexualität und speziell Päderastie schließen.

¹⁶ Symposion 178e–179b.

¹⁷ Thukydides 6,54.

mal von Natur aus wenig von militärischer Disziplin hält¹⁸. Ovid jedenfalls, der doch in Sachen der Liebe als Fachmann gilt, meinte etwas sehr anderes mit seinem *militat omnis amans*¹⁹.

Die gute Liebe nach Lysias

Lysias wendet sich gegen vorübergehende sexuelle Beziehungen und empfiehlt statt dessen dauerhafte Bindungen. Heterosexuell gelesen plädiert er also gegen den lockeren Lebensstil professioneller Verführer wie Casanova oder Don Giovanni und für die lebenslange Ehe.

Er entwirft in seiner Rede unter der paradoxen Bezeichnung ‚Nichtliebe‘ das positive Gegenbild zur ordinären Liebe. Diese gute Liebe hat zwar auch etwas mit Epithymia zu tun, aber sie wird von der Vernunft kontrolliert und basiert auf Areté. Deswegen ist die körperliche Schönheit nicht der einzige Maßstab, sondern das entscheidende Kriterium ist die Areté des Liebhabers. Auch er will etwas, aber er hat auch etwas zu bieten. Lysias erweist sich damit als Vertreter des alten Tugendideals. Die Epithymia spielt bei einer solchen Beziehung nur eine ganz untergeordnete Rolle. Da die Beziehung auf Areté gegründet ist, wird der Liebhaber alles tun, was die Areté des Geliebten fördert. Er wird ihn also in keiner Weise bloß besitzen wollen und deswegen sozial isolieren; er wird ihn nicht durch trügerische Schmeicheleden zur Selbstgefälligkeit verleiten, und er wird ihn nicht enttäuschen, wenn die Epithymia vorüber ist. Er bietet ihm eine unerschütterliche lebenslange Freundschaft, wie sie sonst nur unter Verwandten besteht. Lysias fordert also nicht zur Prostitution auf und plädiert auch nicht für ein Sexualleben ohne Beteiligung von Emotionen, sondern vertritt im Gegenteil eine geradezu idealistische Position, bei der sowohl der erotischen Attraktivität als auch der Sexualität enge Schranken gesetzt sind.

Lysias sagt damit nichts anderes als der von Sokrates eingeführte Interlokutor, der ihn zu seiner Palinodie anregt. Dieser disqualifiziert die ordinäre Liebe als Sache primitiver Leute und erinnert an eine angeblich existierende „edle Liebe“ (243c).

Aus der Sicht Platons ist diese gute Liebe – ob es sie nun in der Realität gibt oder nicht – natürlich höher einzuschätzen als die ordinäre Liebe. Es ist daher nicht erstaunlich, daß Sokrates bzw. Platon die Verfechter der idealistischen Knabenliebe beim Wort nimmt und ihr schönklingendes Ideal in die platonische Liebe einbaut, als niedrigere Stufe, bei der die Sexualität noch nicht ganz ausgeschaltet ist. Aber daß die körperliche Liebe dort nur als Schwäche und gelegentlicher Ausrutscher tole-

¹⁸ Möglicherweise steckt hinter der Bezeichnung ‚Heilige Schar‘ eine Eliteeinheit, bei der ein Partnersystem galt, d.h. zwei Mann waren in besonderer Weise füreinander verantwortlich.

¹⁹ Ovid, Amores 1,9,1.

riert wird (256c), ist – gelinde gesagt – keine Empfehlung und kann durchaus als Zweifel und Kritik an der von dem Interlokutor gepriesenen, angeblich dem Tugendideal verpflichteten Knabenliebe verstanden werden.

Realität oder Ideologie?

Der Sprecher der Lysiasrede empfiehlt diese gute Knabenliebe, aber er sagt nicht, ob es so etwas schon gibt oder er sie gerade erst erfunden hat und er der erste Vertreter dieser Liebe wäre, wenn der angesprochene Junge sich darauf einließe. Bei dem Interlokutor unterstellt Sokrates, daß dieser zu Recht die Existenz der guten Liebe behauptet und selbst einer ihrer Repräsentanten ist. Aber es fällt auf, daß Sokrates nicht von sich aus darauf gekommen ist, sondern eigens diesen Interlokutor einführt. Und dessen Worte klingen auch nicht gerade, als ob er viele weitere Beispiele parat habe, sondern er scheint eher sagen zu wollen, man müsse nur genau hinsehen, dann werde man sie schon finden. Er sagt zwar nicht, daß man dazu eine Lupe braucht, aber um Ausnahmen, die einem nicht jeden Tag begegnen, scheint es sich jedenfalls zu handeln.

Doch wenn Sokrates den Interlokutor wie eine Lichtgestalt einführt, könnte das auch ironisch gemeint sein. Und wir dürfen außerdem nicht vergessen, daß Sokrates diese gute Liebe im Anschluß an die Lysiasrede als List diskreditiert hatte. Damit wollte er vermutlich nicht sagen, daß es so etwas grundsätzlich nicht geben kann, aber er ließ damit durchblicken, daß seiner Meinung nach hinter schönen idealistischen Worten in Wirklichkeit immer die ordinäre Liebe stecken kann. Sokrates verdächtigt also pädagogische und andere wohlklingende Begründungen für die Knabenliebe, wie wir sie aus Platons Symposion kennen und wie sie vermutlich auch in der damaligen Realität zu hören waren, als scheinheiliges Gerede. Ob er damit andeuten wollte, daß es die idealistische Knabenliebe, bei der es wirklich um das Wohl des Geliebten geht, im damaligen Athen überhaupt nicht gegeben hat, muß offenbleiben²⁰. Aber wir können auch nicht ausschließen, daß er nur vorgab, an sie zu glauben, um diejenigen in seinem Umkreis, die sich wenigstens noch die Mühe machten, ihren ordinären Liebesaffären ein positives Mäntelchen umzuhängen, nicht vor den Kopf zu stoßen.

²⁰ Daß Päderastie institutionalisiert werden kann als „gesellschaftliche Pflicht“ (Patzner 89), darf man vielleicht glauben – auch wenn Ethnologen bekanntlich manchmal nur das finden, was sie finden möchten –, aber das heißt zunächst nur, daß die Partei der praktizierenden Päderasten sich politisch durchgesetzt hat und eine beschönigende Ideologie etabliert hat.

Die gute Liebe nach Sokrates = Die platonische Liebe

Dem Sprecher der Lysiasrede, der zwischen guter und schlechter Liebe unterschied, hätte der Gott Eros nur vorwerfen können, daß er nicht die schlechte, sondern die gute Liebe Nichtliebe genannt hatte. Sokrates hatte mit seiner ersten Rede die schlimmere Sünde begangen, überhaupt nur schlecht von der Liebe zu sprechen. In der Palinodie will er nun über die gute Liebe reden, d.h. er will anerkennen, daß Eros ein Gott oder etwas Göttliches ist und die Liebe dementsprechend etwas Gutes sein muß. Die Liebe, die in seiner ersten Rede als Krankheit ($\nu\acute{o}\sigma\omicron\varsigma$) galt, soll nun als gottgesandter Wahnsinn ($\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$) positiv gewürdigt werden. Er stellt sich damit die schwierige, wenn nicht unlösbare Aufgabe, Vernunft und Epithymia zu versöhnen. Daß am Ende die Sexualität auf der Strecke bleibt, braucht daher niemanden zu wundern.

Sokrates holt weit aus. Er spricht über die Struktur der Seele, das sog. Seelengespann, dann über ihr natürliches Streben nach geistiger Nahrung, d.h. ihre Befähigung zum Aufstieg zur Ideenschau mit Hilfe der Flügel, die ihr von Zeit zu Zeit wachsen. Solche Seelennahrung zeigt sich auch in der irdischen Welt, nämlich als Schönheit (249d4–250e1). Die unmittelbare Faszination, die von der Schönheit ausgeht, ist fast mit der wirklichen Ideenschau gleichzusetzen. Explizit erwähnt werden da nur die (schönen) Knaben²¹, aber eigentlich müßte es auch ein schönes Mädchen tun²², ja auch ein schönes Schmuckstück und selbst der „schöne“ Ruheplatz bei der Platane (230b2) kann, wie die Erfahrung lehrt, den Kunst- bzw. Naturfreund in Entzückung (Enthusiasmos) versetzen.

Doch Sokrates singt seine Palinodie ja nicht zugunsten dieser allgemeinen Schönheit, sondern zugunsten des zwischenmenschlichen Eros, d.h. der auf Schönheit beruhenden erotischen Attraktion. Es geht also nicht darum, daß ein einzelner Mensch durch den Anblick irdischer Schönheit zur Ideenschau inspiriert wird, sondern daß daraus eine Beziehung zwischen zwei Menschen entsteht. Wie sieht die von Sokrates empfohlene Liebe, d.h. die platonische Liebe, in der Realität aus? Die Liebenden leben einträchtig und glücklich zusammen unter Ausschaltung der Sexualität (256a8). Ihr gemeinsames Interesse ist die Philosophie. Es kann sich dabei nicht einfach um philosophische Kollegen handeln, die sich menschlich und fachlich gut verstehen, sondern darüber hinaus ist an persönliche Zuneigung und Sympathie gedacht. Es können auch nicht zwei philosophierende Brüder sein, weil Verwandtschaft eine vorgegebene, nicht durch spontane Sympathie bedingte Beziehung ist. Es muß sich also um Freunde handeln. Ob es damals in Athen solche

²¹ 249a2. Die Erwähnung der Knabenliebe kommt an dieser Stelle etwas unerwartet, aber natürlich ist nicht die ordinäre, sondern die philosophische Liebe und die zu „allen“ schönen Knaben gemeint, die dann zur Seelenschönheit und schließlich zur Schönheit an sich fortschreitet, wie Diotima sie beschreibt (Symposion 211c).

²² Dem berühmten Sophisten Hippias fällt, als er nach dem Schönen an sich gefragt wird, zuallererst ein schönes Mädchen ein (Hipp. I 287e).

Freundschaften – ob sie nun ursprünglich sexuell motiviert oder von Anfang an platonisch abgeklärt waren – in Form von Lebensgemeinschaften wirklich gegeben hat, wird man bezweifeln dürfen. Platon stellt vielleicht nur der trüben Realität abgekühlter Liebhaber und gealterter Knaben kritisch das Ideal entgegen, das noch nicht abgekühlte Liebhaber zu ihrer Rechtfertigung gern im Munde führten.

Realistisch wären wohl eher dauerhafte Zweierbeziehungen in Form liebender Ehepaare, die zu erwähnen doch bei allen Klagen der griechischen Männer über die Frauen nie vergessen wird²³. Da ist zwar die Sexualität naturgemäß nicht ausgeschaltet, und im Interesse des Fortlebens der Menschheit wäre das auch nicht wünschenswert, aber sie ist doch nicht die alleinige Grundlage der Beziehung. An solche Paare zu erinnern ist philosophisch nicht unwichtig, obwohl Platon sie nicht erwähnt; denn auf jeden Fall müssen doch auch normale Ehemänner in den Philosophenhimmel kommen können, andernfalls bliebe ausgerechnet Sokrates draußen. Und sollte Sokrates etwas gegen den philosophischen Aufstieg von Frauen und Ehefrauen gehabt haben? Seine Xanthippe war vielleicht nicht besonders philosophisch veranlagt, aber wenn er sie eines Tages im „überhimmlischen Ort“ in philosophischer Abgeklärtheit wiedergetroffen hätte, hätte ihn das doch – und wenn nur aus philosophischen Gründen – freuen müssen.

Gegen die Sexualität läßt sich manches sagen. Wenn man den Menschen als Vernunftwesen betrachtet, ist sie seiner eigentlich unwürdig, weil er sich darin nicht von den Tieren unterscheidet. Das ist das schlechte Seelenpferd, das sich wie ein echter Vierfüßer benimmt (250e4). Doch eine erotische Beziehung ohne erotisches Begehren, das scheint ein Widerspruch zu sein. Und wenn es so etwas gibt, darf man das dann noch Liebe nennen? Die platonische Liebe, ist das am Ende vielleicht Nichtliebe, die nur Liebe genannt wird²⁴?

Auch bei der Schönheit, die zwischen Vernunft und Epithymia vermitteln soll, zeigen sich Probleme:

1. Da jugendliche Schönheit vergänglich ist, die darauf basierende Beziehung aber lebenslang dauern soll, ergibt sich auch hier ein Widerspruch. Die Schönheit kann nur den Anstoß zu der Beziehung gegeben haben, kann aber nicht die eigentliche Basis der Beziehung sein, da diese auch ohne sie fort dauern soll.
2. Auch Gangster lieben schöne Frauen bzw. schöne Knaben. Wenn erotische Schönheit ein absoluter Wert ist, wäre es im Prinzip als philosophisch positiv anzusehen.

²³ Schon Hesiod war der Meinung, daß es für einen Mann nichts Besseres gebe als eine gute Ehefrau (Theogonie 607–610, Erga 702 f.). Die Bienenfrau bei Semonides ist kein Arbeitstier, sondern eine liebende und geliebte Gattin, ein hoch zu preisendes Glück für den Mann (Fr. 7,83–93). Bei Euripides, dem angeblichen Frauenfeind, klagt Theseus bei der Nachricht vom Tode Phaidras (Hipp. 817–851): „das größte Unglück ... das Leben ist nicht mehr lebenswert ... beste der Frauen.“

²⁴ In der Brockhaus-Enzyklopädie aus dem Jahr 1838 heißt es unter dem Stichwort ‚Liebe‘ zur platonischen Liebe und dem Ausschluß der Sexualität: „ein thörichter Wahn und eine Lüge gegen sich selbst und Andere.“

sehen, die hübsche Nachbarin, in der die Idee des Schönen vielleicht etwas deutlicher und jugendlicher ausgeprägt ist, der eigenen Ehefrau vorzuziehen. Wenn es nach der Schönheit ginge, könnte also das Gute ins Hintertreffen geraten.

3. Wenn irdische Schönheit gut ist, weil in ihr die Idee des Schönen unmittelbar greifbar wird, dann sind mehrere irdische Schönheiten bzw. jugendliche Nachbarinnen um so besser. So ließe sich eine Haremskultur philosophisch rechtfertigen. Wenn Sokrates andererseits versichert, er werde durch „alle“ schönen Knaben angezogen, dann ist er bereits auf dem Wege zur Idee des Schönen, d.h. das ist eine Relativierung oder gar Neutralisierung der irdischen Schönheiten²⁵.

4. Darf Schönheit überhaupt eine Rolle spielen? Wer sich für einen schönen Knaben bzw. ein schönes Mädchen entscheidet, benachteiligt alle weniger schönen Menschen. Das ist ungerecht, und deswegen wird bei Aristophanes in den Ekklesiazusen ein Gesetz erlassen, daß die Häßlichen zuerst bedient werden müssen²⁶. Sokrates wäre wahrscheinlich nicht so weit gegangen, aber der junge Theaitetos, der ihm so ähnlich sah, also äußerst häßlich war²⁷, wurde von ihm nicht schlechter behandelt als dessen schöne Altersgenossen. Er kann auch nicht gebilligt haben, daß bei der angeblich auf Areté beruhenden Knabenliebe die „Schönen“ bevorzugt wurden, wenn es wirklich um Erziehung ging. Wir würden es jedenfalls für ungerecht halten, wenn die Universitäten sich ihre Studenten nach Schönheit aussuchen könnten.

Man sieht also, daß Platon bei der platonischen Liebe weder die Sexualität noch die Schönheit wirklich gebrauchen kann. Aber die Palinodie sollte doch den Zweck haben, die erotische Mania zu rehabilitieren und dadurch den Gott Eros zu versöhnen. Das klang fast, als ob Sokrates Nietzsche einen Gefallen tun und das dionysische Prinzip ins Spiel bringen wollte. In der platonischen Liebe der Palinodie bleibt jedoch von der Mania letzten Endes nur das irrationale Bedürfnis nach Zweisamkeit übrig, und die Aufwertung der Mania ist in Wirklichkeit eine Umwertung. Die platonische Liebe ist kein dionysischer und auch kein erotischer Rausch. Nietzsche war überzeugt, daß in der Hinsicht bei Sokrates bzw. Platon nichts zu holen war²⁸. Die Begeisterung, die Platon beim Gedanken an das Reich der Ideen überall verspüren läßt, war anscheinend nichts für Nietzsche.

So brauchen wir für die platonische Liebe weder schöne Knaben noch hoererotische Neigungen, sondern nur persönliche Zuneigung zwischen zwei Menschen und die besondere gegenseitige Sympathie, durch die sich ihre Beziehung von allen anderen sonstigen Beziehungen abhebt. Dabei können gemeinsame Interessen wie etwa die Philosophie eine wichtige Rolle spielen. Auch die Schönheit

²⁵ Diotima im Symposion 211c.

²⁶ Aristophanes, Ekklesiazusen 618. 1013. 1049 und öfter.

²⁷ Theaitetos 143e.

²⁸ Was Nietzsche zum Verhältnis von Sokrates zur Tragödie sagt (Geburt der Tragödie, Kap. 14), läßt sich ohne weiteres auf Eros übertragen: „jenes Auge, in dem nie der holde Wahnsinn künstlerischer Begeisterung geblüht hat.“

wird man nicht ganz ausschließen wollen. Aber Platon wußte anscheinend auch, daß dahinter letzten Endes die unbegründbare gegenseitige Anziehung und bedingungslose Zuneigung und die bloße Freude am Dasein des anderen stehen muß. Wenn Platon das nicht ausdrücklich ausspricht, hat er es wohl als selbstverständlich vorausgesetzt²⁹. Es ist dies irrationale Moment, das Platon bei jeder Beziehung für entscheidend hält und das für ihn die höchste Stufe des irdischen Eros ist. Ob er selbst einen Menschen hatte, zu dem er in solcher Beziehung stand, wissen wir nicht.

Einfühlung

Von Platon ließe sich manche wenig menschenfreundlich und einfühlsam klingende Äußerung zitieren. So scheinen etwa die in seinem Staat vorgesehenen Regelungen zur Kindererzeugung wenig Rücksicht auf die Macht des Eros zu nehmen. Auch sonst scheinen dort persönliche Empfindungen und Wünsche der Menschen keine Rolle zu spielen.

Im Phaidros zeigt sich uns eine ganz andere Seite. Da beschreibt Platon die besondere Welt angehender und fortgeschrittener Liebender: sie reicht von Schweißausbrüchen (251b1), innerer Unruhe (251d8), Schlaflosigkeit (251e1) bis hin zu seltsamem Verhalten (252a4–5). Aber er weiß auch vom Glück der Nähe und schmerzlichem Getrenntsein zu berichten. Das können eigene Erfahrungen sein, aber das konnte er auch bei Sappho und anderen Lyrikern gelesen haben. Der „bittersüße“ Eros war in seiner Zeit schon ein literarischer Topos³⁰.

Weniger leicht ließe sich anderes auf Lektüre zurückführen, wie etwa der Zwiespalt zwischen niederer (animalischer) und höherer (emotionaler) Liebe oder das erschrockene Erschauern beim Anblick eines idealschönen Menschen (250a6, 251a4). Das klingt weniger nach Sappho als nach wissenschaftlicher Analyse und kritischer Selbstbeobachtung.

Auf jeden Fall Platons Eigentum scheint seine Erklärung für die Entstehung der Gegenliebe (255b–e) zu sein. Die Sympathiebekundungen des Liebenden werden durch die Schönheit des Geliebten verursacht; der Geliebte sieht sich damit eigentlich selbst wie in einem Spiegel, und seine Gegenliebe ist eine Art Selbstliebe. Die Erweckung von Sympathie als Spiegelwirkung, einfacher und besser läßt sich das kaum ausdrücken. Aber das ist – am Beispiel der Liebe – auch eine Lösung für das von Parmenides formulierte Problem, daß aus Nichtseiendem nichts entstehen kann.

²⁹ Im Symposion 192b–c beschreibt Aristophanes das Glück eines Paares, das sich gefunden hat, übrigens heterosexuelle Paare einschließend und mit dem Hinweis, daß die gegenseitige Zuneigung nicht auf der Sexualität beruht, sondern unerklärlich und rätselhaft ist.

³⁰ Sappho Fr. 130 Voigt. Vgl. Euripides, Hippolytos 348.

Sich bei erotischen Beziehungen für die schwächere Seite zu interessieren konnte Platon von der Tragödie und besonders von Euripides gelernt haben. Selbst hinter der Rachepläne schmiedenden Medea wird noch die Ratlosigkeit und Enttäuschung eines Menschen sichtbar, der sich arglos auf eine Beziehung verlassen hatte: „Der, in dem ich alles Gute sah, hat sich als der schlechteste aller Männer erwiesen.“³¹ Das könnte ebenso ein verlassener Junge gesagt haben. Möglicherweise gab es sogar die eine oder andere Tragödie, wo solch ein Junge zu Wort kam³².

Die Knabenliebe wird im Phaidros nicht einfach als Phänomen neutral beschrieben, sondern es geht speziell um die Perspektive des Geliebten. Und Platon denkt nicht nur an das objektive Interesse dieser Kinder, die durch ihre vermeintlichen Freunde ihren Verwandten entfremdet und gesellschaftlich isoliert werden. Bemerkenswerter als das ist die Einfühlung in die subjektive Situation dieser jungen Seelen. Das ist nicht nur psychologisches Interesse, sondern man möchte fast von persönlicher Zuwendung sprechen. Platon weiß, daß Kinder meist lieber mit Kindern als mit Erwachsenen zusammensein wollen (240c). Er weiß auch, daß sie sexuelle Annäherungsversuche von Erwachsenen meist ziemlich abstoßend finden (240e).

Aber Platon geht noch weiter. Er versetzt sich in die Lage des verlassenen Jungen, der naiv Liebesschwüre für bare Münze genommen hatte und vielleicht eine Zeitlang glauben konnte, sein Glück gemacht zu haben, und der inzwischen echte Zuneigung zu seinem erwachsenen Freund gefaßt hatte. Das persönliche Interesse an dem Jugendlichen und dies Einfühlungsvermögen sind eigentlich das besonders Bemerkenswerte im Phaidros. Sokrates beschreibt in seiner ersten Rede die Situation nach dem Ende der Liebe. Der eben noch liebeskranke Liebhaber ist wieder zu Verstand gekommen und ist damit eigentlich ein anderer Mensch geworden. Der Geliebte, der diesen Hintergrund nicht durchschaut und der den bisherigen Liebeserklärungen vertraut hatte, kann das nicht verstehen, läuft dem ehemaligen Liebhaber nach und ist auf einmal vom Verfolgten zum verzweifelt Verfolger geworden (241a–b). Dies Sichhineinversetzen zeigt sich auch schon in der Lysiasrede. Lysias spricht von der unbewußten Furcht des umworbenen Knaben, der zögert, sich auf eine Beziehung einzulassen, weil er nicht weiß, ob es um eine echte oder vorübergehende Liebe (Freundschaft) geht, und der sich auf das zweite nicht einlassen möchte (232b–c), doch wohl weil er von solchen Fällen gehört hat oder vor ‚Liebhabern‘ gewarnt worden ist. Lysias zeichnet hier die Situation des Kindes, das irgendwoher weiß oder ahnt, daß ein freundlich blickender Erwachsener nicht unbedingt nur gute Absichten hat.

Daß sich Platon im Phaidros für die Perspektive des Geliebten interessiert, ist die eigentliche Grundlage seiner Reserve gegenüber der Päderastie bzw. Knabenliebe. Platon hätte offensichtlich nicht viel von heute gängigen Begründungen wie Ini-

³¹ Euripides, Medea 228 f.

³² Man könnte an den nicht erhaltenen euripideischen Chrysispos denken.

tiation oder Erziehung gehalten. Die sitzengelassenen Knaben hätten doch, statt wie im Phaidros verstört und traurig zu sein, froh und stolz sein müssen, daß sie nun initiiert und pädagogisch gefördert waren. Ihm scheinen, wie man aus dem Phaidros schließen muß, solche glücklichen Kinder nicht begegnet zu sein. Ausgerechnet im Symposion, wo doch ein vielstimmiges Loblied auf männliche Homosexualität und Knabenliebe gesungen wird, wird von einem Sprecher sogar ein Gesetz gefordert³³, das minderjährige Kinder vor diesem Schicksal hätte bewahren können.

Daß es zu Platons Zeiten viele Männer gab, die das Unglück dieser betrogenen und vielleicht für ihr ganzes Leben geschädigten Kinder bemerkt haben, ist wenig wahrscheinlich. Der Verfasser des Phaidros dagegen hat es nicht nur gesehen, sondern muß beim Anblick dieser unglücklichen Kinder Mitleid empfunden haben. Wie konnte das auch anders sein bei einem Mann, der sogar einen Blick für junge Sperlinge hatte, die etwas zu früh aus dem Nest gefallen sind und hüpfend vergebliche Flugversuche machen (249d).

Frankfurt a.M.

Gustav Adolf Seeck

³³ Symposion 181e.