

Philosophische Bibliothek

Platon

Symposion / Gastmahl

Griechisch-Deutsch

Meiner





PLATON

Symposion / Gastmahl

Übersetzt
und herausgegeben von
Barbara Zehnpfennig

Griechisch - deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 520

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN: 978-3-7873-2404-0

ISBN eBook: 978-3-7873-3275-5

2., durchgesehene Auflage 2012

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2000.

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. *www.meiner.de*

INHALT

Einführung. Barbara Zehnpfennig	VII
Zur Übersetzung	XLI
Bibliographie	XLIII
Gliederung des Dialogs	LV

Platon

ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ	2
Symposion	3
Anmerkungen der Herausgeberin	139
Register	165

EINFÜHRUNG

»Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich sein zu wollen.«¹ Diese Mahnung Hegels ist weniger an Platon als an seine Rezipienten zu richten – an all jene nämlich, die das platonische Symposion dazu verleitet, sich in feinsinnigen Formbetrachtungen zu ergehen und dem ästhetischen Genuß Vorrang vor der logischen Analyse einzuräumen. Verführerisch ist der Text zweifelsohne; schon das Thema, die Liebe, spricht von der Kraft der Verführung, und die Schönheit, um die es der Liebe zu tun ist, findet ihren Reflex in der Schönheit der platonischen Sprache. Das führt denjenigen leicht auf Abwege, der im sinnlichen Reiz nicht den Anreiz zur geistigen Überschreitung des Sinnlichen erkennt. Gerade darum aber geht es im Symposion: Die Versöhnung von Sinnlichkeit und Geistigkeit durch eine Liebe, die im Sinnlichen schon das Geistige wahrnimmt und die Sinnlichkeit achtet, ohne sich in ihr zu verlieren. Diese Liebe ist die *Philosophia*, die Liebe zur Weisheit, und Sokrates ist ihr Prophet.

Um die Liebe also drehen sich alle Betrachtungen, die in diesem der mittleren Werkphase zugerechneten platonischen Dialog angestellt werden. Ungewohnt ist die Form der Darstellung, ungewohnt, wenn man das Dialogverfahren als die spezifisch platonische Darstellungsweise betrachtet. Hier aber werden Reden gehalten, Lobreden auf Eros; und selbst Sokrates, bekannt und gefürchtet wegen seiner Sucht, andere in Gespräche zu verwickeln, findet sich bereit, sich ausnahmsweise in monologischer Form zu äußern. Was hat das zu bedeuten? Und was hat es zu bedeuten, daß ein Gott gepriesen werden soll, es aber sechs inhaltlich wie formal sehr unterschiedliche Reden sind, in denen Eros Lobpreisung erfährt? Ist es tatsächlich immer derselbe Eros, dem die Redner auf so verschiedene Weise huldigen, oder zeigt

¹ G.W.F.Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, Hamburg 1988, S. 9.

sich an ihrer Huldigung nur, wer sie selbst sind? Die Vielzahl der Reden über denselben Gegenstand ist ein Hinweis darauf, daß hier wie in allen anderen platonischen Texten einer Frage die Rolle der Schlüsselfrage zukommt: Was ist das, worüber alle so sicher urteilen zu können glauben? Was also ist die Liebe?²

Das Dialoggeschehen

Kompliziert ist der Rahmen, in den eingebettet die Liebesreden zum Vortrag kommen.³ Apollodoros, ein glühender Verehrer des Sokrates, soll von jenem inzwischen legendären Gastmahl bei Agathon berichten, bei dem man auf so vielfältige Weise das Lob des Eros anstimmte. Doch Apollodoros war nicht selbst zugegen. Deshalb muß er sich seinerseits auf die Erzählung des Teilnehmers Aristodemos stützen, ebenfalls ein enthusiastischer Sokratesjünger. Hinsichtlich der Richtigkeit der Angaben hat sich Apollodoros jedoch bei Sokrates rückversichert. So wird das Geschehen also mehrfach gefiltert, aber in seiner Substanz bewahrt von jemandem geschildert, dessen Ergebenheit gegenüber der Sache des Sokrates eine getreue Abbildung jenseits eigener Ambition garantiert. Schon hier beginnt, was den ganzen Dialog prägen wird: ein überaus dicht gewobenes Beziehungs- und Motivgeflecht.⁴ Denn die Frage der Reproduktion, der Neuschöpfung oder Bewahrung der vorhandenen Substanz ist eine Frage, die unmittelbar mit dem Thema Liebe verbunden ist.

² Da sich diese Einführung bewußt auf die inhaltliche Seite des Symposion konzentriert, sei als ergänzende Lektüre empfohlen: J. Schmidt, Wirkungsgeschichte: Die platonische Liebe in der europäischen Philosophie und Literatur, in: Platon, Das Trinkgelage, übertr. v. U. Schmidt-Berger, Frankfurt a. M. 1985, S. 160–187.

³ Nach den Motiven Platons für die mehrfache Verschachtelung der Überlieferung des Symposion forscht H. Reynen in: Der vermittelte Bericht im Platonischen Symposion, Gymnasium 74, 1967, S. 405–422.

⁴ Informativ dazu: G. Picht, Platons Dialoge »Nomoi« und »Symposion«, Stuttgart 1990, S. 321–551.

Das Symposion, dessen Verlauf nun wiedergegeben wird, wurde anlässlich des Sieges des jungen Tragödiendichters Agathon bei einem Dichterwettbewerb gefeiert – das Motiv des Wettkampfs, das den Reden ihre Dynamik verleihen wird, ist von Anfang an präsent. Aristodemos kommt als ungeladener Gast und ohne den, der ihn von unterwegs mitgebracht hat. Denn Sokrates, dem er die Mitnahme verdankt, ist in Gedanken versunken vor der Tür des Hauses stehen geblieben. Der Welt um ihn herum ist er entrückt – ein Sinnbild philosophischer Selbstvergessenheit, die in scharfem Kontrast steht zu der Selbstverliebtheit derer, welche im folgenden Eros zu preisen vorgeben und in Wahrheit doch etwas ganz anderem ihr höchstes Lob spenden.

Als Sokrates endlich eintrifft, beschließt man ungewöhnliche Regeln für das Trinkgelage. Weil der Kopf von der Feier des Vortags noch schwer ist, soll im symposialen Zusammensein nicht der Becher, sondern das Wort weitergereicht werden. Auch das Thema ist schnell gefunden. Obwohl Eros ein so mächtiger und großer Gott ist, habe ihn noch nie jemand angemessen verherrlicht. Dies soll sich nun die Festgemeinschaft zur Aufgabe machen. Sokrates erklärt sein Einverständnis, mit einer Begründung, die den Kenner der platonischen Dialoge aufhorchen lassen muß: Er könne sich nicht verweigern, da er nichts verstehe als Liebesdinge. Der große Aporetiker ein Wissender in der Liebe? Der bedürfnislos lebende Philosoph ein Erotomane? Auch diese Paradoxa fordern eine Aufklärung der Grundfrage, was Liebe eigentlich ist. Denn nur dann wird verstehbar, worauf sich Sokrates versteht.

So kompliziert die Eingangsszenerie konstruiert war, so einfach ist die Struktur des folgenden Textes. Fünf Reden über Eros werden gehalten, bis Sokrates zu seiner entscheidenden, alles wendenden Rede kommt. Und ein Nachredner, der ebenfalls ungeladen in das Symposion hineinplatzende Alkibiades, will dann nicht Eros, sondern Sokrates loben. Ob dieser Wechsel des Gelobten tatsächlich einen Wechsel des Themas bedeutet, bleibt zu untersuchen.

Daß die Teilnehmer des Symposions auf das Thema Eros verfallen, mag auf ihre eigene erotische Verstrickung zurückzuführen

ren sein. Vier der fünf Vorredner des Sokrates sind einander homoerotisch verbunden: Phaidros ist der Geliebte des Eryximachos, Agathon der des Pausanias. Nur Aristophanes, der aufgrund seines Schluckaufs die Mittelposition in der Abfolge der Vorredner verliert, hat kein erotisches Pendant; gerade er wird von einer Urgewalt erotischer Sehnsucht sprechen, die Eros zum entscheidenden Lebensantrieb überhaupt werden läßt. Kompliziert gestaltet sich die Beziehung zwischen Sokrates und seinem Lobredner Alkibiades. Von einem homosexuellen Verhältnis kann hier – im Gegensatz zu der Beziehung der anderen Paare – nicht die Rede sein. Auch wird im Verlauf des Dialogs zunehmend fraglich, wer Liebender, wer Geliebter ist. Eine Aufklärung verspricht ebenfalls nur die Beantwortung der Grundfrage nach dem Wesen der Liebe.

Der jugendliche Phaidros beginnt den Redereigen mit der Behauptung, Eros sei der älteste Gott und der Urheber größter Güter. Denn er führe die Liebenden aus Scham voreinander zu tugendhaftem Verhalten, ja sogar zur Inkaufnahme des Opfertodes. Göttlicher als der Geliebte aber sei der – ältere – Liebhaber, dem Geliebten ein Vorbild. Der zuhörende Liebhaber Eryximachos wird diese Rede mit einiger Genugtuung hören.

Der zweite Redner, Pausanias, bemängelt an der Phaidros-Rede die fehlende Differenziertheit des Lobes. Die gemeine Liebe sei nicht zu loben, die nämlich, die sich auch dem anderen Geschlecht zuwendet und rein körperlich orientiert ist. Der himmlische Eros hingegen ist homosexuell, verlangt nach dem Körperlichen um der Seele willen und zielt auf Dauer. In ihm verbinden sich Päderastie und Philosophie. Wer diesem Eros folgt, dem ist alles erlaubt, auch normalerweise sozial geächtes Verhalten. Denn die Sitte, der Nomos, beruht ohnehin auf Konvention;⁵ maßstabgebend kann nur die Sitte sein, die jenem

⁵ Der angebliche Gegensatz von Nomos und Physis, von sozialer Übereinkunft und natürlicher Anlage, war ein gängiger sophistischer Topos. Platon setzt sich in seinem Werk wiederholt damit auseinander, besonders intensiv in Gorgias 482b ff.

»geläuterten«, dem himmlischen Eros alle Freiheit läßt. Hier wird der Geliebte Agathon aufmerken.

Dem Arzt Eryximachos, dem dritten Redner, gefällt die Unterscheidung von gutem und schlechtem, gemeinem und himmlischem Eros, nur sieht er dessen Wirkungsbereich zu eng gefaßt. Eros regelt nämlich nicht nur das Verhältnis der Menschen zueinander, sondern er ist darüber hinaus ein kosmologisches Prinzip. Vom niederen organischen Bereich über den komplexen des Menschen bis hin zu den Gestirnen und den Göttern bestimmt sich alles nach den Gesetzen von Anziehung und Abstoßung; anziehend aber wirkt das Entgegengesetzte. Wissenschaft und Technik obliegt es, in allen Bereichen des Wirklichen dem guten Eros und damit dem Prinzip universeller Freundschaft zum Durchbruch zu verhelfen. Der gemeine Eros aber muß wissenschaftlich dosiert werden – so, daß er Lust bereitet, ohne zu schaden.

Nach seinem Schluckauf kommt der Komödiendichter Aristophanes nun verzögert zu Wort. Sein Anliegen aber ist, ungeachtet seines komischen Auftretts, ernst. Er will anders als seine beiden Vorredner Pausanias und Eryximachos sprechen und bewußt machen, was der Menschheit bisher an Bewußtsein fehlte: daß Eros die Kraft ist, die die menschliche Natur heilt und dem Menschen zur größten Glückseligkeit verhilft. Ursprünglich nämlich waren die Menschen von titanischer Natur – kugelförmig, doppelköpfig, androgyn oder von zweifacher gleicher Geschlechtlichkeit. Wegen ihres Versuchs, die Götter anzugreifen, wurden sie aber von Zeus gespalten. Seitdem sehnt sich jeder nach seiner verlorenen Hälfte, und damit die Menschen in der sehnsüchtigen Umklammerung des abgeschnittenen Teils nicht verhungern, gewährte ihnen Zeus die Zeugung bei Heterosexualität bzw. geschlechtliche Befriedigung bei Homosexualität. Dies macht die partielle Trennung und damit das Überleben wieder möglich. Die Vereinigung mit dem anderen ist also nichts anderes als die Wiederherstellung der wahren menschlichen Natur; die höchstwertige jedoch ist die rein männliche.

Der letzte der sokratischen Vorredner, Agathon, bemängelt, daß die bisherigen Reden nur die positiven Wirkungen des

Gottes für den Menschen gepriesen, nicht aber ihn selbst und sein Wesen verherrlicht hätten. Erst nämlich müsse man sein Wesen, dann seine Wirkung beschreiben. Das Wesen des Gottes aber ist: Er ist der jüngste, schönste und mächtigste aller Götter; denn die Liebe schafft selbst unter Göttern Frieden. Zudem besitzt Eros alle Tugenden. Gerecht ist er, weil ihm alles freiwillig gewährt wird, er also kein Unrecht tut; tapfer, weil selbst Ares, der Kriegsgott, von der Liebe besiegt wurde; besonnen, weil keine Lust stärker ist als die Liebe und Herrschaft über die Lüste Besonnenheit ist; weise, weil die Liebe alle zu Schöpfern macht – in der Zeugung, in Wissenschaft, Politik und Poesie. Und nicht nur diese Wirkung geht von seinem tugendhaftem Wesen aus. Vielmehr bewirkt er alles Förderliche, Friedensschaffende, Schöne für Götter und Menschen.⁶

Damit haben die sokratischen Vorredner ihr Pulver verschossen. Ihr Versuch, sich wechselseitig mit phantasievollen Zuschreibungen und kunstvoll gedrechselten Phrasen zu übertrumpfen, verrät die sophistische Schulung. In der Tat weist Platon in anderen Dialogen die meisten der Redner als Sophistenschüler aus; und nicht nur rhetorische Form, sondern auch philosophischer Gehalt belegen die Schülerschaft. Doch die Herkunft sagt noch nichts über den Wert. Haben alle Reden als richtig zu gelten, obwohl sie einander zum Teil widersprechen? Verlangt Platon vom Leser, selektiv vorzugehen und das Stimmige aus jeder Rede herauszufinden, um es dann zu einem Gesamtbild zu komponieren? Verfallen alle Reden dem Verdikt, obwohl sich in der Rede des Sokrates viele einzelne Elemente aus ihnen wiederfinden? Noch ist dieses Grundproblem der Symposion-Deutung nicht zu klären. Es fehlt die Rede des Sokrates, die eine fundamentale Änderung der Blickrichtung mit sich

⁶ In der – durchaus kritisch bewerteten – Rede Agathons sieht G. Krüger dennoch die »Apotheose einer neuen, milde und zivilisiert gewordenen Zeit« (Einsicht und Leidenschaft, Frankfurt a. M., 1948, S. 136). Bedenkt man aber, daß hier mit der Liebe ein universeller Bemächtigungswille verherrlicht wird, so könnte auch die gegenteilige Diagnose zutreffen.

bringen wird. Und es fehlt die Rede des sokratischen Nachredners Alkibiades, in dessen Schilderung der Lebenswirklichkeit des Sokrates sich die sokratische Rede noch einmal auf unerwartete Weise reflektiert. Erst nach diesen beiden Reden können die in der Literatur angebotenen Deutungsalternativen in bezug auf den Sinn der Vorreden betrachtet und begutachtet werden.

Mit der Rede des Sokrates tritt Ernüchterung ein. Hatte sich Agathon eben noch – dem Thema gemäß – zu einer atemberaubenden Phrasen-Ejakulation gesteigert, so macht Sokrates nun in dünnen Worten klar, daß er sich auf diese Art des Lobes nicht verstehe. Er könne nur die Wahrheit über Eros sagen. Wenn man diese hören wolle, sei er bereit. Mit einem Schlag sind alle vorangegangenen Prunkreden mit dem Schatten des Zweifels behaftet: Sollte alles, obwohl so schön gesprochen, so glänzend formuliert – und jeder Redner durchaus in seinem eigenen Stil!⁷ –, gar nicht wahr gewesen sein? Was aber ist die Wahrheit über Eros? Sokrates wird sie in drei Teilen offenbaren, und der Begriff »Offenbarung« ist bewußt gewählt. Hier findet eine Initiation statt. Offenbart wird priesterliches Wissen.

Der erste Teil der sokratischen Rede ist keine Rede. Es ist ein Dialog, ein Dialog, in den Sokrates Agathon verwickelt. Auch der zweite Teil ist dialogisch; hier faßt Sokrates Gespräche zusammen, die er vor Jahren mit der weisen Diotima führte. Erst der dritte Teil beinhaltet eine Rede im eigentlichen Sinn – und nicht Sokrates, sondern Diotima hält sie. Für Sokrates ist und bleibt das dialogische Prinzip verbindlich. Es ist seine Art,

⁷ Phaidros spricht mit jugendlichem Überschwang und liebt rhetorische Wiederholungen; Pausanias' Stil ist nüchterner, aber auch persuasiver – er redet als der erfahrene Päderast und verwendet mit Vorliebe das Vokabular der Unterwerfung. Eryximachos zeigt sich als nüchtern-technisch denkender Naturwissenschaftler mit einem Hang zur Pedanterie und zum häufigen Gebrauch des Wortes *φύλαττειν* – vorsichtig sein, aufpassen. Aristophanes' Sprache ist von schlichtem Ernst und messianischer Intensität; Agathons Ton wird zunehmend hymnisch, und seine Rede präsentiert sich noch in ihrer äußersten Steigerung gegen Ende als wohlkulturiert in bezug auf ihre Wirkung.

das Wissen umzusetzen, in das Diotima ihn monologisch einweihte.⁸ Diesen Zusammenhang zwischen Rede und Dialog, Wissen und Erkenntnissuche gilt es später noch einmal zu thematisieren.⁹

Sokrates begrüßt den Ansatz der Rede Agathons, daß man Wesen und Wirkung von Eros unterscheiden müsse,¹⁰ wenn man ihn sachgemäß loben wolle. Was also ist Eros? Mit wenigen, gezielten Fragen ist die ganze bisherige Gewißheit Agathons wie auch der anderen erschüttert: Liebe ist immer Liebe zu etwas, sie bedarf also dessen, wonach sie sich sehnt. Eros liebt das Schöne und hat es nicht – die Vollkommenheit des Eros erweist sich als Chimäre. Nachdem so im ersten Redeteil die Intentionalität der Liebe¹¹, ihr notwendiges Bezogen-Sein auf etwas, das nicht sie

⁸ D. Anderson, *The Masks of Dionysos*, New York 1993, glaubt allerdings, daß Diotima dabei selbst nicht wisse, was sie da sage – denn sie berichte von einer mystischen Erfahrung, von der sie keine Rechenschaft geben könne (S. 59, 63). Dagegen spricht aber ihr Verweis auf die Philosophie als Weg zur höchsten Erkenntnis und der Durchgang durch die Wissenschaften als Stufe auf dem Weg.

⁹ Th. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin, New York 1985, S. 260f., sieht in der monologischen Passage der Diotima-Rede einen weiteren Beleg für die These der Tübinger Schule, daß die Dialoge bei Platon nur propädeutischen Charakter haben und seine eigentliche Lehre in Form von Lehrvorträgen in esoterischem Kreis verbreitet wurde. Alkibiades' Rede ist da das beste Gegenargument: Alkibiades spricht von den »Götterbildern«, die die äußerlich unscheinbaren Dialoge des Sokrates in sich bergen, und beschreibt das aus ihnen resultierende Leben als das des vollendeten Mensch-Seins. Gegen Szlezák vgl. auch R. Rehn, *Der entzauberte Eros: Symposion*, S. 90f., in: Th. Kobusch, B. Mojsisch (Hrsg.), *Platon*, Darmstadt 1996, S. 81–95.

¹⁰ Im Menon zeigt Sokrates, wie problematisch es ist, über Eigenschaften einer Sache zu spekulieren, ohne vorher die Wesensfrage geklärt zu haben; nach ergebnisloser Anwendung der »hypothetischen Methode« empfiehlt Sokrates, doch lieber wieder zur Wesensfrage zurückzukehren (100b).

¹¹ Im Charmides geht es analog dazu um die Intentionalität der Erkenntnis. Beides hängt eng zusammen: Erkenntnis setzt Wahrheitsliebe, Einsicht in das eigene Nicht-Wissen voraus.

selbst ist, aufgezeigt wurde, wird die Wesensanalyse im zweiten Teil noch vertieft. Zuvor aber gesteht Sokrates, mit der Befragung des Agathon nur das nachvollzogen zu haben, was ihm selbst einst widerfuhr. Auch er habe einmal so gedacht wie Agathon, sei aber von der weisen Diotima, einer Frau aus Mantinea, durch Befragung eines besseren belehrt worden. Sokrates bekennt sich zu seiner Schülerschaft bei dieser geheimnisumwitterten Fremden. Oftmals hat man sich getroffen, bis Sokrates präpariert war, die großen Weihen zu empfangen: das eigentliche Liebeswissen.

Die Vorbereitung darauf – der zweite Teil der Sokrates-Rede – bestand in der elenktisch gewonnenen Einsicht, daß Eros als des Schönen bedürftig zwischen dem Schönen und dem Häßlichen, also auch zwischen Gut und Böse steht; denn das Gute ist schön. Das bedeutet: Eros ist kein Gott, wie sämtliche Vorredner annahmen, sondern ein Dämon, ein Mittler zwischen menschlichem und göttlichem Bereich. Entsprechend seine Herkunft: Penia, die Armut, erschlich sich ein Kind von dem trunkenen Poros, der Fülle. So ist auch der Sohn, Eros, zwischen den in den Eltern präfigurierten Extremen angesiedelt; seinen ihn immer bedrohenden Mangel weiß er durch Findigkeit auszugleichen, allerdings in stetem neuen Kampf. Denn was er gewinnt, zerrinnt ihm immer wieder. Weil er aber zwischen Weisheit und Unverstand steht, ist er ein Philosoph. Gott braucht nicht zu philosophieren, er ist weise; der Unverständige glaubt, nicht philosophieren zu müssen, da er sich für weise hält. Wer also ist der Philosoph? Platon überläßt dem Leser die Schlußfolgerung, daß es nur derjenige sein kann, der weiß, daß er nicht weiß ... Man ahnt, auf wen dies einmal zutreffen wird. Diotimas Wesensanalyse führt zu dem Resümee, Sokrates habe in seiner Vergöttlichung des Eros fälschlich geglaubt, Eros sei das Geliebte und nicht das Liebende – eine Diagnose, die auch für alle Vorredner gilt.

Was bewirkt nun die Liebe, wenn ihr Wesen Begehren ist? Sie macht glücklich. Denn indem sie sich auf das Schöne richtet, versucht sie, mittels des Schönen des Guten habhaft zu werden; der Besitz des Guten aber macht glücklich. Letztlich zielt

die Liebe also auf das Gute und nicht auf die andere Hälfte, wie Aristophanes meinte – gleichgültig, ob man diese ergänzende Hälfte im Entgegengesetzten, also Ungleichen (Eryximachos) oder im Gleichen (Agathon) findet. Wie ist der Zusammenhang zwischen Schönem, Gutem und Glück in der Liebe nun genau zu verstehen? Diotima macht durch geschickte Befragung des Sokrates schnell klar, daß Glück kein Besitz, sondern eine Tätigkeit ist.¹² Zwar möchte der Mensch das Glück auf Dauer haben; doch ist ihm dies als endlichem Wesen verwehrt. So kann er nur durch eine spezifische Form der Tätigkeit eine »Verewigung« seines Glücksstrebens erreichen: durch Erzeugung. Indem er etwas Gutes erzeugt, das ihn überdauert, hat er Anteil an der Unsterblichkeit. Und der Schönheit fällt dabei die Rolle zu, den Anreiz für die Liebe und damit für die Erzeugung des Guten zu liefern.

Doch so abstrakt bleibt Diotimas Erklärung nicht. Denn auch Liebesdrang und Zeugungsstreben sind sehr konkret. Bei den meisten Menschen äußert sich beides körperlich, sie ersehnen physische Vereinigung und Zeugung. In ihren Kindern, denen ihre weitere Liebe gilt, leben sie dann fort. Es gibt aber auch die geistige Zeugung: durch Schaffung unsterblicher dichterischer Werke, durch ruhmvolle Taten, die in der Nachwelt weiterleben¹³ – vor allem aber, dies ist die höchste Form geistiger Zeugung, durch individuelle und politische Tugend. Wer in dieser Hinsicht zeugungsbedürftig ist, sucht nach einem vielleicht äußerlich, auf jeden Fall aber innerlich schönen Menschen, mit dem er Gespräche über die Tugend führen kann. Was den beiden

¹² Zu dieser Einsicht kommt also nicht erst Aristoteles, sondern bereits sein Lehrer. Der schöpferische Aspekt des philosophischen Eros ist der neukantianischen Platon-Deutung natürlich unmittelbar evident, vgl. P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Hamburg 1994, S. 491 ff.

¹³ Die m. E. absurde Auffassung, Diotima rede damit einer egoistischen »Ruhmbegierde« (41) das Wort und sei wegen ihres fehlenden Bezugs zu einem allgemeinverbindlichen Guten als sophistisch zu kennzeichnen, findet sich bei H. Neumann, *Diotima's Concept of Love*, in: *American Journal of Philology*, LXXXVI, 1965, S. 33–59.

dadurch an Gemeinschaftlichkeit erwächst, ist unzerstörbar. Ihr gemeinsames geistiges Kind bindet sie stärker aneinander, als es ein körperliches tun könnte.

Bis hierhin reicht der dialogische, zweite Teil der Sokrates-Rede. Nun folgt Diotimas Monolog über den Aufstieg zum Schönen, den sie als Initiation in die höchsten Weihen ankündigt. Von einer Frau wird also der Weg zur vollendeten Zeugung gewiesen, ein bedeutsames Vorzeichen, wenn man bedenkt, daß die sokratischen Vorredner ausnahmslos Männer waren, die der Homosexualität das Wort redeten. Homosexualität bedeutet Sterilität und damit Selbstbezogenheit; Zeugung ist der Weg, über sich hinauszugelangen. Das Wissen von der Transzendenz, das Diotima nun im Bild des Aufstiegs offenbart, ist Wissen von der Selbstüberschreitung.

Fünf Stufen sind es, die der wahrhaft Liebende, das heißt der philosophisch Liebende, auf seinem Weg zurücklegen muß, oder besser gesagt: Es sind vier, denn das fünfte ist die Sache selbst, um die es im Aufstieg geht.¹⁴ Auf der ersten Stufe muß der Liebende nach einem schönen Körper suchen, ihn lieben und den Geliebten mit schönen Reden befruchten. Schönheit ist also von Anfang an präsent – im Körper, in den Reden, im Verhalten. Bei dieser Liebe bleibt es nicht, wenn der Liebende bemerkt, daß die körperliche Schönheit seines Geliebten nicht einzigartig ist, sondern der eines anderen durchaus gleicht. Schließlich wird er diese Schönheit nicht nur an zwei, sondern an allen schönen Körpern wahrnehmen. Seine Fixierung auf das Körperliche ist damit aufgebrochen, denn er hat begriffen, daß es nicht der Körper ist, der ihn fasziniert, sondern die Schönheit, die sich am Körper nur

¹⁴ Weil das Fünfte das Ziel ist, kann es nicht mehr Stufe zum Ziel hin sein. Daß nach der vierten Stufe ein Hiatus folgt, bedeutet aber nicht, daß man den Weg bis zu dem Hiatus als horizontale Bewegung verstehen könnte, wie L. Chen meint (*Knowledge of Beauty in Plato's Symposium*, in: *The Classical Quarterly*, XXXIII, 1983, S. 66–74). Es handelt sich um einen kontinuierlichen Aufstieg, in dem die auf jeder Stufe hinzugewonnene Einsicht die letzte Einsicht vorbereitet.

zeigt.¹⁵ Das führt ihn zur nächsten Stufe: die Liebe zur seelischen Schönheit. Diese muß sich nun nicht mehr mit körperlicher Schönheit paaren, um denjenigen, den sie auszeichnet, liebenswert erscheinen zu lassen. Auf dieser Stufe hat der Liebende sich schon so gesteigert, daß er mit seinen Reden und Gesprächen eine seelische Besserung des Geliebten bewirkt. Auch hier führt die quantitative Ausweitung der Liebesobjekte, die Liebe zu jeder Form seelischer Schönheit, zum Überstieg auf die nächste Stufe: die Liebe zu den schönen Lebensweisen und Sitten. Immer noch zeigt sich die Schönheit also an einem anderen. Doch dies andere wird zunehmend geistiger. So mündet der Liebesaufstieg auf seiner vierten Stufe dann auch in die Liebe zu den Wissenschaften und Erkenntnissen. Wer diese auf die richtige Weise liebt, ist nun schon zu philosophischen Gesprächen befähigt.

Die Vollendung gewährt aber erst das Ziel des Aufstiegs: der Anblick bzw. die Erkenntnis des Schönen selbst. Dieses Schöne selbst oder die Idee des Schönen kann Diotima fast nur noch in der Form einer negativen Theologie beschreiben. Es hat all jenes Relative, Perspektivische, Objektivistische und Subjektivistische nicht mehr an sich, das die früheren Stufen bestimmte. Denn es ist das Absolute – der Grund dafür, weshalb Körper, Seele, Lebensweise und Wissenschaft als schöne in Erscheinung treten konnten. Als Grund unterscheidet es sich von dem Begründeten dadurch, daß es ganz das ist, was das andere nur zum Teil ist. Deswegen ist es ganz in sich. In ihm wirkt nichts anderes, Fremdes mehr, und deshalb ist es auch mit nichts von dem vergleichbar, was zu ihm hinführte.

¹⁵ Das Entscheidende geschieht am Anfang des Aufstiegs – hier erfolgt der Bruch mit der Unmittelbarkeit der Erfahrung, die Unterscheidung zwischen Ursache und Verursachtem, welche die Suche nach der Erkenntnis der Ursache in Gang setzt. Als bloße Abstraktion und Verallgemeinerung, wie D. Anderson meint (a.a.O., S. 61), ist dieser Prozeß nicht zu fassen. Es handelt sich um eine tiefgreifende Änderung der Einstellung zur Erfahrung von Wirklichkeit.

Das Erstaunliche aber ist: trotz seiner Absolutheit ist das Schöne für den Menschen erreichbar.¹⁶ Denn wer es erkannt hat, so Diotima, von dem erst kann man sagen, daß er ein lebenswertes Leben führt. Was einen solchen Menschen früher begeisterte, verliert an Glanz, weil nun der Vergleichsmaßstab ein ganz anderer geworden ist. Dafür aber ist es nun möglich, durch den liebenden Bezug zum Schönen selbst wirkliche Tugend zu erzeugen, nicht bloß das, was gemeinhin, in Ermangelung des richtigen Maßstabs, Gerechtigkeit, Tapferkeit usw. genannt wird. Das Sein, das das Schöne auszeichnet, färbt also auch auf das ab, was mittels des Schönen gezeugt wird. Der von Eros ergriffene Mensch bringt wirklich das Gute hervor: Er ist gut.¹⁷ Sokrates bekennt, daß ihn diese Rede überzeugt habe und er nun seinerseits andere von der dämonischen Kraft des Eros zu überzeugen versuche. Dies also sei *sein* Lob des Eros.

Den feierlichen Ton der Diotima-Rede konterkariert Platon nun durch eine raffinierte Inszenierung; auffallend zurückhaltend nämlich fällt das Lob der anderen für eine Rede aus, die doch den wahren Enthusiasmus zum Gegenstand hatte. Das Agathon'sche Wortgeklingel hatte die Zuhörer noch zu Begeisterungstürmen hingerissen. Aber Platon ist Realist genug zu wissen, daß nur bereit ist zu hören, wer hören will. Auch im Phaidon, dem Sterbedialog des Sokrates, wird tauben Ohren gepredigt. Dort ergibt sich daraus die tragikomische Situation, daß Sokrates unmittelbar vor seinem Tod seinen engsten Schülern noch einmal erklären muß, worum es eigentlich geht in der

¹⁶ Es darf eben nicht vergegenständlicht gedacht werden. Erst dann ergibt sich die Chorismos-Problematik, auf die Aristoteles vielerorts (z. B. Metaphysik I, 9, 991 a, b) hinweist – so als hätte er damit nicht bloß sein eigenes (Miß-)Verständnis der platonischen Idee offenbart.

¹⁷ In Euthydemos 289b sucht Sokrates nach der Erkenntnis, die wahren Nutzen für den Menschen bedeutet, nämlich die, »in der das Hervorbringen und das Wissen, wie das Hervorgebrachte zu gebrauchen ist, zusammenfallen«. Gemeint ist die hier beschriebene Erzeugung und Erkenntnis des Guten; das Gute bleibt nicht Objekt, sondern wird zu einer Wirklichkeit des Subjekts.

Philosophie, ja, daß er sie trösten muß, obwohl es an ihm ist zu sterben.

Nach dem philosophischen Höhepunkt des Symposion in der Diotima-Rede folgt nun der dramatische Höhepunkt durch das Eintreffen des betrunkenen Alkibiades. Mit Efeu, Veilchen und Bändern bekränzt, tritt er auf als der leibhaftige Dionysios, der eruptiv in die Ordnung des Symposions einbricht und nun tyrannisch seine Regeln diktiert. Es soll endlich getrunken werden – und man soll hinnehmen, daß er nicht Eros, sondern Sokrates loben wolle. Am Ende wird sich zeigen, daß beides dasselbe ist.

Die Sokrates-Rede verdeutlichte die intellektuelle Seite des philosophischen Eros. Alkibiades, der wie Sokrates die Wahrheit zu sagen beansprucht, ermöglicht den Blick auf die existentielle Seite philosophischer Erotik. Dabei gibt er durchaus die eigene Erschütterung durch die Begegnung mit Sokrates zu erkennen. Tritt er als Trunkener unter lauter Nüchternen auf, so redet er doch wie ein Nüchterner unter lauter Trunkenen. Denn alle, mit Ausnahme des Sokrates, hatten sich an ihren eigenen Reden beerauscht.

Nach einem kleinen Eifersuchtsgeplänkel, in dem Alkibiades Sokrates als den ihn verfolgenden Liebhaber darstellt, während Sokrates kundtut, daß ganz im Gegenteil er sich der Liebe des Alkibiades kaum zu erwehren vermag, kommt Alkibiades zur Sache. Weil Sokrates mit nichts anderem aus dem Bereich des Menschlichen zu vergleichen sei – man fühlt sich an die Kennzeichnung erinnert, die Diotima dem Schönen selbst gab –, vergleicht Alkibiades ihn mit den Silenen¹⁸, wie sie von den Bildhauern dargestellt werden: äußerlich häßlich, bergen sie in ihrem Inneren Götterbilder. Auch der Satyr Marsyas gleicht Sokrates. Er schlägt alle mit seiner Flöte in Bann, so wie Sokrates dies mit seinen Reden tut. Die Wirkung dieser Reden bzw. Dialoge ist erstaunlich, und Alkibiades legt hier sein Innerstes bloß: Er wird von ihnen so erschüttert, daß er glaubt, es lohnte sich nicht zu

¹⁸ Silenen und Satyrn sind ebenso wie Eros Dämonen. Schon mit diesem Vergleich ist die Eros-Nähe des Sokrates angedeutet.

leben, wenn er bliebe, wie er ist. Denn sie machen ihm bewußt, daß ihm das Wesentliche ermangelt.¹⁹ Statt sich um den eigenen Seelenzustand zu kümmern, stürzt er sich in das politische Leben, das ihm Ruhm und Ehre verspricht. Hin- und hergerissen zwischen philosophischer Ergriffenheit und Sehnsucht nach dem Glanz politischer Erfolge, wünscht er sich Sokrates tot und wäre doch verzweifelt, würde er tatsächlich nicht mehr leben.

Silenehaft an Sokrates ist auch seine ständige Jagd nach Schönen, obwohl ihm, wie sich herausstellt, körperliche Schönheit und alles andere, was gemeinhin Wertschätzung erfährt, nichts bedeutet. Wenn er sich unwissend gibt, so ist das ironische Verstellung, denn seine Reden sind wie er selbst: äußerlich unansehnlich, wenn er von Schustern, Gerbern und Schmieden spricht, innerlich aber voller Weisheit und aller anderen Tugenden. Der Hinweis auf die Frühdialoge, den Platon hier durch Alkibiades gibt, ist unübersehbar. So aporetisch scheinen sie nicht zu sein, wenn man ihnen das Fell des übermütigen Satyrs abstreift und in ihr Inneres blickt ...²⁰

Diesen Blick in das Innere getan zu haben, behauptet Alkibiades nun und belegt mit seinem weiteren Bericht, daß Sokrates nicht bei der Rede über die Tugend stehengeblieben ist. Er lebt sie. Von den durchaus aufdringlichen sexuellen Avancen des Alkibiades, die dieser rückhaltlos zugibt, hat sich Sokrates nicht beeindruckt lassen; die Entbehrungen des Krieges trägt er gelassen; dennoch ist er genußfähig, auch im Trinken, ohne jemals berauscht zu sein; in den Gefahren der Schlacht bewies er

¹⁹ Das Motiv des Mangels aus der Diotima-Rede. Alkibiades hat, im Gegensatz zu den Vorrednern des Sokrates, die eigene Bedürftigkeit erkannt – ohne daraus die sokratische Konsequenz ziehen zu können.

²⁰ Die Fixierung des Blicks auf die Aporie verhindert, das Wesentliche zur Kenntnis zu nehmen, was in der Dialektik des Frühdialogs geschieht: eine Versachlichung des Denkens, die genau den Weg nachzeichnet, den Diotima im Aufstieg beschrieben hat. Wenn die im Dialog jeweils gesuchte Definition am Ende nicht gefunden wird, dann nur deshalb, weil die im Dialog verwirklichte sokratische Erkenntnis das Definitions-Wissen überschreitet und die mangelnde Einsicht der sokratischen Dialogpartner dieses Wissen unterschreitet.

außerordentliche Tapferkeit; trotz seiner Leistungen verzichtete er auf jede Ehrung. Beeindruckend auch seine Standhaftigkeit: Einen ganzen Tag und eine ganze Nacht über ein Problem nachsinnend, verharrte er einmal auf einer Stelle. Über der philosophischen Suche versinkt ihm die Welt: das Motiv des Anfangs des Symposions, das eine andere Art der Ekstasis symbolisiert, als der dionysische Rausch sie darstellt.

Der dämonische Mann Sokrates – Alkibiades hat ihm alle Züge des Eros aus der Diotima-Rede verliehen. Doch ganz zum Schluß kommt er auf etwas zu sprechen, das schon in dem kleinen Eingangseplänkel anklang und die Sokrates-Eros-Analogie verwirrt: Immer geriert sich Sokrates als der Liebhaber, um sich dann als der Geliebte herauszustellen. Wenn Sokrates aber Eros, also Liebender ist, wie kann er dann der Geliebte sein? Die Antwort muß im Aufstieg zu finden sein. Wer philosophisch liebt, wird dem ähnlich, was er liebt. Was ihn anzieht, macht ihn seinerseits anziehend, weil er wird, was er sucht.

In Alkibiades' schonungsloser Selbstoffenbarung hatte der Wein wohl­tätig gewirkt – durch ihn trat die Wahrheit zutage. Die Weinmassen, in denen das Symposion nun durch die Hemmungslosigkeit hereinströmender Nachtschwärmer ertränkt wird, haben nur noch allgemeine Auflösung zur Folge. Mit einer Ausnahme: Sokrates führt unbeirrt Dialoge mit den konkurrierenden Dichtern Agathon und Aristophanes, bis er auch sie in den Schlaf geredet hat. Daraufhin bricht er auf zum gewohnten Gang in das Lykeion und kehrt nach Verrichtung des üblichen Tagewerks erst am Abend heim.

Die Bedeutung der Vorredner

Daß mit der Rede des Sokrates eine grundlegende Wende in der bis dahin vorgetragenen Eros-Deutung eintritt, ist unübersehbar. Doch eine Wende setzt eine einheitliche Richtung voraus, gegen die die Wende erfolgt. Läßt sich eine solche gemeinsame Grundausrichtung bei den sokratischen Vorrednern ausmachen? Und welche Funktion haben die fünf Reden, wenn die Wahrheit

über Eros erst in der sechsten, eben der sokratischen, enthüllt werden soll? An der Frage nach Zusammenhang und Bedeutung der Vorreden entscheidet sich das Gesamtverständnis des Dialogs.²¹ Eben diese Frage ist in der Literatur besonders umstritten. Einige paradigmatische Positionen sollen deshalb nun dargestellt und geprüft werden.

Es gibt keinen inneren Zusammenhang der Reden; sie sind in Gruppen zu ordnen; sie bilden eine auf- bzw. absteigende Linie. Das sind die logischen Grundmöglichkeiten hinsichtlich einer Systematik der Reden,²² und alles hängt nun davon ab, woran Gemeinsamkeit und Unterschied, qualitativer Zugewinn oder Einbuße gemessen wird.

Die unwahrscheinlichste Deutungsvariante ist wohl die, wie beispielsweise Hug²³ keine tiefergehenden inhaltlichen Beziehungen zwischen den Reden zu vermuten, sondern in ihnen nur Äußerungen von Individualität zu sehen. Wieso sollten die Redner dann selbst den Zusammenhang betonen, indem sie lobend oder kritisch auf ihre Vorredner eingehen? Wozu die Veränderung der Reihenfolge durch den Schluckauf des Aristophanes? Diese Hinweise Platons auf gedankliche Kontinuitäten und Diskontinuitäten nicht ernst zu nehmen, hieße zu unterstellen, daß die ansonsten in dem Text feststellbare feingesponnene Motiv- und Gedankenverknüpfung gerade in dieser langen, wichtigen Eingangssequenz fehlte.

Hilft es also weiter, die Reden in Sachgruppen zu ordnen? Das hängt ganz offensichtlich von der Begründung der Zusammenstellung und deren Gewinn für die Gesamtdeutung ab. Dazu

²¹ Eine Deutung wie die von R. Rehn, a.a.O., die sich von vornherein ganz auf den zweiten Dialogteil konzentriert, ist problematisch, weil sie von einer nichtbegründeten methodologischen Prämisse ausgeht: daß die sokratisch-platonische Dialektik, die Wahrheitssuche durch Entgegensetzung, in diesem Dialog in bezug auf die Vorredner keine Anwendung findet.

²² Natürlich lassen sich die zweite und dritte Grundmöglichkeit auch kombinieren, wie im folgenden ersichtlich.

²³ A. Hug, Symposium, Leipzig ³1909, S. LIII.