

Symposion



Klassiker Auslegen

Herausgegeben von
Otfried Höffe
Band 39

Otfried Höffe ist o. Professor für Philosophie
an der Universität Tübingen.

Platon

Symposion

Herausgegeben von
Christoph Horn



Akademie Verlag

Abbildung auf dem Einband: Platon, Skulptur, o.J., Musée Granet, Aix-en-Provence, in: Robert Boehringer: Platon. Bildnisse und Nachweise, Verlag Ferdinand Hirt, Breslau 1935. (Tafel 34).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-05-004345-6

E-Book ISBN 978-3-05-005717-0

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2012

Ein Wissenschaftsverlag der Oldenbourg Gruppe

www.akademie-verlag.de

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gesamtgestaltung: K. Groß, J. Metze, Chamäleon Design Agentur Berlin

Satz: Frank Hermenau, Kassel

Druck: MB Medienhaus Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Zitierweise	VII
Vorwort	IX
1.	
Enthält das <i>Symposion</i> Platons Theorie der Liebe?	
<i>Christoph Horn</i>	1
2.	
Die komplexe Anlage von Vorgespräch und Rahmenhandlung und andere literarisch-formale Aspekte des <i>Symposion</i> (172a1–178a5)	
<i>Jula Wildberger</i>	17
3.	
Die Rede des Phaidros (178a6–180b8)	
<i>Christian Pietsch</i>	35
4.	
Die Rede des Pausanias (180c1–185c3)	
<i>Kurt Sier</i>	53
5.	
Der ganze Eros? Die Rede des Eryximachos (185c1–188e4)	
<i>Simon Weber</i>	71
6.	
Die Rede des Aristophanes (189a1–193e2)	
<i>Bernd Manuwald</i>	89
7.	
Der Wettstreit über die Weisheit zwischen Poesie und Philosophie: Agathons Rede und ihre Prüfung durch Sokrates (193e–201c)	
<i>Jörn Müller</i>	105
8.	
<i>Symposium</i> 201d1–204c6	
<i>Frisbee Sheffield</i>	125
9.	
Die Rede des Sokrates:Eros als Verlangen nach Unsterblichkeit (204c7–209e4)	
<i>Dorothea Frede</i>	141

10.

Plato on Begetting in Beauty (209e5–212c3)

C. D. C. Reeve 159

11.

The Speech of Alcibiades (212c4–222b7)

Pierre Destrée 191

12.

Das Problem der gegenseitigen Liebe im *Lysis*, *Symposion* und *Phaidros*

Nora Kreft 207

Bibliographie 223

Personenverzeichnis 229

Sachverzeichnis 233

Hinweise zu den Autoren 237

Zitierweise

Belegstellen bei Platon werden unter Angabe des abgekürzten Werktitels aufgeführt, evtl. der Buchnummer, der Stephanus-Seite, des Abschnitts sowie der Zeilenzahl, also z. B. Rep. VII, 517b1-7 (= *Politeia*, Buch VII, Seite 517, Abschnitt b, Zeilen 1-7). Für die Werke Platons werden folgende Abkürzungen benutzt:

Ap.	Apologie
Chrm.	Charmides
Cra.	Kratylos
Cri.	Kriton
Criti.	Kritias
Euthd.	Euthydemos
Euthphr.	Euthyphron
Grg.	Gorgias
Hp. ma.	Hippias maior
Hp. mi.	Hippias minor
Lg.	Gesetze/Nomoi
Ly.	Lysis
Men.	Menon
Phd.	Phaidon
Phdr.	Phaidros
Phlb.	Philebos
Plt.	Politikos
Prm.	Parmenides
Prt.	Protagoras
Rep.	Staat/Politeia
Symp.	Symposion
Sph.	Sophistes
Tht.	Theaitetos
Ti.	Timaios

Für weitere antike Autoren und Werktitel gelten die üblichen Kürzel von Liddell-Scott-Jones oder des *Thesaurus Linguae Graecae*.

Vorwort

Das *Symposion* ist einer der brilliantesten Dialoge Platons. In meisterhafter literarischer Form wird hier ein Trinkgelage dargestellt, bei welchem der Tragödiendichter Agathon und seine Gäste Lobreden zu Ehren des göttlichen Eros halten. Die Reden des Phaidros, des Pausanias, des Eryximachos, des Aristophanes und des Agathon heben unterschiedliche begriffliche und phänomenale Aspekte der erotischen Liebe hervor, ehe Sokrates eine die konkurrierenden Beiträge deutlich überbietende philosophische Darstellung des Eros liefert, die der Priesterin Diotima in den Mund gelegt wird. Sokrates charakterisiert den Eros als ein Zwischenwesen zwischen Göttern und Menschen, als einen Daimon, welcher durch ein Streben mit dem Ziel gekennzeichnet ist, das Schöne zu erreichen und die Liebenden „zur Zeugung im Schönen“ zu motivieren. Die philosophische Einstellung des Sokrates und seine eigene Haltung zum Eros werden abschließend in einer Rede beschrieben, die sein Schüler Alkibiades auf ihn hält.

Diese kurze Zusammenfassung verdeutlicht bereits, in welcher inhaltlichen Breite das *Symposion* angelegt ist. Es verbindet konventionelle Liebesauffassungen mit reflektierten Liebestheorien und enthält zudem zentrale Überlegungen Platons zur Ethik, Naturphilosophie, Epistemologie, Religionsphilosophie und Metaphysik, einschließlich der Ideentheorie. Hinzu kommen diverse literarische Aspekte, die den Text interessant machen, z. B. die kunstvoll-indirekte Erzählform der Einleitungspartie, die einzelnen Redestrategien mitsamt den dazu gebrauchten Stilmitteln, die eingestreuten Dialogelemente oder die im Text verwendeten Mythen. Die philosophischen, philologischen sowie historischen (z. B. auch medizinhistorischen) Kenntnisse, die für eine adäquate Erschließung dieses Textes erforderlich sind, legen gerade für das *Symposion* das Modell eines kooperativen Kommentars nahe, wie er hier versucht wird. Den Autorinnen und Autoren des vorliegenden Bandes, die sich dieser schwierigen Aufgabe unterzogen haben, bin ich sehr zu Dank verpflichtet. Danken möchte ich auch der Fritz-Thyssen-Stiftung, die ein vorbereitendes Kolloquium zum *Symposion* im Januar 2011 finanziell großzügig unterstützt hat. Besonderen Dank schulde ich meinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, besonders Dr. Anna Schriefl und Philipp Ritzen, Malte Kuhfuß, Jeannine Kunz, Freya Möbus und Martina Richtberg.

Bonn, im Juli 2011

Christoph Horn

Enthält das *Symposion* Platons Theorie der Liebe?

In Platons *Symposion* werden sechs Reden auf die Liebe (*erōs*) gehalten, nämlich von den Dialogfiguren Phaidros, Pausanias, Eryximachos, Aristophanes, Agathon und Sokrates; hinzu kommt noch die Lobrede auf Sokrates als einen Liebenden, die der spontan auftretende, betrunkene Alkibiades gegen Ende des Dialogs beisteuert. Heißt das nun, dass wir im *Symposion* Platons Theorie der Liebe finden – zumindest seine Theorie der erotischen Liebe? Es wirkt zunächst naheliegend zu antworten: Ja, Platons Theorie und daneben noch fünf oder sechs weitere. Doch dieses Bild vom *Symposion* ist bei näherem Hinsehen alles andere als selbstverständlich. Prinzipiell scheinen vielmehr drei miteinander konkurrierende Interpretationen möglich: *Erstens* kann man annehmen, dass für Platon ausschließlich (oder doch sehr vorrangig) diejenige Theorie zählt, die uns in der Sokrates-Diotima-Passage vorgeführt wird. Nach dieser Lesart müsste man die anderen Darlegungen entweder als für Platon irrelevant ansehen, da sie als allzu vorläufig und oberflächlich geschildert werden, oder sogar glauben, Platon halte sie für grundlegend verfehlt. Man könnte diese Deutung des Dialogs als die ‚klassische Interpretation‘ bezeichnen. Beginnend mit den Neuplatonikern sowie den Renaissance-Platonikern war die Rezeption des *Symposion* weitgehend fokussiert auf die Sokrates-Diotima-Konzeption erotischer Liebe.¹ *Zweitens* ließe sich die Ansicht vertreten, dass es sich bei allen Theorieelementen, die in den einzelnen Reden auftauchen, insgesamt um Teilmomente der einen von Platon vertretenen Wahrheit handelt. Da wir es jedoch mit Behauptungen zu tun haben, die einander ausschließen – besonders die Standpunkte des Aristophanes und des Alkibiades lassen sich kaum mit der Sichtweise von Sokrates und Diotima vereinbaren – müsste man dann weiter behaupten, Platons Bild des *erōs* sei letztlich

1 Vgl. C. Törnau 2006 und S. Ebbersmeyer 2002. – Nach dieser Lesart würden die anderen Textpassagen eine primär kontrastive Funktion erfüllen. Sie würden den mangelhaften Hintergrund bilden, vor dem sich Sokrates umso glänzender abheben würde.

aporetisch, indem er zwischen der Sokrates-Diotima-Theorie und der Aristophanes-Theorie (mitsamt der Alkibiades-Rede) hin und her schwankt. Eine Deutung dieser Art scheint Martha Nussbaum in *The Fragility of Goodness* (1986) vertreten zu haben. Und *drittens* kann man zu der Auffassung gelangen, dass uns Platon in keiner der Reden seine eigene Theorie der Liebe mitteilt, zumindest nicht in vollem Umfang. Denn die Sokrates-Diotima-Passage entwickelt keineswegs eine generelle Theorie der Liebe, sondern behandelt nur einen bestimmten Teilaspekt des Liebesphänomens, nämlich den philosophischen *erōs*.

Diese dritte Lesart soll im Folgenden erläutert und verteidigt werden. Sie besitzt, wie mir scheint, erhebliche Vorzüge: Einerseits wird sie dem Phänomen gerecht, dass Platon nicht nur im *Symposion*, sondern auch im *Lysis* und im *Phaidros* über Liebe handelt und dabei augenscheinlich nicht die Theorie der Sokrates-Diotima-Passage wiederholt (siehe dazu auch N. Kreft in diesem Band). Sowohl der *Lysis* als auch der *Phaidros* behaupten etwas deutlich anderes als unser Dialog. Andererseits erlaubt diese Lesart eine recht liberale Umgangsweise mit den übrigen im *Symposion* erscheinenden Konzeptionen von Liebe: Denn wenn Platon mit der dialogdramaturgisch sicherlich ausgezeichneten Passage, in der Sokrates uns mit großer Emphase die Wahrheit über den *erōs* erzählt, lediglich ein Teilphänomen von Liebe ansprechen will, bleibt es problemlos möglich, das von den anderen Teilnehmern Gesagte mit einem gewissen Wert (der mehr ist als nur der Wert interessanter Irrtümer) auszustatten. So könnte auch Aristophanes wieder ins Spiel kommen. Ich plädiere also für eine *partikuläre Interpretation* der Sokrates-Diotima-Passage; die von Platon im *Symposion* favorisierte Liebeskonzeption, die von Sokrates-Diotima, hat es m. E. nicht mit dem Gesamtphänomen der Liebe zu tun.

1.1 Zweifel an der Sonderstellung der Sokrates-Diotima-Passage

Sicherlich besteht ein starkes *prima facie*-Indiz zugunsten der klassischen Lesart darin, dass die Rede des Sokrates nachdrücklich den Anspruch erhebt, die anderen Sprecher zu korrigieren und nunmehr das Wesentliche zu liefern: Sokrates kündigt an, statt der bisherigen schönen Worte endlich die Wahrheit zu sagen (199a–b). Er benutzt dazu den Kunstgriff, seine Rede als Dialog mit der (wohl erfundenen) Priesterin Diotima zu inszenieren, um seinen Standpunkt als die höherrangige Perspektive göttlicher Inspiration auszuzeichnen. Die Diotima-Passage erscheint somit als eine mystagogische Einweihung, in der die Wahrheit eher offenbart als mit Argumenten untermauert wird. Nimmt man dies ernst, so kann kein Zweifel daran bestehen, dass Platon uns mit dem Inhalt dieser Passage zumindest einen relevanten Teil seiner eigenen Überzeugungen präsentiert. Aber das heißt nicht, dass er uns hier eine allgemeine, umfassende Liebestheorie liefern will.

Dass Platon der Sokrates-Diotima-Passage (201d–212c) keinen Monopolanspruch auf Wahrheit einräumt, erkennt man daran, dass er unmöglich alles andere, was sonst im *Symposion* steht, für falsch gehalten haben kann. Mit Recht wiesen neuere Interpreten darauf hin, dass in den Reden der anderen Dialogfiguren entweder Aspekte erscheinen, die direkt mit der Liebeskonzeption von Sokrates-Diotima konvergieren, oder doch zumindest solche, die zum Grundbestand platonischer Überzeugungen gehören. Um nur einige Punkte aufzuzählen: In der Rede des Phaidros wird der Eros als „Urheber der größten Güter für uns“ bezeichnet (*megistōn agathōn hēmin aitios*: 178c); er sei der Wegweiser zu einem guten Leben (178c). Diese beiden Überzeugungen decken sich eindeutig mit der Doktrin von Sokrates-Diotima. Zwei weitere Punkte wirken wenigstens prinzipiell platonisch: Zum einen, dass Liebe herausragende sozialverträgliche Emotionen befördert, nämlich Scham (*aischynē*) und Ehrliebe (*philotimia*: 178d); und zum anderen, dass Liebe beim Liebenden einen existenziellen (oder moralischen) Heroismus auslöst, d. h. die Bereitschaft, für den Geliebten in den Tod zu gehen – ein Charakterzug, den insbesondere die Götter an Menschen zu schätzen wissen. An der Rede des Pausanias ist zweifellos die Unterscheidung der zwei Erosen platonisch, also die Differenzierung zwischen einem himmlischen und einem gewöhnlichen Eros (180d f.). Platonisch wirkt auch das Theorem, dass allererst die schön ausgeführte Handlung schön ist (181a und 183d), und zudem, dass die bessere Art von Liebe zum Vernünftigeren strebt (zum *noun mallon echōn*: 181c6). Nahe bei Platons Überzeugungen liegt schließlich die Erwähnung der (sozial nicht ganz unprovokativen) Einheit aus Philosophie, Sport und Knabenliebe (182b und 184d). Die Rede des Eryximachos enthält sicherlich die Platon-affinen Momente einer Unterscheidung gesunder (guter) und krankhafter (schlechter) natürlicher Strebenstendenzen, sodann eine Theorie der Medizin, die sich auf die Begriffe ‚Anfüllung‘ (*plēsmonē*) und ‚Entleerung‘ (*kenōsis*) stützt (186c), ferner eine Theorie der Gesundheit als ‚Harmonie‘ (187b) sowie schließlich eine darauf gestützte Konzeption der Bildung (*paideia*: 187d3). Auch die Erwähnung einer kosmischen Ordnung, beschrieben als „Gemeinschaft der Götter und Menschen“ (188b–c) und die Kombination des Eros mit den Tugenden Besonnenheit und Gerechtigkeit (188d–e) und schließlich die Heraklit-Kritik (187a) lassen sich hierfür anführen.²

Wesentlich weniger affirmativ scheint sich Platon zu den Positionen des Aristophanes, des Agathon sowie des Alkibiades zu verhalten. Aristophanes’ Modell der Liebe als einer (Wieder-)Herstellung der Einheit individueller Liebender wird – zum Verdross vieler moderner Rezipienten – als einzige Theorie explizit abgelehnt (205d–e). Doch sogar Aristophanes bestimmt die Liebe in einer platonisch klingenden Wendung als ein Streben, das geeignet ist, die menschliche Natur zu heilen (*iasasthai tēn physin tēn anthrōpinēn*: 191d3 f.). Die Rede Agathons erfährt zwar den Tadel, bloß inhaltsleere Rhetorik zu bieten; immerhin übernimmt Sokrates aber die methodische Strategie des

2 Weitere vermutlich von Platon geteilte Punkte aus den ersten drei Reden benennt F. Sheffield 2006, 34.

Agathon, zuerst eine Beschreibung der Beschaffenheit des Eros zu bieten (*hopoios tis estin ho erōs*), und dann seine Werke (*ta erga autou*) zu erläutern (199c; vgl. 195a). Zudem findet sich bei Agathon die genuin platonisch klingende Formulierung, *erōs* sei ein Gott mit den Tugenden Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit (196 ff.). Alkibiades schließlich wird als betrunkenen Verteidiger einer sinnlich-sexuellen Liebesauffassung dargestellt. Da sich Platons Leserschaft über die weitere Biographie des Alkibiades zweifellos im Klaren war, d. h. sein späteres moralisches Versagen und politisches Scheitern vor Augen hatte, dürfte es klar sein, dass eine dieser Figur in den Mund gelegte Liebeskonzeption von Platon ungünstig beurteilt wird. Doch immerhin liefert Alkibiades wenigstens *ex negativo* ein wertvolles Bild der Persönlichkeit des Sokrates, der ihn nach eigenem Bekunden faszinierte, ohne dass er freilich dessen philosophischen Impulsen persönlich zu folgen vermochte.

Bisher habe ich dafür argumentiert, dass die im *Symposion* vorgetragenen Reden weniger diskontinuierlich sind, als dies gemäß der klassischen Interpretation zu vermuten wäre (dazu auch S. Weber in diesem Band). Nur Aristophanes wird regelrecht als Gegner inszeniert. Wenn es also überhaupt eine Theoriekonkurrenz im *Symposion* gibt, dann allein zwischen Sokrates-Diotima und ihm. Alle anderen Äußerungen konvergieren mit Sokrates-Diotima oder aber mit Aristophanes (Letzteres gilt tendenziell für Agathon und deutlich für Alkibiades). Es besteht somit keineswegs ein Wettkampf um die beste *generelle* Theorie von Liebe und folglich auch kein Theorienpluralismus. Eher handelt es sich um eine Sammlung unterschiedlicher Akzentsetzungen, die zueinander in einem komplementären Verhältnis stehen. Aristophanes spricht über personale Liebe und kommt dabei dem, was wir für zentrale begriffliche Merkmale der Liebe halten, noch am nächsten. Die Sokrates-Diotima-Passage ist spezieller und spielt daher auch nicht die Rolle, die anderen Reden *auf ihrem thematischen Feld* zu überbieten. Stattdessen wird in ihr die höchste Form des Erotischen beschrieben: die Liebe verstanden als philosophischer Aufstieg. Sokrates spricht nicht grundlegender, allgemeiner und integrativer über Liebe als alle anderen, sondern thematisiert nur einfach die wertvollste Liebesform.

Ich möchte nun einige zusätzliche Beobachtungen dafür anführen, weshalb man nicht behaupten sollte, dass uns im *Symposion* mehrere ernsthaft konkurrierende philosophische Liebetheorien des generellen Typs vorgeführt werden: Einmal werden die Reden als religiöse Lobpreisungen (vgl. die Ausdrücke *enkomion* und *epainos*) zu Ehren des als Gott (als Daimon) verstandenen Eros gehalten; ihr Wahrheitsanspruch dürfte wegen des kultisch-mythischen Kontexts, in dem sie erscheinen, spürbar reduziert sein. Weiterhin handelt es sich beim Inhalt des *Symposion* um Gespräche bei einem Festmahl und Trinkgelage, so dass auch die entspannte Atmosphäre und der (wenn auch reduzierte) Alkoholkonsum darauf hindeuten mögen, dass den Reden bewusst ein geringerer philosophischer Wert beigemessen wird. Hinzu kommt, dass mehrere der Anwesenden zueinander in einem Liebesverhältnis stehen, so dass die Reden sicher immer auch

Elemente konkreter Liebeserklärungen einschließen.³ Tatsächlich fällt ins Auge, dass die argumentative Qualität der Reden, einschließlich der von Sokrates-Diotima-Passage, eher angreifbar wirkt. Dazu passt auch, dass Sokrates merkwürdigerweise eine mythologische und personifizierende Darstellung des Eros bietet: Man fragt sich, weshalb Platon seinen Sokrates ankündigen lässt, er werde nach den fünf vorangegangenen Reden, besonders nach der Rhetorik des Agathon, nun endlich wahrheitsorientiert über Liebe sprechen, wenn er dann ein erfundenes Gespräch und einen Mythos erzählt. Und schließlich sieht es ganz so aus, als benutze Sokrates in seiner Rede das Thema Liebe nur als Brücke mit der eigentlichen Absicht, seine Konzeption einer Unsterblichkeit durch Zeugung und zudem seine metaphysische Konzeption des Aufstiegs zum Schönen einschließlich der Ideentheorie entwickeln zu können. Schwer bestreitbar ist ferner, dass es Platon erkennbar um die Figur des Philosophen geht, auf die hin das Porträt des *erōs* als einer Mittlerfigur geradezu komponiert zu sein scheint. Aus allen diesen Indizien zusammen genommen ergibt sich meiner Meinung nach, dass wir es im *Symposion* weder mit sechs noch auch nur mit einer einzigen philosophischen Theorie der Liebe zu tun haben.⁴ Dies gilt jedenfalls solange, wie man unter einer ‚Theorie der Liebe‘ den Versuch versteht, engste Formen zwischenmenschlicher Verbundenheit mit philosophisch-begrifflichen Mitteln zu klären (ich komme darauf in 1.3 zurück).

Ob der Dialog eine generelle philosophische Theorie der Liebe enthält oder nicht, entscheidet sich näherhin, wie mir scheint, an der Rede des Sokrates. Nur wenn es hier um eine ernsthafte Theoriebildung geht, mit der Platon tatsächlich versucht, dem Phänomen der Liebe gerecht zu werden, hat die klassische Interpretation eine Chance auf Glaubwürdigkeit. Im Folgenden werde ich zunächst inhaltliche Zweifel daran benennen, dass wir es in der Sokrates-Diotima-Passage mit einer solchen Theorie zu tun haben. Diese Zweifel, so wird sich zeigen, lassen sich nur entkräften, wenn man entgegen der klassischen Interpretation die Ansicht preisgibt, Platon behandle das Thema Liebe ganz allgemein. Was Platon m. E. im Sinn hat, ist eine Charakterisierung der Philosophie als eines in manchen Individuen angelegten Strebens nach vollkommener intellektueller Einsicht.

3 Es bestehen Beziehungen zwischen Phaidros und Eryximachos, Pausanias und Agathon sowie zwischen Sokrates und Alkibiades.

4 Doch auch einige Gegenindizien seien erwähnt: Die Reden des *Symposion* werden kompetitiv gehalten, und der jeweils nächste Sprecher versucht, seine Sache besser zu machen als sein Vorgänger. Besser heißt hier: dem Thema angemessener – außer vielleicht im Fall des Agathon, dem es primär um eine kunstgerechte Rede geht. Und die Wahrheitsorientierung des Sokrates bestätigt sich zudem daran, dass er weitgehend die Dialogform statt der Redeform nutzt, nämlich zum einen im Dialog mit Agathon (199c–201c) und zum anderen im fiktiven Gespräch mit Diotima (201d–212a). Dennoch lassen sich diese Gegenindizien entkräften: vgl. unten 1.3.

1.2 Einwände gegen die Theorie der Sokrates-Diotima-Passage

Wenn ich richtig sehe, lassen sich zumindest die folgenden neun Einwände gegen die von Sokrates in der Diotima-Passage geäußerten Überlegungen vorbringen. Sollten die Bedenken zutreffen, so könnte man zwei unterschiedliche Schlussfolgerungen ziehen. Einerseits ließe sich behaupten, sie offenbarten fatale Schwächen der platonischen Theorie. Andererseits kann man die Einwände so verstehen, dass sie die These belegen, Sokrates solle in seiner Rede keine generelle philosophische Theorie der Liebe vertreten. Ich plädiere für den zweiten Flügel dieser Alternative.

[1] *Einwand gegen die mythische Personifikation des Eros*: Läge Platons Intention in der Formulierung einer allgemeinen Liebestheorie, so wäre es irritierend, dass er uns den (offenbar nicht einmal traditionellen, sondern *ad hoc* erfundenen) Mythos von dem Dämon Eros erzählt, welcher eine Mischung aus den Eigenschaften seiner Eltern, Penia und Poros, bilden soll. Meint Platon diesen Punkt wörtlich? Nein; mit Sicherheit ist der vorliegende Mythos, der die Eigenschaften des Eros als Merkmalskombination der beiden Eltern rekonstruiert, keine Geschichte, an die Platon selbst glaubte.⁵ Anders steht es um die Dämonologie. Wir haben relativ viele Belege für Platons Glauben an dämonische Zwischenwesen, von denen es nicht plausibel wäre anzunehmen, sie seien bloß literarisch-narrative Konstrukte.⁶ Man muss sich klarmachen, dass der Dämonenglaube sowohl volkstümlich verbreitet war als auch zur vor- und nachplatonischen Philosophie gehörte.⁷ Nimmt Platon also an, dass Eros tatsächlich als ein dämonisches Zwischenwesen existiert? Nicht zwingendermaßen, da er auch lediglich die Nähe zu einer traditionellen religiösen Auffassung suchen könnte. Dennoch würde es natür-

5 Möglich ist aber immerhin, dass es sich bei der Darstellung von *erōs* als Dämon um einen *eikōs mythos* im Sinn von *Timaios* 29c–d handelt, d. h. um eine plausible Darstellung, zu der es keine leicht verfügbare theoretische Alternative gibt. Noch weitergehend wäre die Annahme, dass die mythologische Aussage nichts als eine narrative Verpackung darstellt und der Sache nach in eine philosophische Konzeption begrifflicher Art übersetzbar ist. Doch wir erfahren darüber im Text nichts. Zudem wirkt es unbefriedigend, dass die ontologische Bestimmung von Liebe auf diese Weise völlig im Unklaren bleibt. Betrachten wir die typischen Kandidaten aus zeitgenössischen Theorien der Liebe: Liebe ist dort ein mentaler Zustand, der entweder [a] als Emotion (und damit teilweise als Kognition und Perzeption) oder [b] als Volition oder [c] als feste Einstellung bzw. Haltung zu verstehen ist. Ferner ist für zeitgenössische Theorien von Belang, ob Liebe ausschließlich eine individuelle, subjektive Erfahrung bildet oder auch ein Phänomen der Intersubjektivität und der Anerkennung darstellt. Ob nun durch einen Dämon bewirkt oder nicht: In jedem Fall bedarf der mentale und interpersonale Zustand des Liebenden einer genaueren Beschreibung, die uns Platon schuldig bleibt. Als eine Theorie der Liebe wirkt die Sokrates-Passage deutlich unterbestimmt. Zu aktuellen Theorien der Liebe vgl. etwa H. G. Frankfurt 2004, A. Soble 1989 und 1990 sowie D. Thomä 2000.

6 Zum Thema der Dämonen vgl. etwa *Ap.* 27b–e, *Rep.* X, 617e und 620d; *Lg.* V, 732c.; zudem spielt hier das *daimonion* des Sokrates aus der *Apologie* eine Rolle (40a–b). Vgl. auch die pseudo-platonische *Epinomis* 981c–d; 984 c ff.

7 Zur kulturellen Bedeutung des Dämonenglaubens vgl. W. Burkert ²2011. Zur philosophischen Bedeutung der Dämonologie von Speusipp bis zur Spätantike s. F. E. Brenk 1986 und J. M. Dillon 2004.

lich seltsam anmuten, läge Platons Absicht hier in einer allgemeinen Liebestheorie. Der Mythos von Eros als einem grob aussehenden, verwahrlosten, unbeschulten, wohnungslosen, rastlosen Sucher (203c f.), dürfte deutlich auf Sokrates hin erzählt sein. Schließlich heißt es, er sei ein „gewaltiger Jäger, der sich auf Tricks versteht, der sein Leben lang philosophiert, ein gewaltiger Zauberer und Giftmischer und Sophist“ (203d), der überdies als ein ‚Helfer‘ auftritt (*synergos*: 212b3 f.): Es ist der als daimonisch charakterisierte Philosoph Sokrates, der im *Symposion* explizit von sich behauptet, er verstehe sich auf nichts anderes als auf Erotik (177d7 f.).

[2] *Einwand aus der Uneindeutigkeit der Eros-Theorie*: Glaubt Platon, dass ein für Liebesangelegenheiten zuständiger Dämon immer dann präsent ist, wenn Tristan Isolde liebt und wenn sich Julia nach Romeo verzehrt? Wie genau soll eine solche Figur zwischen Subjekt und Objekt der Liebe überhaupt ins Spiel kommen? Bedenklich scheint hierbei, dass die psychische Autonomie des Akteurs nicht gewahrt würde, wenn man die Dämonentheorie ernst nähme. Weiter, wie verhält es sich mit Eigenschaften des Dämons: Ist er selbst es, der aus eigenem Mangel an Schönem das Schöne begehrt (200e), oder begehrt eher derjenige, auf den er kausal einwirkt? Wer von beiden empfindet den Mangel, und wer bekommt das Schöne, das den Mangel aufhebt? Ein merkwürdiges Detail der Passage besteht darin, dass Diotima dem Dämon zwar selbst ein Verlangen wie einem menschlichen Akteur zuspricht, zugleich aber einen ständigen Verlust des einmal Erlangten als sein Merkmal benennt (203e). Offenbar wird dieser Punkt benutzt, um das Phänomen der erotischen Liebe gleichsam mittels einer Idee, die als ‚Eine über Vielem‘ steht, erklären zu können: Während der Akteur *A* sein Liebesverlangen zu einem bestimmten Zeitpunkt durchaus erfüllt sieht, entsteht es erst im Akteur *B* usw. Einzelne Menschen können durch das Erreichen des geliebten Objekts ihr Begehren erfüllen, der Dämon *erōs* dagegen niemals. Er gleicht einer platonischen Idee darin, dass er auf reine Weise dasjenige ist, was das an ihm Teilhabende nur partiell besitzt, nämlich die Rastlosigkeit des erotischen Verlangens. Wohl die größte Schwierigkeit dieser Konzeption liegt aber anderswo: Die Beschreibung des Eros ist uneindeutig, weil Eros einerseits, wie wir explizit hören, mit dem Liebenden, dem aktiven Teil der Liebesbeziehung, identifiziert werden muss, nicht mit dem passiven (204c; dazu Sier 1997, 35). Andererseits ist der Eros jedoch ein Wesen des Zwischenbereichs (*metaxy*); er ist ein Mittler und *synergos*. Das wirkt wie eine unzulässige Verdoppelung seiner Funktionen: Entweder, so die Kritik, ist der Eros der Sokrates-Diotima-Passage dazu da, das Liebesverlangen zu beschreiben. Oder aber er dient dazu, den seelischen Aufstieg zum Göttlichen, den man mittels Erotik erreichen kann, zu unterstützen. Dass Eros beides zugleich leisten soll, scheint schwer akzeptabel.

[3] *Einwand gegen die Meinung, der Zustand der Liebe sei defizitär*: Es wirkt nicht überzeugend, mit Sokrates und Diotima zu behaupten, dass erotische Liebe auf einen Mangel oder ein Defizit beim Liebenden zurückgeht – gleichgültig worin dieser Mangel gesehen wird. Man kann folgende Bedenken dagegen geltend machen: [a] Eine liebende Person

kann sich, muss sich aber nicht in einem defizitären Zustand befinden. Die Haltung eines Liebenden gilt gemeinhin auch, und vielleicht ja gerade, als Ausdruck einer persönlichen Stärke. Vielleicht würde sogar die Mehrzahl der Liebenden ihre Verfassung als eine der Bereicherung oder Vitalisierung beschreiben, selbst wenn es sich gleichzeitig um einen Zustand des Verlangens handelt. Man könnte noch weitergehen und behaupten, dass eine aus einem Defizit hervorgehende Liebe nur eine problematische Art von Liebe darstellt. [b] Würde Liebe auf einem Mangel beruhen, dann müsste sie vorüber sein, sobald sie sich durch Erlangen des geliebten Objekts erfüllt hat. Aber das wirkt unplausibel. Unsere Liebe zu einer Person kommt nicht dann an ein Ende, wenn unser Verlangen (welches genau: das nach Nähe? Oder das nach Sexualität?) zu einer Erfüllung gelangt. Wir sprechen vielmehr im Gegenteil davon, dass sich die Liebe dann *erfüllt*. Typischerweise gerät Liebe eher im Verlauf der Jahre des Zusammenlebens in die Krise, und sie findet dann ein Ende, wenn die Meinungsverschiedenheiten zwischen Liebenden unüberbrückbar werden oder wenn eine dritte Person ins Spiel kommt. Die im *Symposion* entwickelte Defizittheorie scheint wie eine Bezugnahme auf die (bzw. eine Antizipation der) Lustkonzeption der *Politeia* und des *Philebos* zu sein: Platon beschreibt Lust dort als Auffüllung eines Mangels (*Rep.* IX, 585a–b; *Phlb.* 31b–55c). Das generelle Phänomen der Liebe dürfte jedoch auf der Basis einer solchen kinetischen Lustkonzeption nur schlecht beschreibbar sein: Sie gleicht nicht so sehr dem Durstgefühl, d. h. dem Wunsch nach Auffüllung eines Mangels an Körperflüssigkeit, sondern besitzt gerade im Zustand ihrer Erfüllung eine gewisse interpersonale Stabilität.

[4] *Bedenken gegen eine Transfer- oder Auffüllungstheorie der Liebe:* Wäre Liebe ein Verlangen nach Schönheit, dann müssten wir annehmen, es gebe für Platon den Transfer irgendeines ‚Materials‘, und sei dieses auch unkörperlich. Das fragliche Material würde in irgendeinem Sinn vom Geliebten ausgehen und auf den Liebenden übertragen werden. Eine solche Vorstellung ergibt sich zweifellos aus der platonischen Metaphorik des Mangels und der Anfüllung. Bezeichnet man dieses als S-Material (‚S‘ für Schönheit), dann entstehen folgende Merkwürdigkeiten: [i] In jedem Fall eines solchen Transfers könnte das S-Material stets nur in eine Richtung übertragen werden; die Person mit dem Mangel an Schönheit erhielte es stets von der Person mit einem Übermaß.⁸ Wäre Liebe so zu beschreiben, dann könnte sie niemals wechselseitig sein; denn dann bestünde Liebe stets in einer asymmetrischen Relation zwischen einem hässlicheren Liebenden und einem schöneren Geliebten. Das wirkt allerdings bizarr, da es natürlich Fälle gibt, in

8 Dass die Vorstellung eines solchen Transfers nicht ganz abwegig ist, zeigt *Rep.* IX, 585a–b, wo von zwei verschiedenen Arten der ‚Füllung‘ (*plērōsis*) eines Mangels die Rede ist. Auch der *Philebos* kennt äußerst unterschiedliche Varianten der Auffüllung. Andererseits mag man Platon mit Blick auf *Symp.* 175d–e in Schutz nehmen, wo ausdrücklich gesagt wird, dass *sophia* kein Material sei, das „vom volleren in den Leeren von uns flösse“ (*ek tou plēroterou eis ton kenōteron rhein hēmōn*). Aber was hier abgewehrt wird, ist nur die allzu platte materielle Vorstellung von einer solchen Übertragung. Streben nach Auffüllung eines Mangels bleibt Platons fundamentale Interpretation des Begehrens.

denen objektiv schönere Menschen (wenn man denn so reden kann) objektiv hässlichere Personen lieben, ohne wiederum von diesen geliebt zu werden. [ii] Wenn die Theorie zuträfe, dann müsste der Transfer von S-Material dafür sorgen, dass der Liebende durch die Liebesbeziehung graduell an Schönheit gewinnt – und vielleicht auch dafür, dass der Geliebte schrittweise hässlicher wird. Denn wenn der Liebende durch das Lieben bestrebt wäre, sein Schönheitsdefizit auszugleichen, müsste sich eine einschlägige Übertragungswirkung feststellen lassen. Diese Vorstellung ist aber sicherlich absurd. [iii] Wäre die Defizittheorie richtig, dann würde man zudem erwarten, dass alle Liebenden ihr Begehren auf eine einzige oder doch auf eigene wenige idealerweise schöne Personen richten würden, um von diesen den ersehnten Schönheitstransfer zu erhalten. Geliebt würden folglich nur Frauen auf dem Schönheitsniveau von Helena und Männer auf dem von Ganymed. Während also die gesamte Menschheit in ihrer Liebe auf Ausnahmeschönheiten wie diese konzentriert wäre, müssten alle anderen Personen in einem Zustand der Nichtbeachtung und des Ungeliebtseins dahinleben. Doch das ist natürlich unsinnig: Zahlreiche unauffällige oder hässliche Personen lieben zahlreiche andere unauffällige oder hässliche Personen in ziemlich stabilen Partnerschaften.

[5] *Einwände gegen die Meinung, Liebe sei ein Streben nach Schönheit:* Zu beachten ist zunächst, dass die Bestimmung von Liebe als ein Begehren große Teile dessen aus dem Blick lässt, was wir in den modernen Sprachen als Liebe bezeichnen: nämlich etwa die Eltern-Kind-Liebe, die Freundschaft, die Liebe zum eigenen Beruf oder die Liebe zu klassischer Musik etc. Gemeint ist ausschließlich die erotische Liebe. Schon das zeigt, dass Liebe in der Sokrates-Diotima-Passage als partikulares Phänomen behandelt wird. Aber ist es wenigstens bezogen auf erotische Liebe überzeugend zu sagen, sie richte sich auf Schönheit? (Ich denke, diese Feststellung bleibt auch dann in Kraft, wenn Diotima erklärt, das Ziel des Liebesverlangens liege nicht in der Schönheit, sondern im „Hervorbringen und Gebären im Schönen“: 206e). Ein naheliegendes Bedenken ist hier, dass sich interpersonale Liebe keineswegs nur auf Schönheit richtet, sondern ebenso auf viele andere Attribute der geliebten Person: besonders auf Charakter und Intellekt, Humor, ungewöhnliche Fähigkeiten, Erfolge oder eine bemerkenswerte Lebenseinstellung. Die Fokussierung auf Schönheit wird in der Sokrates-Diotima-Rede zwar später intellektualisiert (und ebenso in der Alkibiades-Rede mit Blick auf die innere Schönheit des äußerlich hässlichen Sokrates); aber zumindest auf den ersten Blick wirkt die Beschreibung erstaunlich oberflächlich. Man mag Platon damit verteidigen, dass man die besagten Merkmale unter einem weiten Konzept von Schönheit zusammenfasst, das mehr im Sinn von personaler Perfektion als im Sinn von äußerer Attraktivität zu verstehen wäre. Auf diese Weise interpretiert, könnte man behaupten, dass ‚Schönheit‘ das ist, was jemand anstrebt – was auch immer es sein mag. Aber abgesehen davon, dass so zumindest alles Lächerliche oder Defizitäre, was wir an uns haben, nicht liebenswert wäre, würde Liebe dann problematischerweise als ein *wertkonstitutives* Phänomen verstanden, nicht als ein *wertperzeptives*. Man kann Platon jedoch unmöglich eine anti-realistische

Theorie der Wertkonstitution unterstellen; nur eine Liebestheorie der Wertwahrnehmung lässt sich mit der Ideenkonzeption in Verbindung bringen. Außerdem würden wir aus der Alltagsperspektive einwenden, dass man vielfach eher die leichten Schwächen an jemandem liebt als die Stärken; zumindest ist Liebe kaum auf vorzügliche Eigenschaften beschränkt, sondern schließt auch durchschnittliche und sogar mangelhafte Merkmale ein. Hinzu kommt, dass die These, Liebe richte sich auf Schönes, einen ziemlich trivialen und konventionellen Schönheitsbegriff implizieren dürfte. Ferner scheint es so, als würden in dieser Beschreibung von Liebe die Phänomene der Perspektivität und der Beobachterrelativität von Schönheit außer Acht gelassen werden.⁹

[6] *Einwand gegen den Egoismus und den Unilateralismus von Sokrates' Konzeption der Liebe:* Das Bedenken, Platon entwickle seine Liebeskonzeption fälschlich vom isolierten Individuum aus, kann man mit zwei verschiedenen Akzentsetzungen vertreten. (a) Indem der platonische Sokrates Liebe in Begriffen von Begehren und Erfüllung beschreibt, scheint er über Liebe einzig aus der Perspektive des Nutzens und der Perfektionierung des liebenden Individuums nachzudenken (so bereits Vlastos² 1981). Diese Sichtweise wirkt instrumentalisierend mit Blick auf die geliebte Person: Sie erhält nämlich keinen intrinsischen Wert zugesprochen, sondern bildet lediglich ein Mittel zur Realisierung des Begehrens des Liebenden. Man mag dies für eine pessimistische, wenn auch *deskriptiv* nicht ganz unrealistische Sicht von Liebe halten; aber wir würden dies zumindest *normativ* für unangemessen halten und behaupten, dass eine Liebestheorie falsch und ungenügend ist, die den Geliebten als Objekt der Wunscherfüllung beschreibt. Mehr noch, wir würden eine Liebestheorie favorisieren, die erst eine unbedingte, unbedingte Liebe als Vollform der Liebe interpretiert. (b) Nach Platon müsste man bereits von Liebe sprechen, wenn nur Daphnis Chloe lieben würde, ohne dass umgekehrt auch Chloe etwas für Daphnis übrig hätte. Das ist aber sicher fragwürdig: Wenn eine Liebesbeziehung einseitig und asymmetrisch ist, würden wir nicht wirklich von Liebe sprechen, sondern eher von unglücklicher oder unerfüllter Liebe. Das Phänomen Liebe ist zentral mit der Herausbildung einer Gemeinschaft von Wechselseitigkeit und mit geteilten Perspektiven verbunden; dies zu

⁹ Ist Liebe tatsächlich überzeugend beschrieben, wenn man sie als eine Variante des Begehrens interpretiert? Wird damit Liebe nicht trivialisiert wie in dem expressiven Satz ‚Ich liebe Erdbeereis‘? Und müsste Platon nicht gemäß seiner Begehrenstheorie akzeptieren, dass man Eis *lieben* kann – wenn man auch in Wahrheit vielleicht selbst hinter dem Verlangen nach Eis die ‚Idee des Schönen‘ stehen würde? Für Platon ist das sicherlich ausgeschlossen. Sicherlich ist nicht jedes Begehren für Platon Liebe, und noch weniger gilt, dass jedes Begehren auf ewige intelligible Formen gerichtet ist. Die doppelte sachliche Herausforderung besteht für Platon also darin zu klären, welche Teilmenge aller Begehrenen den Titel ‚Liebe‘ verdient und wo die Demarkationslinie verläuft zwischen einem Begehren, das so wie Liebe letztlich auf ewige Formen gerichtet ist, und einem solchen, für das dies nicht gilt. Hinzu kommt das umgekehrte Problem, dass wir Schönheitsempfinden keineswegs immer mit Liebe und noch weniger mit Begehren gleichsetzen würden. Die Fälle, in denen die Schönheit einer Landschaft oder eines Gemäldes Liebe und Begehren auslösen, sind zweifellos selten. Auf Schönheit richtet sich mindestens eher, um mit Kant zu sprechen, unser ‚interesseloses Wohlgefallen‘ als unser Begehren.

ignorieren, scheint auf eine Verkennung des Phänomens hinauszulaufen. Platon lässt die für Liebe charakteristische Intersubjektivität in der Diotima-Passage ganz aus dem Blick und entwickelt einen unplausiblen Unilateralismus.¹⁰

[7] *Einwand gegen den Impersonalismus von Sokrates' Konzeption der Liebe:* Nimmt man die Rede des Sokrates aus dem *Symposion* ernst, so liebt der Liebende die Schönheit des Geliebten (und er strebt aufgrund dieser Schönheit danach, im Schönen zu zeugen). Mit der Beschreibung, Liebe richte sich auf das Merkmal Schönheit, haben wir neben den schon genannten Problemen noch folgende weiteren Schwierigkeiten: [a] Die geliebte Person kommt hier gar nicht selbst in Betracht, sondern allein als Trägerin von Eigenschaften. Platon ignoriert hier also nicht nur, dass für Liebende in Bezug auf ihren Geliebten auch andere Merkmale zählen als nur Schönheit; er lässt auch außer Betracht, dass der Geliebte *selbst* und nicht nur in seinen Attributen Gegenstand der Liebe ist. [b] Konsequentermaßen besitzt für die Position der Sokrates-Diotima-Rede der Geliebte (neben seinem bloß intermediären und instrumentellen Wert) auch immer nur einen relativen und transitorischen Wertcharakter. Relativ ist der Wert, insofern die Schönheit einer Person durch größere Schönheit an anderen Personen oder nicht-personalen Liebesobjekten überboten werden kann. Transitorisch ist der Wert, weil der Liebe auf seinem Aufstieg zur Idee des Schönen den Geliebten nur vorübergehend liebt. [c] Für Platon scheint nicht der Wert der Person zu zählen, sondern ein unpersönlicher Wert namens Schönheit-an-sich. Wenn die Rede des Sokrates ernst zu nehmen wäre, würde Platon behaupten, dass sich unsere Liebe in letzter Konsequenz nicht auf Personen, sondern auf begriffliche Entitäten richtet, die selbständig in einer intelligiblen Welt existieren.

[8] *Einwand gegen den Anti-Individualismus von Sokrates' Konzeption der Liebe:* Viele Leser des *Symposion* sind enttäuscht darüber, dass die Sokrates-Passage einen zentralen Aspekt der Rede des Aristophanes nicht positiv aufgreift: den der Einzigkeit und Unersetzbarkeit der Beziehung zwischen den Liebenden. Diotima nimmt nur kurz und ablehnend Bezug auf Aristophanes (205d–e). Während dieser in seinem Mythos von den zusammengehörenden Kugelhälften das Empfinden vieler Liebespartner treffend zum Ausdruck bringt, sie gehörten gleichsam immer schon zusammen und wünschten sich nichts so sehr, wie ständig zusammen zu bleiben (192c–d), favorisiert Sokrates eine Sichtweise, die ein Individuum als nur *token* eines bestimmten *type* versteht. Aris-

10 Hierzu lässt sich ein Punkt ergänzen, der sich aus dem Vergleich unseres Textes mit *Politeia* IX ergibt: dort wird der *erōs* – oder doch eine bestimmte Variante von ihm – als schrecklicher Tyrann in der Seele beschrieben, der aus einem Menschen auch äußerlich einen Tyrannen macht (*Rep.* IX, 572e–573b; 574e). Die tyrannische Lebensform gilt dabei als die schlechtestmögliche und zudem als die, die am wenigstens Lust einbringt. Wenn es nun so sein sollte, dass *erōs* sie hervorruft, dann müsste auch dieser negativ bewertet werden. Es ist deshalb überraschend zu sehen, wie positiv seine Behandlung im *Symposion* ausfällt. Trifft es aber zu, dass die *erōs*-Konzeptionen von *Politeia* IX und *Symposion* schlecht zusammenpassen, so muss man entweder an einen Wandel von Platons Position denken oder annehmen, dass die Überlegungen der Sokrates-Diotima-Rede keine generell zu verstehende Theorie formulieren.

tophanes' Mythos bringt damit das Wahrheitsmoment gut zum Ausdruck, das, modern gesprochen, in Intersubjektivitätstheorien der Liebe enthalten ist. Diotima dagegen betont in ihrer Zurückweisung des Aristophanes, dass kein Mensch einfach nur das sucht, was ihm eigen ist (*oikeion*), sondern in Wahrheit immer das Gute liebt (*hōs ouden ge allo estin hou erōsin anthrōpoi ē tou agathou*: 205e–206a). Auch in dieser Hinsicht scheint uns durch Platon etwas von dem weggenommen zu werden, was unserem reflektierten Liebesverständnis besonders wichtig ist.

[9] *Einwand gegen den eudämonistischen Theorierahmen der Sokrates-Diotima-Konzeption der Liebe*: Diotima kennzeichnet den Eros zwar zunächst spezifisch, nämlich als ein „Verlangen nach dem Schönen“ (204d). Platons Interesse gilt jedoch der darin zum Ausdruck kommenden Strebensrelation: Nach etwas verlangen (*eran*), so erfahren wir, bedeute, dieses erreichen zu wollen. Diotimas Untersuchung geht also in einem generalisierten und formalen Sinn weiter, indem sie die Frage aufwirft, was es für den, der nach etwas verlangt, bedeutet, das Erstrebte zu erreichen; sie stellt gerade keine Frage nach den besonderen Objekten der Liebe, sondern nach dem Objekt des Strebens überhaupt. Liebe bildet jedoch nur *einen* Fall von Streben. Die Vereinseitigung des Themas wird noch dadurch verstärkt, dass sie den Begriff des Schönen durch den Ausdruck ‚das Gute‘ oder ‚die Güter‘ (*tagatha*) ersetzt (204e2). Unter einem *agathon* ist allgemein etwas Vorteilhaftes oder Wertvolles zu verstehen, nicht nur das Objekt einer Liebesbeziehung. Nach etwas verlangen oder es begehren bedeutet also grundsätzlich, etwas Vorteilhaftes anzustreben; der Inbegriff des Vorteilhaften ist insofern ‚das Gute‘. Würde jemand den Inbegriff dessen, was wünschenswert ist, erreichen: Wie wäre er dann zu charakterisieren? Sokrates antwortet, der Betreffende werde glücklich (*eudaimōn*) sein; denn es sei der Besitz des Guten, der die Glücklichen glücklich mache (205a). Die Strebensrelation kommt in dem, was schlechthin erstrebenswert ist, zu einem Abschluss. Denn, so lässt Platon Diotima sagen, man kann nicht weiterfragen, weshalb jemand glücklich sein wolle. Offenbar haben wir es an dieser Stelle mit einer allgemeinen philosophischen Glückskonzeption, einem eudämonistischen Ansatz, zu tun; das Thema der Liebe scheint eher einen Anlass für diese Theorie abzugeben als selbständig behandelt zu werden.

Soweit meine neun Einwände. Wir müssen nun sehen, ob sie zutreffen und was aus ihnen gegebenenfalls für die Interpretation des *Symposion* folgt.

1.3 Für eine partikuläre Interpretation der Sokrates-Diotima-Passage

Angenommen, die neun aufgezählten Einwände wären ganz oder zumindest teilweise korrekt. Dann wäre das Gesamtbild, das sich aus ihnen ergibt, immer noch ambivalent: Entweder könnte man daraus folgern, Platon habe es zwar intendiert, im *Symposion* eine

philosophische Theorie der Liebe anzubieten, dann aber sein Thema merkwürdigerweise verfehlt. Oder man meint, wie ich dies tue, dass er gar keine generelle Theorie der Liebe zu liefern beabsichtigte. Doch sehen wir zunächst, was sich zur Relativierung der Bedenken geltend machen lässt.

Beginnen wir mit dem Aspekt der Mythologie. Es ist zwar richtig, dass Platon in der Sokrates-Diotima-Passage sowohl Elemente der Mythologie verwendet als auch göttliche Inspiration für sich reklamiert. Aber Mythen sind nur der Einsichtsform nach ungenügend, da sie einen Inhalt bloß narrativ präsentieren. Sie können nach Platon durchaus zur ‚richtigen Meinung‘ über etwas verhelfen, was immerhin ein guter Anfang ist. Dasselbe gilt für göttlich inspirierte Aussagen: Im *Phaidros* wird explizit zwischen einer verfehlten Form von Wahnsinn und einer von göttlichen Kräften bewirkten *mania* unterschieden, nämlich im Kontext der Mantik, der Mysterien, in der Dichtung und in der Liebe (*Phdr.* 244a–245a). Man darf die narrativ-religiöse Darstellungsform des *Symposium* also einfach in die nüchterne Sprache von psychischen Funktionen, Vermögen und Fähigkeiten, Kräften und Dispositionen übersetzen, um die von Platon intendierte Theorie zu erhalten.

Ähnliches gilt für die Dämonologie: Man braucht auch sie nicht wörtlich zu verstehen. Hier denke ich allerdings nicht, dass es sich um eine bloß narrative Strategie handelt. Vielmehr erlangen Dämonen in Platons Weltbild durchaus eine *metaphysische* Bedeutung – ebenso wie beispielsweise die Vorstellung vom Totengerichts, die von der Unterwelt oder die der Reinkarnation. Doch trotz ihrer metaphysischen Bedeutung für Platon und den gesamten späteren Platonismus muss man nicht behaupten, Platon beziehe in seine Liebestheorie die Figur eines Dämons oder von Dämonen in einem unmittelbaren Sinn ein. Ebenso wie beim Mythos von Eros als Sohn von Penia und Poros handelt es sich bei der Heranziehung der Dämonologie um eine *ad hoc*-Konstruktion mit dem Ziel, eine partikuläre Liebesform zu charakterisieren: nämlich die des Philosophen, der in seiner Seele das Potential zu einem Aufstieg zur intelligiblen Realität entdeckt. Der philosophische Liebende wird in seiner Ähnlichkeit mit Dämonen geschildert, ohne dass Platon glauben müsste, es seien reale Dämonen am Werk (die es für ihn gleichwohl gibt), wenn sich ein philosophischer Liebhaber um einen ‚schönen‘ jungen Menschen bemüht. Dass Sokrates für sich in Anspruch nimmt, statt der bloßen Rhetorik seiner Vorredner wahrheitsorientiert zu sprechen, scheint so gesehen zwar zutreffend; zugleich partikularisiert er aber das Thema Liebe, indem er es auf die Sehnsucht der philosophischen Seele nach einem Aufstieg zum Göttlichen verengt.¹¹

11 Zwei weitere *ad hoc*-Themen der Sokrates-Diotima-Passage, die allerdings weniger ins Auge fallen, weil wir mit ihnen keine metaphysischen Schwierigkeiten wie mit Göttern und Dämonen haben, sind: (1) Die Darstellung der erotischen Liebe im Tierreich: Wenn Liebe bei Tieren thematisiert wird, dann um zu beweisen, dass auch diese auf sexuelle Reproduktion, also auf eine über-individuelle Form der Unsterblichkeit ausgerichtet sind (207a–c). Da Platon sonst eher an die individuelle Variante der Unsterblichkeit denkt, scheint mir diese Theorie hier spontan herangezogen zu werden. (2) Der merkwürdige ‚Heraklitismus‘, wonach Körperliches

Soweit einige Relativierungen der im vorigen Abschnitt genannten Bedenken. Im Gegensatz dazu scheinen mir die Einwände [2]–[9] grundsätzlich richtig zu sein. So liegt es etwa auf der Hand, dass die Rolle des Eros ambig und uneindeutig geschildert wird, indem dieser sowohl den subjektiv-aktiven Teil der Liebesbeziehung als auch den helfend-intermediären Teil bilden soll. Auch ist sicherlich zuzugeben, dass die hier vorgestellte Defizittheorie der Liebe fragwürdig ist, und dasselbe gilt für eine Transfer- oder Auffüllungstheorie – auch wenn ich natürlich einräumen würde, dass die oben geschilderten Absurditäten etwas parodistisch wirken mögen. Überdies finden wir bei Platon keine Intersubjektivitätstheorie der Liebe, sondern einen Unilateralismus, keinen Personalismus und keine echte Individuenrelativität der Liebesbeziehung. Ferner trifft es zweifellos zu, dass sich Platon im *Symposion* eher für Ansätze zu einer eudämonistischen Konzeption des Strebens und des Glücks interessiert, die man gleichwohl nicht als egoistisch bezeichnen muss, sowie für eine Theorie des Philosophen als des wahren Erotikers.

Aber genau hierin liegt nun der relevante Punkt. Im *Symposion* haben wir es einerseits mit Versuchen zu einer allgemeinen Liebestheorie zu tun, wofür Eryximachos und Aristophanes Beispiele liefern, und andererseits mit speziell oder partikular motivierten Reden, wie dies auf die Ansprache des Agathon zutrifft. Sokrates verfolgt ebenfalls ein sehr besonderes Interesse, allerdings ein anderes als der oberflächlich-selbstzentrierte Agathon. Sokrates berichtet von der wahren Variante der Liebe, dem philosophischen Aufstieg zum Schönen selbst. Sein Interesse gilt allein dem philosophischen Leben und der Art und Weise, wie Liebe in ihm vorkommt; andere Teilphänomene der Liebe blendet er aus. Aus dieser Vorentscheidung erklärt sich seine Redeform, die eher narrativ und mystagogisch als dialogisch und argumentativ ausfällt. Sokrates erhebt nicht den Anspruch, umfassend und inklusiv zu sprechen und dabei offen und zugänglich zu sein. Die emphatische Wahrheit seiner Ausführungen liegt nicht in ihrer überlegenen theoretischen Fundierung; sie liegt darin, dass nur Sokrates die Variante von Liebe schildert, der der eigentliche Wert zukommt. Insofern ist auch der Vorwurf des Egoismus auch nicht wirklich gerechtfertigt. Die Theorie von Sokrates-Diotima impliziert ja gerade ein Element von Selbsttranszendenz, das ausschließt, dass der Aufsteigende bei seinen begehrliehen Wünschen der unteren Stufe stehen bleibt.¹²

und Seelisches in beständigem Fluss begriffen ist und nur durch Fortpflanzung dauerhaft gemacht werden kann, scheint sonst ebenfalls weniger Platons Überzeugungen zu entsprechen und hier nur als Hilfstheorie benutzt zu werden.

¹² Die Sokrates-Diotima-Theorie scheint auf diese Weise gut zu beschreiben, was als eines der wichtigsten Teilphänomene des Empfindens von Liebe gelten kann: das Gefühl der Selbsttranszendenz. Als Verliebter oder Liebender kann man, auch wenn die Liebe aspektweise enttäuschend, leidvoll oder quälend sein mag, dennoch durchgehend das Gefühl haben, enge persönliche Grenzen überwunden und einen neuen Horizont erworben zu haben. Liebe gibt unserem Leben in einem gewissen Sinn Tiefe und Hintergründigkeit. Nicht umsonst waren es in der Geschichte der Philosophie die religiösen Denker, die der Liebe eine Interpretation gegeben haben, die derjenigen Platons gleicht. Man denke besonders an die auf das biblische Hohelied bezogene philosophische Kommentartradition aus der christlichen Spätantike und dem lateinischen Mittelalter. Bekanntlich

Die Rechtfertigung des philosophischen Eros als einer nicht mehr interpersonalen, sondern intellektuellen Liebe ergibt sich immerhin vor dem Hintergrund der generellen Strebens- und Glückstheorie: In dieser partikularen Liebesform erfüllt sich das gesamte Verlangen und Begehren des Menschen, da dieser eine umfassende Erfüllung erreicht. Bei der Charakterisierung der erotischen Liebe als eines Mangels und Strebens nach Schönheit hat Platon eben nicht jedes Individuum im Sinn, sondern lediglich die philosophisch veranlagte Natur. Der Philosoph steht ebenso wie der Dämon *erōs* in der Mitte zwischen Weisheit und Unvernunft (204a–b) und bewegt sich zwischen der Welt der wandelbaren und der der invarianten Gegenstände. Er tendiert zur Unsterblichkeit und folgt diesem Verlangen auf einem Weg, der körperliche Schönheit, psychisch-moralische und intellektuelle Schönheit einschließt (211c). Was zunächst wie eine Theorie der Liebe auftritt, erweist sich bei näherem Hinsehen als Theorie der Selbstvervollkommnung bestimmter vorzüglich disponierter Individuen. Zugleich ergeben sich aber relevante Konsequenzen für eine Theorie der Liebe: insbesondere die Pointe, dass Liebe eng mit dem Prozess der persönlichen Selbstentfaltung verknüpft ist. Auf der anderen Seite lässt genau dies Raum für Aristophanes' Liebestheorie, die sich auf den individu-enrelativen Begriff des ‚jeweils Eigenen‘ (*oikeion*) stützt. Bemerkenswert ist, dass Platon von diesem im *Lysis* selbst einen affirmativen Gebrauch macht (221d). Sucht man also nach einer Theorie der Liebe in reziproken, intersubjektiven persönlichen Konstellationen – und eben das ist das Explanandum einer nicht-revisionären Theorie – dann kann Aristophanes aus Platons Perspektive keineswegs als widerlegt gelten.

Literatur

- Brenk, F. E. 1986: In the Light of the Moon. Demonology in the Early Imperial Period, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II.16, 1, Berlin, 2068–2145.
- Burkert, W.²2011: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart.
- Corrigan, K./Glatzov-Corrigan, E., 2004: Plato's Dialectic at Play. Argument, Structure, and Myth in the *Symposium*, Pennsylvania.
- Dillon, J. M. 2004: Dämonologie im frühen Platonismus, in: M. Baltes u. a. (Hgg.), Apuleius. De deo Socratis. Über den Gott des Sokrates. Darmstadt 2004, 123–141.
- Dover, K. (Hg.), 1980: Plato, *Symposium*, Cambridge u. a.
- Ebbersmayer, S. 2002: Sinnlichkeit und Vernunft. Studien zur Rezeption und Transformation der Liebestheorie Platons in der Renaissance, München.
- Ferrari, G. R. F. 1992: Platonic Love, in: R. Kraut (Hg.), The Cambridge Companion to Plato, Cambridge, 248–276.
- Frankfurt, H. G. 2004: The Reasons of Love, Princeton.
- Hunter, R. 2004: Plato's *Symposium*, Oxford.
- Nussbaum, M. C. 1986: The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, Cambridge.

haben zahlreiche Autoren, darunter Origenes, Gregor von Nyssa, Bernhard von Clairvaux oder Thomas von Aquin *Expositiones in Canticum Canticatorum* verfasst.