

preisen, aber zwischen beiden steht die sokratische Rede vom Sein des Eros, von der her sich zeigt, daß die Rede des Agathon in Wahrheit den Schein des Eros, die des Alkibiades seine Erscheinung preist,<sup>98</sup> weil dieser Mensch Sokrates die lebendige Anwesenheit des philosophischen Eros selbst ist.<sup>99</sup>

Der (grundlose) Schein des Eros, das (begründende) Sein des Eros, die (begründete) Erscheinung des Eros – diese drei sind es, die von den sieben Reden auf den Eros durchgesprochen werden und in die das menschliche Wesen gesammelt ist. Sokrates ist nicht bloß Mensch, er ist die Erscheinung des philosophischen, des wahrhaft erotischen, d. h. des wahren Wesens des Menschen. Und vermutlich vergreift sich die Behauptung nicht, daß Alkibiades, dieser glänzendste unter den jüngeren Zeitgenossen des Sokrates, die Erscheinung des Schattens ist, von dem sich Platon hat unterscheiden müssen als von jenem äußersten Schein des Ruhms, den Diotima „wie die vollkommenen Sophisten“ nahelegte, als von der nur menschlichen Glückseligkeit, die aufgeopfert werden mußte um des Dienstes an der Sache willen, die „das Gute“ heißt und deren Sein das Schöne selbst ist.<sup>100</sup>

## Replik

### Systematisch erzeugter Schein in einer spekulativen Deutung von Platons „Symposion“ Zur Kritik eines verfehlten Interpretationsansatzes

Von Ludger OEING-HANHOFF (Tübingen)

#### I.

*„Se défier de ces jeux de réflexion qui, sous prétexte de découvrir la signification profonde d'une philosophie, commencent par en négliger la signification exacte.“*

*Victor Delbos*

Was Platon im *Symposion*, einem Meisterwerk der Weltliteratur, die Teilnehmer an der Siegesfeier des Dichters Agathon über die erotische Liebe sagen läßt, hat eine derart breite und anhaltende Wirkung gezeigt, daß sich nach einem bekannten Wort Whiteheads fast alle Liebeskonzeptionen unserer Kultur dem geschichtlichen Verstehen als „Fußnoten“ zu diesem Text zeigen. Auch heute fehlt es dafür nicht an Beispielen. So gibt J.-L. Barrault, übrigens ohne Platon ausdrücklich zu nennen, zu dem im *Symposion* von Aristophanes geäußerten Gedanken, Liebende verstünden sich als „Segmente“ eines ursprünglichen

<sup>98</sup> Die Reihenfolge während der Alkibiades-Rede ist Agathon-Alkibiades-Sokrates (213 a 7 f., 222 e 1 f., vgl. 172 a 7 f.), dann wünscht sich Alkibiades Agathon in die Mitte (222 e 8 f.), aber Sokrates erreicht durch einen *πιθανός λόγος* (223 a 8) die Reihenfolge Alkibiades-Sokrates-Agathon (222 e 10 ff.), die wiederum durch das plötzliche Hereinbrechen der *καμασταί* verhindert wird.

<sup>99</sup> Vgl. etwa H. H. Bacon, a. a. O. und W. Jaeger, a. a. O. 268.

<sup>100</sup> Zum Scheitern des jungen Sokrates, Alkibiades die Lehre der Diotima zu vermitteln: J. P. Anton, *The Secret of Plato's Symposium*, in: *The South. Journ. of Philos.* 12 (1974) 277–293, 291: „Harkening back to the glorious days of the fifth century, Plato will say enough to suggest his own historical place in the sequence of lovers. Alcibiades appeared too early and Plato too late in Sokrates' life to make a real difference in rededicating Athens to the quest for political excellence and eunomia.“

Ganzen, die Fußnote, daß deshalb in dem „wunderbaren Fall“ geglückter Liebe der Mann den Eindruck habe, er würde, wenn er eine Frau wäre, so sein, wie die, die er liebt; und den entsprechenden Eindruck habe die geliebte und liebende Frau.<sup>1</sup> Aber auch dann, wenn die erotische Liebe entzaubert wird, indem es, wie in I. Bergmans *Szenen einer Ehe*, „idiotisch“ genannt wird zu meinen, „mit jemandem zu schlafen sei so etwas wie eine heilige Handlung“, das sei viel mehr wie Essen und Trinken „eine ziemlich elementare Sache“, die nicht als „alles überschattendes Problem gedacht“ sei,<sup>2</sup> wiederholt und variiert man, was Eryximachos im *Symposion* als Arzt zu dieser Frage zu sagen hat. Auch J. Prévert's Meisterwerk *Les enfants du paradis* soll die Wahrheit über die Liebe zeigen, und dieser Film ist mit der Darlegung verschiedener Liebeskonzeptionen, wie manchen Hinweisen entnommen werden kann, als Replik auf Platons *Symposion* zu verstehen.<sup>3</sup>

Schon eine Wirkungsgeschichte dieses Ausmaßes verpflichtet zu sorgfältiger Interpretation des *Symposion*. Marsilius Ficinus hatte in seinem berühmten Kommentar in allen Reden des *Symposion* nur Aspekte der einen platonischen Liebeslehre gesehen, was er freilich nicht ohne Umdeutungen und Auslassungen behaupten konnte.<sup>4</sup> Ähnlich hat Nietzsche es „ganz falsch“ genannt, „zu glauben, daß Platon damit [mit den ersten fünf Reden] verschiedene verkehrte Richtungen habe darstellen wollen: es sind alles philosophische logoi und alle wahr, mit immer neuen Seiten der Wahrheit“.<sup>5</sup> In diesem Sinn und mit Berufung auf Nietzsches These, die „Motto“ seiner Darlegungen hätte sein können, hat K. Hildebrandt Platons *Symposion* gedeutet.<sup>6</sup>

Demgegenüber hat G. Krüger in seiner immer noch maßgeblichen Interpretation des *Symposion* die hier vorgelegten Deutungen des Eros, die alle von verschiedenen, aber in der Zeit Platons vertretenen Standpunkten geprägt sind, gar eine „Phänomenologie des Geistes“ dieser Zeit genannt;<sup>7</sup> und G. Müller rühmt es als „eindrucksvolle“ Leistung dieses Werkes, „die . . . geistige Position des jeweiligen Sprechers umrissen“ zu haben.<sup>8</sup> Nach Krügers Aufweis vieler keineswegs einheitlicher, mitunter auch einander strikt entgegengesetzter Liebeskonzeptionen des *Symposion* ist es nur als ein Rückschritt hinter gesicherte Einsichten zu beklagen, daß C.-A. Scheier in seiner spekulativen Deutung *Schein und Erscheinung im platonischen ‚Symposion‘* den ersten fünf Reden insgesamt eine „sophistische Verfälschung“ und ein „Sprechen“ auf „sophistische Weise“ zuschreibt, so daß sie „sich zur Ganzheit des Scheins verbinden“.<sup>9</sup>

Soviel ich sehe, ist sonst noch niemand auf den Gedanken gekommen, die Reden des Phaidros und des Aristophanes seien sophistisch. Scheier muß so deuten, weil es nach seinem Interpretationsansatz im *Symposion* um den Schein, das wahre Sein und um die Erscheinung des Eros geht, und da Sokrates in der Alkibiades-Rede als Erscheinung des Eros dargestellt, das wahre Sein des Eros aber in der Sokrates-Rede enthüllt wird, bleibt für die

<sup>1</sup> J.-L. Barrault, *Comme je le pense* (Paris 1975) 222f.

<sup>2</sup> I. Bergman, *Szenen einer Ehe* (Hamburg 1975) 73, 196.

<sup>3</sup> Vgl. L. Oeing-Hanhoff, In Bildern die Wahrheit über die Liebe, in: *Stimmen der Zeit* 195 (1977) 470–478.

<sup>4</sup> Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet du Platon*, éd. A. Marcel (Paris 1956); vgl. bes. die zweite und vierte Rede.

<sup>5</sup> Nietzsche, *Werke* (Großoktavausgabe) Bd. XIX (1913) 261.

<sup>6</sup> K. Hildebrandt, *Platons Gastmahl* (1912, <sup>5</sup>1956), bes. 158.

<sup>7</sup> G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft* (<sup>2</sup>1948) 118.

<sup>8</sup> Rezension von St. Rosen, *Plato's Symposium* (1968), in: *Phil. Jb.* 81 (1974) 405.

<sup>9</sup> Scheier, a. a. O.

ersten fünf Reden nach dieser Konstruktion nur der Schein des Eros; und weil Schein statt Wahrheit zu geben den Sophisten charakterisiert, sind alle diese Reden eben sophistisch.

Im Text hat diese Konstruktion, was die Subsumtion der ersten Reden unter das Stichwort „Schein“ angeht, keinen Anhalt. Scheier versucht freilich, den für seine Deutung zentralen Begriff des „Scheins“ vom Text her auszuweisen. Diotima, so schreibt er, unterscheide „das Wahre . . . eigens nicht vom Falschen, sondern vom Schein (eidölon)“.<sup>10</sup> „Eidölon“ aber heißt nicht Schein, sondern Abbild, Schattenbild. So wird die zitierte Stelle auch übersetzt: „ . . . nicht Abbilder der Tugend zu erzeugen, weil er auch nicht ein Abbild berührt, sondern Wahres, weil er das Wahre berührt“ (Schleiermacher). Man kann auch mit F. Susemihl oder O. Gigon statt „Abbild“ „Schattenbild“ übersetzen; aber „eidölon“ hier mit „Schein“ wiederzugeben und vor allem an diesen Stellen die vorhergehenden Reden charakterisiert zu sehen, ist reine Willkür. Statt einer genaueren Argumentation braucht daher auch nur vermerkt zu werden, daß der von Scheier von dieser Voraussetzung her angestrengte Vergleich des *Symposion* mit dem *Sophistes*, vor allem die Parallelisierung der ersten fünf Reden mit Wesensmerkmalen des Sophisten, wobei Aristophanes als „Meister der Eristik“ hingestellt wird,<sup>11</sup> ebenfalls willkürliche Konstruktionen ohne jeden Anhalt im Text sind.

Daß Platon im *Symposion* nicht nur seine Auffassung der Liebe, aber auch nicht nur seine und die angeblich nur verschieden variierte sophistische Deutung darlegt, sondern eine Vielzahl verschiedener einander widersprechender Konzeptionen vorführt, gehört selbst zu den philosophischen Aussagen dieses Werkes. Denn es scheint Platon wichtig zu sein darzustellen, wie eine Deutung oder Konzeption der Liebe zum menschlichen Leben gehört, vor allem aber, daß diesen verschiedenen Deutungen ein je verschiedenes Selbst- und Weltverständnis entspricht. Deshalb muß man, um sich über das zu verständigen, was Liebe sei, „zuerst“ über „die menschliche Natur und ihre Schicksale“ Klarheit zu schaffen suchen. Das läßt Platon im *Symposion* Aristophanes sagen (189 d 5 f.), aber im *Phaidros* fast mit den gleichen Worten Sokrates (245 c 2 ff.). Schon daraus ergibt sich, daß Platon nicht alles für falsch und für Schein hält, was er im *Symposion* den ersten fünf Rednern in den Mund legt. Er überläßt es seinen Lesern, die verschiedenen Liebeskonzeptionen, die er so stark wie möglich macht, selber zu beurteilen, gibt freilich auch Kriterien der Beurteilung an die Hand.

Nach Scheiers Deutung könnte man die ersten Reden, die nur Schein bringen, sozusagen vergessen, wenn man ins wahre Sein des Eros eingeführt ist, weil sie nur „Stufen der Hinführung zu jener Hinführung“ sind, die Sokrates (bzw. Diotima) gibt. Aber so einfach hat Platon es sich und uns nicht gemacht. Zwar ist die *Phaidros*-Rede eine Hinführung zu der von Platon sicher favorisierten Liebeskonzeption, die Sokrates vorträgt – gerade deshalb ist sie nicht sophistisch –; aber in der Aristophanes-Rede wird überzeugend auf offenkundige Phänomene und Probleme der Liebe hingewiesen, die auch Sokrates (bzw. Diotima) nicht berücksichtigt und die Platon dann im *Phaidros* erneut behandelt. Wie die *Phaidros*-Rede ist auch die des Aristophanes keineswegs „sophistisch“. Das soll wenigstens in Umrissen dargelegt werden.

<sup>10</sup> Ebd. (Anm. 8); (Anm. 83).

<sup>11</sup> Ebd.

## II.

Als Vertreter der Sophistik spricht im *Symposion* Pausanias, der Schüler des Prodikos, des Moralisten unter den Sophisten, und Pausanias erörtert wie sein Lehrer auch das sittliche Problem, indem er einen guten, „himmlischen“ Eros vom verwerflichen, „gemeinen“ Eros unterscheidet. Aber auch der Arzt Eryximachos, der sich ausdrücklich an Thesen des Pausanias anschließt, gehört zur griechischen Aufklärung, wie seit Hegel die Sophistik auch genannt wird. Er legt dar, daß Eros, statt ihn wie im mythischen Dasein als übermenschliche göttliche Macht anzusehen, als ein in der ganzen Natur anzutreffender Trieb aufzufassen ist, bei dessen Befriedigung die ärztliche Kunst hilfreich Gesundheitsschäden zu vermeiden lehrt. Das sittliche Problem, das Pausanias mit Betonung der „Autonomie“ der Guten (181 e) entfaltet hatte, weil es bei Liebe ja um rational zu gestaltende zwischenmenschliche Beziehungen geht, reduziert sich für den aufgeklärten Arzt auf die Frage nach gesund und gesundheitsschädlich: „Den gewöhnlichen Eros darf man, wo man ihn zuführt, nur vorsichtig zuführen, damit man zwar die Lust erntet, aber keine Zügellosigkeit erregt. Wie es auch in unserer Kunst eine große Leistung bedeutet, die Begierden im Bereich der Kochkunst gut zu verwenden, so daß man, ohne krank zu werden, die Lust erntet.“ (187 e)

Der junge Phaidros, der die Reihe der Reden eröffnet, ist weit davon entfernt, im Eros nur naturalistisch einen Trieb nach Vereinigung und Harmonie zu sehen. Er stellt aber auch nicht das sittliche Problem autonomer Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen, sondern redet, wie es seiner Jugend ansteht, in großen und erhabenen Worten von der Liebe. Würdigeres und Wichtigeres als Eros gäbe es nicht, denn die Liebe befähige uns, Tugend, sittliche Tüchtigkeit und Glück im Leben und Sterben zu erlangen (180 b 6 ff.).

Um darzulegen, daß Liebe Tugend verleiht, weist Phaidros auf folgendes hin: Liebende schämen sich, vor dem Geliebten Schimpfliches zu tun. Man schämt sich, wenn man Unrecht tut, besonders, wenn es publik wird. Am schlimmsten aber ist es, sich vor dem Geliebten schämen zu müssen. Liebende wollen das nicht, werden also durch die Liebe zur Tugend befähigt. Liebe verleiht sogar die Kraft, führt Phaidros weiter aus, füreinander zu sterben, wie Achill und Alkestis zeigen. Was wäre das für eine Liebe, die nicht bereit wäre, das eigene Leben für den Geliebten zu opfern! „Um dich, Geliebte, um dich, Geliebter gäb' gern mein Leben hin“, singen Belmonte und Constanze in der *Entführung*.

Liebe zeigt sich so als neue Kraft, das Gute zu tun; sie macht von Natur aus Ängstliche tapfer, von Natur aus Schwache stark, und weil Liebe die Liebenden, die als Menschen von Natur aus am Leben hängen und es selbstüchtig behaupten, fähig macht, füreinander zu sterben, ist Liebe eine überirdische göttliche Macht, der Liebende gottbegeistert, erfüllt von göttlicher Kraft, „entheos“ (179 a, 180 b).

Seine zweite These, Liebe mache glücklich, beweist Phaidros gar nicht eigens. Das ist ja auch selbstverständlich. Goethe sagt sogar, „glücklich allein ist die Seele, die liebt“. Umgekehrt soll es ja auch der Zustand der Verzweiflung sein, nicht mehr, niemanden mehr lieben zu können.

Nichts an dieser Rede rechtfertigt es, sie „sophistisch“ zu nennen. Ist nicht, wie der *Gorgias* lehrt,<sup>12</sup> der Begriff der „Scham vor dem Hässlichen“ (178 d) gerade zentral für Platons Kampf gegen die in ihren extremen Vertretern „schamlos“ werdende Sophistik? Scheier sieht in dem überschwenglichen Lob des Phaidros, Eros sei der älteste und würdigste der Götter, die Auffassung impliziert, damit werde „der blinde erotische Trieb über die gerechte Herrschaft des Zeus“ gestellt.<sup>13</sup> Aber will Phaidros nicht vielmehr Eros als Grund

<sup>12</sup> Vgl. Th. Kobusch, Sprechen und Moral, in: *Philos. Jb.* 85 (1978) 87–108.

<sup>13</sup> Scheier, a. a. O.

des gerechten, tugendhaften Handelns, gar als Grund für ein Gerechtigkeits noch überbietendes heroisches Opfer erweisen?

Daß Eros nach Phaidros „nur das einzelne Liebesverhältnis stiftet . . ., keineswegs die verbindliche Ordnung des Staates“, wie Scheier behauptet,<sup>14</sup> widerspricht eindeutig dem Text. Phaidros erklärt nämlich ausdrücklich, ohne die besonders vom Eros gegebene Scham vor dem Häßlichen könne „weder eine Stadt noch ein Einzelner große und gute Werke vollbringen“ (178 d), und er gibt zu bedenken, ob man „es irgendwie einrichten könnte, daß eine Stadt oder ein Heer aus lauter Liebhabern und Geliebten entstünde“ (178 e). Trotz dieser ausdrücklichen Erklärungen dem Phaidros das genaue Gegenteil zuzuschreiben, ist eine Vergewaltigung des Textes.

Die Grenze der Phaidros-Rede liegt nach der Gedankenführung des *Symposion* darin, daß Phaidros sich für die Rede vom Eros als einer Gottheit nur auf Hesiod und Parmenides beruft, ohne eine rationale Argumentation auch nur zu versuchen, die das Recht der Rede vom Göttlichen auszuweisen sich bemühte. Das tut dann Sokrates, indem er alles Schöne hier, das zur Liebe hinreißt, als Teilhabe und Abbild der Idee des Schönen ausweist, die das Göttliche und im Unterschied zu den Göttern der Gott ist. Phaidros' Rede ist, statt sophistisch zu sein, ein Vorgriff auf die philosophische oder religiöse Konzeption der Liebe.

### III.

Aristophanes beginnt seine Rede mit der Erklärung, „anders reden zu wollen“ als Eryximachos und Pausanias (189 c). Er distanziert sich also ausdrücklich von der sophistischen Position, unter die er folglich nicht subsumiert werden kann. G. Krüger hat seine Rede eine „tragische Komödie“ genannt.<sup>15</sup> Platon läßt Aristophanes sagen, daß und inwiefern Liebe eine tragische Komödie oder komische Tragödie ist. Liebe ist ja, verbreiteter Erfahrung und Überzeugung nach, just das, was wesentlich so, wie sie ersehnt wird, nicht gelingen kann. Mögen im Buch der Liebe auch Freuden verzeichnet sein – es sind wenig Blätter, aber ganze Hefte Leiden. Woran liegt das?

Das ist, legt Aristophanes dar, nicht die persönliche Schuld der Einzelnen. Die Menschenwelt insgesamt ist in einer Unheilssituation, und das ist gerade in Sachen Liebe, wenn man sich nicht an den Vorstellungen von ihr, sondern an ihrer Wirklichkeit orientiert, deutlich, überdeutlich. Diese Wirklichkeit der Liebe läßt sich aber gar nicht verstehen, wenn man nicht die menschliche Natur und deren Schicksal kennt; und so erzählt Aristophanes zur Erklärung unseres heillosen Zustandes den Mythos von den ursprünglich heilen, ganzen und runden Doppelmenschen, die teils Männer, teils Frauen, teils Mann-Weiber waren, die sich in ihrem Stolz aber gegen die Götter auflehnten, dafür von Zeus zur Strafe für ihren Übermut geteilt wurden. Diese zur Strafe erfolgte Teilung ist der Ursprung des Eros, denn seither sucht jeder seine andere Hälfte. Das Menschengeschlecht wäre aber nach dieser Teilung fast untergegangen – die getrennten Hälften hielten sich dauernd umschlungen –, und auch, um der Opfergaben nicht verlustig zu gehen, schaffte Zeus durch eine zweite Operation Abhilfe. Er ließ nämlich die Genitalien nach innen versetzen, und das ermöglichte den Liebesgenuß ineinander. Durch ihn wird die Sehnsucht, zusammenzusein, befriedigt, und, des Zusammenseins müde, konnten die Menschen wieder ihren normalen Geschäften nachgehen, wieder etwas Vernünftiges tun.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Krüger, a. a. O. 119 ff.

Aristophanes bringt damit zwei nur durch einen Mythos aussagbare, rational nicht zu klärende Phänomene zur Sprache: erstens die Tatsache, daß Liebende, auch wenn sie es selbst nur ahnend erstreben, eigentlich *für immer* beisammen und vereint sein wollen. Das ist die eigentliche Intention ihrer Liebe, nicht erst nachträgliches Ziel einer sittlichen Entscheidung. Zweitens erklärt Aristophanes durch seinen Mythos die Heillosigkeit unseres Lebens und Liebens, von der die andern Redner anscheinend ahnungslos absehen oder über die sie hinwegsehen. Sie verkennen die Realität der Liebe.

Aristophanes kritisiert mit seinem Mythos die naturalistische Deutung der Liebe durch Eryximachos. Indem dieser Liebe als physiologischen Vorgang faßt, verkennt er, daß es den Liebenden nicht primär um Triebbefriedigung, sondern um viel mehr, um Glück und Heil geht. Der Liebesgenuß bewirkt ja nach Aristophanes, wie G. Krüger herausgestellt hat,<sup>16</sup> daß man „zuweilen die Liebe satt bekommt“; er ist also nur „Nebenwirkung“ des Eros, nicht das eigentlich Erstrebte. Aber auch die ethische Konzeption der Liebe ist verfehlt. Liebe ist eine schicksalhafte Macht, die dem Anspruch spottet, sie ethisch meistern zu wollen. Schon das Geborensein zur heterosexuellen oder homosexuellen Liebe – wir sind nach dem Mythos ja Schnittlinge dieser oder jener Art – zeigt ihre Überlegenheit über die sittliche Selbstbestimmung. Ernsthaft zu erklären, man habe sich schon mit 15 Jahren zur Heterosexualität entschlossen, wäre naiv. Der Versuch, der Liebe ethisch Herr zu werden, verkennt unsere Situation, unsere tiefgreifende Bestimmtheit durch unser Schicksal.

Aristophanes hat also gewichtige Gründe für seine tragisch-resignierende Liebeskonzeption, nach der es schlimmer um unser Leben und unsere Liebe bestellt ist. Die heile Welt, in die Liebe zu versetzen verspricht, zeigt sich bald als Illusion. Es kann nicht gut, nur schlimmer werden. Deshalb sollten wir uns bescheiden, nicht aufs neue übermütig bessere Zustände schaffen zu wollen. Dann werden wir nämlich am Ende nochmals zerschnitten und müssen „herumgehen wie jene Reliefs, die, mit zersägten Nasen, auf den Grabstelen eingemeißelt sind“ (193 a).

Statt seine radikale Kritik an den sophistischen Konzeptionen der Liebe zu sehen, sucht Scheier auch aus Aristophanes einen Vertreter der Sophistik zu machen, indem er ihm die These zuschreibt, „daß das Sein des Menschen als ursprüngliche Begierde in sich selber verschlossen ist“.<sup>17</sup> Als „Argument“ dafür bekommt man zu lesen, daß Eros die Begierde „nach Ganzsein“ sei, „das Ganzsein jedoch Ursache der Begierde“, also sei „die Begierde in Wahrheit Ursache ihrer selbst“.<sup>18</sup>

Nach dem Mythos des Aristophanes ist aber das Ganzsein der ursprünglichen Menschen zwar Bedingung, aber doch nicht Ursache der erotischen Begierde. Ihre Ursachen sind erstens die Hybris der ursprünglichen Menschen, zweitens deren Bestrafung durch Zeus, welche Strafe durch die Ermöglichung sexuellen Verkehrs gelindert wird. Derart den Unterschied zwischen Bedingung und Ursache verwischen heißt sophistisch argumentieren.

Hat man die Aristophanes-Rede im ganzen des *Symposion* zu interpretieren, wäre darzulegen, daß ihre tragisch-pessimistische Deutung der Liebe Kritik auch der Rede des Agathon und Sokrates ist. Agathon stellt Liebe als problemloses schönes Spiel dar, aber jedermann weiß – und wußte es auch damals schon –, daß sich dieses schöne Spiel oft gar nicht spielen läßt, nicht nur, weil der andere nicht mitspielen mag, sondern auch, weil es sich häufig wegen physischen Unvermögens oder wegen psychischer Hemmungen gar nicht spielen läßt, weil das Spiel umschlagen kann in Aggression und Kampf, die Lust in Ekel.

<sup>16</sup> Ebd. 128 f.

<sup>17</sup> Scheier, a. a. O.

<sup>18</sup> Ebd.

Zwar stimmt Aristophanes in der Kritik an diesen Liebeskonzeptionen mit Sokrates überein, aber er kritisiert, wie Platon deutlich zu machen versteht, auch die philosophische oder religiöse Deutung der Liebe, nach der die Liebe in einer von der Idee des Guten und Schönen bestimmten Welt Anfang und Weg glückseliger Unsterblichkeit ist. Nach Aristophanes aber ist die ohnehin nicht sonderlich vernünftige Welt nun heillos, Liebe als Streben zur heilen Ganzheit ist zum Scheitern verurteilt, weil es keinen Weg zurück in die ursprüngliche heile Unversehrtheit des menschlichen Daseins, keinen Weg zurück ins Paradies gibt. Und diese Heillosigkeit der Liebe ist ja augenfällig. Wer hätte denn schon die genau zu ihm passende Hälfte gefunden? Gesetzt, die Zuneigung findet überhaupt Erwiderung, kann ja z. B. ein religiöses Verständnis der Liebe auf ein ästhetisches treffen, und schon ist die Sache gescheitert. Und selbst, wenn beide meinen sollten, die sie zu heilem Dasein ergänzende andere Hälfte wirklich gefunden zu haben, kann Nietzsches „böse Weisheit“ zutreffen:<sup>19</sup> „Immer noch hilft gegen die Liebe . . . jenes alte Radikalmittel: die Gegenliebe.“

Gleichwohl sollte man die Rede des Aristophanes nicht „das Kernstück“ des *Symposion* nennen.<sup>20</sup> Das bleibt die Rede des Sokrates, in der an Aristophanes' Darlegung kritisiert wird, daß hier das Prinzip des Guten und seine Bedeutung für die Liebe verkannt werde. Erst im *Phaidros*, in dem Sokrates nun auch wie Aristophanes erklärt, die Liebenden blieben im Diesseits und auch jenseits des sie vollendenden Todes beieinander, wird mit dem Mythos von der vorgeburtlichen Wahl des Lebenslosen und vom Fall der Seelen auch die platonische, den Gott rechtfertigende Antwort auf die Frage nach dem Grund irdischen Unglücks und Unheils gegeben. Deshalb ist das *Symposion* nicht vom *Sophistes* her, sondern im Blick auf den *Phaidros* zu interpretieren.

Im *Phaidros* erklärt Platon auch, daß geschriebene Reden – und das sind auch seine Dialoge – weder sich selbst zu wehren noch sich selbst zu helfen vermögen; sie sind ja als geschriebene vaterlos (275 e). Deshalb können sie unschwer in das Prokrustes-Bett von Deutungen eingepaßt werden, die den eigenen systematischen Ansatz um jeden Preis durchsetzen wollen. Prokrustes aber streckte und kürzte nicht nur seine Gäste, so daß sie in das von ihm konstruierte Bett paßten, sondern nahm dann auch, wie A. S. Eddington jedenfalls weiß,<sup>21</sup> genaues Maß von ihnen und schickte einen Forschungsbericht über die Gleichförmigkeit der Statur der Reisenden an die Anthropologische Gesellschaft von Attika.

Wenn der Görres-Gesellschaft ein ähnlicher Forschungsbericht über Schein und Sein im platonischen *Symposion* zur Veröffentlichung übermittelt wird, ist es jedoch angemessen, dem vaterlosen Text zu Hilfe zu kommen, was ich versucht habe. Diese Kontroverse wäre schon dann nicht umsonst, regte sie an, erneut jenes Meisterwerk Platons zu lesen, zu dessen Thema wir allenfalls noch Fußnoten beisteuern können.

<sup>19</sup> Nietzsche, Werke (Kritische Gesamtausgabe von G. Colli u. M. Montinari) VII, 1, 407.

<sup>20</sup> H. Kuhn, Art. „Liebe“, in: Hist. Wörterbuch der Philosophie, Bd. V, 292.

<sup>21</sup> A. S. Eddington, *The Philosophy of Physical Science* (Cambridge 1939) 109.