

Wer liebt wen in Platons Symposion?

Individualität in der Antike

Peter Rohs zum sechzigsten Geburtstag

Von Volker GERHARDT (Berlin)

Es war einmal eine Zeit, da sollten alle, die nicht gestorben waren, schon tot sein. Diese Zeit, die so gerne „Postmoderne“ geheißen hätte, ist mittlerweile so fern, daß selbst diejenigen, die durch die bloße Verkündigung dieser Zeit zu Ruhm und Beschäftigung kamen, sich heute gar nicht mehr an sie erinnern mögen.¹

Die Todeserklärung galt, wie *wir* uns jedenfalls noch gut erinnern, dem „Subjekt“.² Dabei wurde unterstellt, das Subjekt sei früher einmal so etwas wie eine *selbständige Substanz* im Inneren des Menschen gewesen. Die aber habe nunmehr ausgedient; an die Stelle der selbständigen Substanz sollten jetzt die „Strukturen“, „Systeme“ oder „Diskurse“ getreten sein – was man in der Tat gar nicht in Abrede zu stellen braucht, weil der Widerspruch schon darin liegt, überhaupt eine solche Behauptung aufzustellen. So kam es zu der Kuriosität, daß da Subjekte auftraten, die behaupteten, es gebe keine Subjekte mehr.

Philosophisch ist die Sache schnell erledigt, denn man braucht nur zu wissen, was „Subjekt“ eigentlich besagen soll: Ursprünglich war der Begriff des *Subjekts*, der als philosophischer Ausdruck erst in der Moderne in Umlauf kam, nur ein anderes Wort für *Substanz*. Substanz aber bedeutet dasjenige, was in allen Veränderungen *wenigstens solange als gleichbleibend angesehen* werden muß, als man braucht, um eine *Veränderung* wahrnehmen oder aussagen zu können: Ob ich nun Wasser in eine Badewanne oder durch einen Gartenschlauch laufen lasse, ob ich es als Eiswürfel in meinen Campari werfe oder Schlittschuh darauf laufe –: Es bleibt immer *Wasser* in verschiedenen Formen und Aggregatzuständen; und sofern es dabei in gewisser Hinsicht gleichbleibt, kann es eine „Substanz“ genannt werden.

Der Ausdruck des „Subjekts“ wurde nun für jene Substanzen gebräuchlich, die nicht nur verschiedene Veränderungen und Verformungen erleiden, sondern die solche Veränderungen auch *von sich aus* hervorrufen. Damit zeigt schon die Herkunft des Begriffes an, daß hier viel *Wandel*, ja sogar eine *selbsterzeugte Unbeständigkeit* im Spiel ist, wenn von „Subjekt“ gesprochen wird. Denn vom

¹ Ein bemerkenswertes Beispiel gibt Wolfgang Welsch mit seinem Aufsatz: Ästh/ethik. Ethische Implikationen und Konsequenzen der Ästhetik, in: Ethik der Ästhetik, hg. v. Ch. Wulf, D. Kamper u. H. U. Gumbrecht (Berlin 1994) 3–22.

² Dazu meine einleitenden Bemerkungen zu: Politische Subjekte, in: Tod des Subjekts?, hg. v. H. Nagl-Docekal u. H. Vetter (Wien/München 1987) 201–229 (Wiener Reihe, Bd. 2).

„Subjekt“ gehen Veränderungen aus, die *an ihm selbst* sichtbar werden, wozu jedoch, wie gesagt, ein *Minimum an Unveränderlichkeit* gehört – mindestens so viel, daß die Veränderung wahrnehmbar bleibt. Ein Subjekt kann nur *im Wechsel seiner Zustände* erkannt werden.

Doch die Unruhe sitzt tiefer. Denn der Wechsel von Zuständen reicht allein nicht aus, um statt von „Substanz“ von „Subjekt“ zu sprechen. Erst wenn die Zustandsveränderung *von diesem Subjekt selbst angestoßen und betrieben* wird, hat der neue Begriff einen Sinn. Aber man fragt sich, wie eine solche Potenzierung von Veränderung, die einerseits *von außen erkennbar* sein soll und die andererseits die Veränderung auch noch *von sich aus stimuliert*, eigentlich zu denken ist?³

Tatsächlich hätten wir darauf bis heute keine Antwort, wenn – sie nicht *selbstverständlich* wäre. Das meine ich wörtlich: Die Philosophie – und mit ihr alle anderen Wissenschaften – hat bis heute keine Antwort auf die Frage, wie denn diese eigentümliche sich aus sich selbst bewegende „Substanz“, die wir „Subjekt“ nennen, eigentlich gedacht werden kann. Es gibt kein modelltheoretisches Verfahren zu ihrer Rekonstruktion, kein logisches Schema, kein anschauliches Paradigma, keinen naturgeschichtlichen Archetypus, an dem wir uns vor Augen führen können, was „Subjekt“ eigentlich meint. Wären wir nicht *selbst Subjekt*, wir wüßten tatsächlich nicht, was der Ausdruck bezeichnet. So aber brauchen wir *nur uns selbst zu bezeichnen*, um keinen Zweifel aufkommen zu lassen, ob es Subjekte gibt oder nicht.⁴

Wir brauchen uns auch nur mit einem Minimum an Aufmerksamkeit *selbst zu beschreiben*, um zu erkennen, daß ein Subjekt den Veränderungen, die es zeitweilig zusammenhält, keineswegs so selbständig (oder gar unabänderlich) gegenübersteht, wie immer wieder behauptet wird. Zwar läßt es sich eindeutig von *physischen Daten, physiologischen Funktionen* und wohl auch vom *psychischen Interieur* unseres Selbst unterscheiden. Aber das Subjekt hängt doch enger mit der *Finalität des Daseins*, mit der *Organisation des Leibes*, mit der *Dynamik unserer Seele* und mit der *Notwendigkeit von Kooperation und Kommunikation* zusammen, als sich manche seiner Advokaten und die meisten seiner Kritiker eingestehen.

Doch dieser begrifflichen Erinnerung bedarf es gegenwärtig gar nicht mehr. Denn der Zeitgeist hat sich längst auf das andere Extrem verlegt und ist schon dabei, dem *Subjekt* Altäre zu errichten, um es nunmehr als *neuzeitliche Errungenschaft* zu feiern. Dabei hat man ihm, um den Wechsel in der Mode nicht zu auffällig zu machen, einen *anderen Namen* gegeben. Und statt vom *postmodernen Tod* spricht man jetzt von einer *modernen Geburt*: Die Rede ist vom *Individuum*,

³ Die historisch wie systematisch beste Problemübersicht bietet: Manfred Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität – Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum* aus Anlaß ihrer „postmodernen“ Toterklärung (Frankfurt a.M. 1986); kürzer und prägnanter: ders., *Subjekt, Person, Individuum*, in: *Individualität. Poetik und Hermeneutik*, Bd. 13, hg. v. M. Frank u. A. Haverkamp (München 1988) 3–20.

⁴ Die bislang klarste Rekonstruktion dieses Sachverhalts gibt Peter Rohs in: *Feld – Zeit – Ich. Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie* (Frankfurt a.M. 1996) 73 ff., 94 ff. u. 145 ff.

das angeblich erst in der Romantik das Licht der Welt erblickte und eigentlich erst heute, in der sogenannten „Risikogesellschaft“ westlichen Zuschnitts, zur vollen Entfaltung kommt.⁵

Es liegt mir fern zu bestreiten, daß sich der *Sinn für das Individuelle* unter neuzeitlichen Bedingungen erkennbar verschärft hat. Die *Renaissancemalerei*,⁶ das *Theater Shakespeares* und *Molières*, der bereits in der Aufklärung voll erwachte *Sinn für die Geschichte*, die *Genieästhetik*, die *romantische Spiritualisierung des Eigensinns* und alles, was daraus mit *Nietzsche und seinen Epigonen* geworden ist, haben den *Anspruch auf Individualität* dramatisch gesteigert. Und die modernen Lebensbedingungen sind dem – zumindest in den reichen Industrienationen – auf wunderbare Weise entgegengekommen: Die globale *Disponibilität der Ressourcen und Produkte*, der schier *alles konvertierende Geldverkehr*, die *Allokation des Wissens*, die *Mobilität der Personen*, die *erhöhte Lebenserwartung* und – nicht zu vergessen – der schiere *Überfluß an Lebensmitteln* haben zu einer *Explosion individueller Ansprüche* geführt. – Und dennoch ist das menschliche Individuum schon *alt* – mindestens so alt wie das menschliche Subjekt.

Diese These läßt sich auf vielfältige Weise belegen; im Augenblick sollen aber die Belege und Beweise auf sich beruhen. Es genügt, wenn etwas anschaulich und dadurch vielleicht sogar verständlich wird. Dazu nehme ich einen der schönsten und abgründigsten Texte der Weltliteratur und beziehe mich auf eine Sache, die uns mehr oder weniger alle in Mitleidenschaft zieht: auf Platons *Symposion* und die *Liebe*. Mit Blick auf unsere These erhöht sich der Reiz einer Beschäftigung mit diesem Text, denn die modernen Interpreten nehmen von der tragenden Individualität in Platons Dialogen kaum Notiz.⁷

⁵ Aus der umfangreichen Literatur nenne ich nur die niveauvollen Arbeiten: Louis Dumont, *Individualismus*. Zur Ideologie der Moderne (Frankfurt a. M./New York 1991) [Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Paris 1983]; Enno Rudolph, *Odyssee des Individuums*. Zur Geschichte eines vergessenen Problems (Stuttgart 1991); Charles Taylor, *Quellen des Selbst*. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität (Frankfurt a. M. 1994) [Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge 1989]; Ulrich Beck, *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne (Frankfurt a. M. 1986); ders./Wilhelm Vossenkuhl u. a., *Eigenes Leben*. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben (München 1995); Hans Robert Jauss, *Vom plurale tantum der Charaktere zum singulare tantum des Individuums*, in: *Individualität*. Poetik und Hermeneutik, Bd. 13, a. a. O. 237–269; Aaron Gurjewitsch, *Das Individuum im europäischen Mittelalter* (München 1994). Zu diesem Komplex: Volker Gerhardt, *Moderne Zeiten*. Zur philosophischen Ortsbestimmung der Gegenwart, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (1992) 597–609.

⁶ Hierzu sehr eindrucksvoll: Gottfried Boehm, *Bildnis und Individuum*. Über den Ursprung der Porträtmalerei in der italienischen Renaissance (München 1985). Dazu: Hans Robert Jauss, *Zur Entdeckung des Individuums in der Porträtmalerei*, in: *Individualität*. Poetik und Hermeneutik, Bd. 13, a. a. O. 599–605.

⁷ Ausnahmen sind: Robert W. Hall, *Plato and the Individual* (Den Haag 1963) 55 ff.; Enno Rudolph, *Odyssee des Individuums*, a. a. O.; auch (obgleich vom Autor anders bewertet): Gernot Böhme, *Der Typ des Sokrates* (Frankfurt a. M. 1988). Siehe dazu auch: Volker Gerhardt, *Das individuelle Gesetz*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 22 (1977) 3–21 (hier finden sich auch weitere Literaturhinweise). – In der älteren Platon-Deutung ist die Gegenwärtigkeit des Individuellen allerdings sehr bewußt. Ich begnüge mich mit dem Hinweis auf Karl Reinhardt (*Platons Mythen* [Bonn 1927] 17 ff.) und Werner Jaeger (*Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen [Berlin/New York 1973] 377 u. 772

Es ist bekannt, daß dieser vermutlich zwischen 380 und 370 vor Christus von Platon geschriebene Text⁸ ein *Trinkelage* zum Gegenstand hat. Es geht um ein kleines Fest nach großen Feierlichkeiten, wie sie in der Blütezeit Athens alljährlich mit den großen Tragödien verbunden waren.

Die Handlung führt uns in das Haus des Dichters *Agathon*, wo man am Tag zuvor dessen Sieg im Theaterwettbewerb in bacchantischer Ausgelassenheit begossen hat. Jetzt sind noch einmal ein paar Freunde zur Nachfeier zusammengekommen; aber man ist nicht zu einer Wiederholung aufgelegt. Daher wird der wohl nicht zufällig von dem Arzt *Eryximachos* präsentierte Vorschlag bereitwillig aufgenommen, man solle sich beim Trinken zurückhalten und statt dessen einem *geistigen Vergnügen* nachgehen, und das könne darin bestehen, daß man sich wechselseitig mit *Reden* unterhält. Der Arzt schlägt auch gleich ein überaus anregendes Thema vor, nämlich *die Liebe*.

Schon dieser Vorschlag ist symptomatisch für die philosophische Einsicht, um die es Platon mit seinem philosophischen Kunstwerk geht: *Spätestens die Erschöpfung des Leibes führt auf den Geist*. Doch der Vorschlag wird gar nicht philosophisch begründet. *Eryximachos* kann vielmehr unwidersprochen erklären, die Liebe habe bei den Griechen bislang noch keine Lobredner gefunden.⁹ Deshalb sei es längst an der Zeit, die Liebe gebührend zu preisen. Und so einigt man sich, der Reihe nach eine Lobrede auf die Liebe zu halten.

Den Anfang macht der junge *Phaidros*, dem der Vorzug gegeben wird, weil er die Idee zu dieser Form der Nachfeier hatte; sein Gönner *Eryximachos* hatte sie lediglich in seinem Namen vorgetragen. Dann folgt *Pausanias*, der ältere Vertraute des *Agathon*. Als dritter wäre eigentlich der Komödiendichter *Aristophanes* an der Reihe; der kann aber wegen eines Schluckaufs nicht reden und ist dazu erst wieder in der Lage, nachdem *Eryximachos* ihn ärztlich beraten und seine Lobpreisung der Liebe aus der Sicht des Arztes vorgezogen hat.

Auf *Aristophanes* folgt dann als fünfter der Gastgeber *Agathon*, der seine Auf-

[2. Aufl. Berlin 1936, Bd. 1, 377; Bd. 2, 256]). Bemerkenswert ist ferner die Selbstverständlichkeit, mit der etwa Bernhard Groethuysen (*Philosophische Anthropologie* [1931], 2. Aufl. [Darmstadt 1969] 6ff.) von der Individualität der Griechen spricht. – Mit Blick auf das *Symposion* könnte man bereits auf Marsilio Ficinos Kommentar *De amore* verweisen, der die Gegenseitigkeit in der individuellen Selbstwahrnehmung treffend erkennt (*De amore*, Oratio VI, hg. v. P. R. Blum [Hamburg 1984] 202f.). Erinnern kann man auch an Anselm Feuerbachs kongeniale Auffassung in seinen beiden großen Gemälden des „Gastmahls“, die heute in der Alten Nationalgalerie Berlin und in der Staatlichen Kunsthalle Karlsruhe hängen. Siehe dazu: Claude Keisch, Um Anselm Feuerbachs *Gastmahl*, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz (Berlin 1992); Heinrich Meier, Einführung zu Seth Bernadete, *On Plato's Symposium* (München 1994) 6–27.

⁸ K. J. Dover, *The Date of Plato's Symposium* (*Phronesis* 10 [1965] 2–20) nennt 385 als frühestes und 378 als spätestes Datum. Wenn aber die *Politeia* später sein sollte, dann kann auch das *Symposion* noch 370 entstanden sein.

⁹ Das kann man nur als einen Seitenhieb auf die Sophistik verstehen, die Reden über alles, selbst über die wertlosesten Dinge, verfertigt hat, aber nicht über die Liebe. Bei den Dichtern fehlt das Loblied auf den *Eros* natürlich nicht. Schon Alkaios nennt ihn den „mächtigsten der Götter“. Sophokles (in der *Antigone*) und Euripides (im *Hippolytos*) widmen ihm einen leidenschaftlichen Chorgesang. Siehe dazu: Paul Friedländer, *Platon* (Berlin/New York 1975) Bd. II, 7.

gabe, wie es sich für einen preisgekrönten Dichter gehört, so meisterlich erledigt, daß man es dem ebenfalls anwesenden *Sokrates* fast abnehmen möchte, wenn er sich ziert, noch eine eigene Rede anzuschließen. Doch von den Anwesenden dazu gedrängt, verwickelt er zunächst den *Agathon* in ein Gespräch und beweist ihm mit logischer Unerbittlichkeit, daß seine soeben gehaltene und von allen mit Beifall bedachte Rede zwar überaus schön, aber vollkommen unsinnig war: Der Dichter hat die Liebe mit dem verwechselt, wonach die Liebe strebt.

Damit ist nicht nur *Agathon* blamiert. Alle zuvor gehaltenen Reden scheinen verfehlt. Und so hat *Sokrates* am Ende doch die volle Aufmerksamkeit. Aber er trägt gar keine eigene Lobeshymne vor, sondern berichtet nur von einer Rede, die ihm, als er noch jung war, von einer weisen Seherin, der sagenhaften *Diotima*, gehalten worden ist. Die sechste Rede besteht also eigentlich aus einer siebenten, in der eine *Frau* über die Liebe spricht. Jedem wird beim Hören klar, daß hier aus tiefster Kenntnis in Liebesdingen gesprochen wird.

Kaum hat *Sokrates* geendet, hört man Klopfen und großes Getöse vom äußeren Tor. Ein ganzer Schwarm trunkener Ruhestörer verlangt Einlaß. *Agathon* läßt öffnen, und eine lärmende, von einer Flötenspielerin begleitete Gruppe fällt ein. Ihr Wortführer ist ein halb entblößter Mann, bekränzt und berauscht wie ein dionysischer Bacchant, der dem gefeierten Dichter und Hausherrn zu seinem Sieg gratulieren will, denn am Vortag, so erklärt er, sei er verhindert gewesen. Es ist *Alkibiades*, das noch junge, aber unbändig nach der Macht greifende politische Ausnahmetalent Athens. Bezwingend schön, mit großspuriger Lässigkeit und hemmungsloser Aufdringlichkeit beherrscht der schon ein Jahr später unter den schrecklichen Verdacht des Hermenfrevels geratene junge Mann auch hier sofort die Szene.¹⁰ Als mehrfacher Olympionike, kühner Stratege und verführerischer Rhetor zieht er die Runde sofort in seinen Bann. Als er aber den *Sokrates* entdeckt, ist er sichtlich irritiert, wehrt ihn mit der Empörung des tief Verletzten ab und verrät doch sogleich neu aufkeimende Hoffnung.

Den *Sokrates* vor Augen läßt sich *Alkibiades*, ohne nachzudenken, auf das vereinbarte Spiel des Abends ein. So kommt es zur siebten oder (wenn wir *Diotima* mitzählen) zur achten Rede in dieser Nacht. Auch die handelt *von der Liebe* – wenn auch in der Form eines anekdotisch-sprunghaften, von Anklagen und bitteren Beschwerden durchsetzten, aber von rückhaltloser Bewunderung getragenen Berichts über eine herb enttäuschte, doch immer noch von ehrgeizigen Wün-

¹⁰ Für die Bedeutung dieses Auftritts hatte der junge Friedrich Nietzsche in seinem auf eigenen Wunsch geschriebenen Schulaufsatz von 1864 einen genauen Blick: „So erscheint das Auftreten des Alcibiades als der Wendepunkt des kunstvollen Dramas und zugleich der Philosophie nach der Seite der Wirklichkeit hin; und, wenn es mir erlaubt ist, einen Vergleich zu wagen, so hat Plato alle Theile des Dialogs in diesen Knotenpunkt zusammengeschnürt, nicht anders als wie Zeus die verschiedenen Seiten und Häute des Menschen mit der Nabelschnur zusammenband und in einem Knoten vereinigte“ (Ueber das Verhältniß der Rede des Alcibiades zu den übrigen Reden des platonischen Symposions, in: Frühe Schriften, Bd. 2: Jugendschriften, hg. v. H. J. Mette [München 1994] 420–424, 423 f.). Worauf sich Nietzsche in seinem treffenden Vergleich bezieht, werden wir gleich sehen. – Zu Alkibiades siehe: Thukydides, Geschichte des Peloponnesischen Krieges V, 43, 45 ff.; VIII, 11 ff., 45 ff.; Fritz Taegler, Alkibiades (München 1943).

schen wach gehaltenen Liebe. Denn *Alkibiades*, der von allen, offenbar sogar von den Göttern Geliebte, wurde von *Sokrates* abgewiesen. So jedenfalls hat er es erlebt und erlitten, obgleich die Anwesenden, die ja nun schon aus der Rede des *Sokrates* wissen, worum dieser sich seit der Belehrung durch *Diotima* bemüht, sofort erkennen, daß auch *Sokrates* den jungen *Alkibiades* liebte. Nur hat er dies auf *seine* Weise getan, eine Weise, für die der Jüngere ohne Verständnis war und ist. Das tragische Schicksal des *Alkibiades* liegt in diesem Unverständnis begründet.

Mit der Rede des *Alkibiades* ist das Gastmahl zu Ende. Noch einmal dringt eine Schar trunkener Nachtschwärmer ein und bringt es nun doch dahin, daß alles in dem mehr oder weniger rituellen Besäufnis untergeht, das man ursprünglich hatte vermeiden wollen. Niemand weiß mehr genau, wie das Ganze endet: Einige gehen, andere werden an Ort und Stelle von der Müdigkeit übermannt. Es wird berichtet, am Ende seien nur noch *Aristophanes*, *Sokrates* und der Gastgeber *Agathon* wach gewesen. Sie hätten den Becher reihum gehen lassen, während *Sokrates* die beiden anderen zu dem Eingeständnis habe bringen wollen, ein guter *Tragödiendichter* müsse auch gute *Komödien* verfassen können – und umgekehrt. Die beiden Dichter folgen dieser, sie in ihrer Existenz berührenden, überaus provozierenden These nur widerwillig und – schlafen ein. Zuerst der Komödienschreiber *Aristophanes*; als der Morgen graut, kann sich auch der Gastgeber und preisgekrönte Tragödiendichter *Agathon* nicht länger aufrecht halten. *Sokrates* aber, so heißt es, sei wie jeden Morgen „ins *Lykeion* gegangen und habe sich nach dem Bade wie sonst den ganzen Tag dort aufgehalten und erst abends nach Hause zur Ruhe begeben“ (223d).

Die Handlung des *Symposions* führt uns, daran kann kein Zweifel sein, *Individuen* zu einem *genau bestimmbareren historischen Zeitpunkt* vor. Es läßt sich errechnen, daß *Agathon* seinen Preis im *Januar 416* errungen hat, und so wissen wir, auf welchen Zeitpunkt *Platon* das Gastmahl legt. Dieser Zeitpunkt liegt nur ein Jahr vor dem schrecklichen Frevel an den zu Ehren der Götter aufgestellten Marmorstatuen, denen von einer in der Nacht herumstreunenden Gruppe junger Leute die Nasen und die Geschlechtsteile abgeschlagen werden. Die Parallele zum Auftritt des *Alkibiades* ist gewiß nicht zufällig.¹¹

Es ist darüber hinaus auch möglich, die Rahmenhandlung zu datieren, in der ein gewisser *Apollodoros* einem *Glaukon*, vermutlich *Platons* Bruder, die ganze Geschichte erzählt, die er freilich selbst wieder nur aus dem Bericht des Sokraters *Aristodemos* kennt, der, beiläufig von *Sokrates* eingeladen, an dem Gastmahl mit weiteren nicht genannten Personen teilnimmt. Während das *Symposion* sich in *einer* Nacht abspielt, wird die Rahmenhandlung auf *zwei* Tage verteilt, und es spricht einiges dafür, daß dies eben die beiden Tage des Jahres 403 sind, in denen zunächst das Gerücht vom Attentat auf *Alkibiades* in Umlauf kommt, um dann kurz darauf bestätigt zu werden: *Alkibiades* wurde 403 in *Phrygien* von gedungenen Mördern getötet und von seiner Geliebten, der Hetäre *Timandra*, mit ihren

¹¹ Über den Zusammenhang zwischen dem *Symposion* und dem Hermenfrevel siehe: Martha C. Nussbaum, *The speech of Alcibiades: a reading of the Symposium*, in: dies., *The fragility of goodness* (Cambridge 1986) 165–234, 171.

Kleidern bedeckt und begraben.¹² *Timandra* heißt, wörtlich übersetzt: „Ehre des Mannes“ oder „Ehre des Menschen“.¹³ Der von *Platon* erfundene Name der Freundin des Sokrates, *Diotima*, bedeutet wörtlich: „Ehre des Gottes“.

Diotima hat eine Sonderstellung, für die es auch philosophische Gründe gibt. Ihre Gestalt bleibt so unbestimmt wie die *Herkunft unseres Wissens über die Liebe*. Wichtig ist nur, daß darin *etwas Göttliches* zum Ausdruck kommt. Göttlich aber ist das, was die Vorstellungskraft des Menschen übersteigt und ihn dennoch in seiner Existenz berührt. Deshalb hat es einen guten Sinn, daß *Diotima* persönlich gar nicht in Erscheinung tritt. Doch von ihr abgesehen, lassen sich alle anderen Akteure des nächtlichen Gastmahls *historisch identifizieren*, und wir können sicher sein, daß *Platons* erste Leser sofort wußten, wer die Teilnehmer und die Berichterstatter waren.

Hinzu kommt, daß die Redner selbst in konkreten Liebesbeziehungen stehen und sich in den Reden ihren Liebhabern empfehlen: *Eryximachos* trägt für seinen Günstling *Phaidros* die Idee mit den Reden vor; *Phaidros* empfiehlt sich mit seinem Hymnus als jemand, den die Liebe tapfer und verläßlich macht. *Pausanias* ist der Förderer *Agathons* und läßt ihn in seiner Rede wissen, daß er zwischen der hohen edelmütigen und der triebhaft niederen Liebe sehr wohl zu unterscheiden wisse. *Agathon* erweist sich durch seinen Erfolg beim nächtlichen Publikum der Zuwendung würdig. Daß mit *Sokrates* und *Alkibiades* zwei singuläre historische Gestalten vorgeführt werden, bedarf keiner besonderen Betonung; und belegt ist auch der Ausnahmecharakter ihrer einzigartigen Beziehung. Nur *Aristophanes* hat in der Runde seine Entsprechung nicht gefunden; was naheliegt, wie wir noch sehen werden.

bleibt einzig *Diotima*, die vermutlich eine literarische Erfindung darstellt. Aber das unterstreicht nur die Singularität des *Sokrates*. Schon ihr Name macht den Abstand zu *Alkibiades* kenntlich. Dann erfahren wir, daß sie die Seherin gewesen sein soll, die eine in Athen drohende Pest durch ein Opfer abgewendet und bei den Göttern eine Verschiebung um zehn Jahre erwirkt hat. Das klingt wie eine Empfehlung – und ist es gewiß auch, wenn wir auf ihre privilegierte Beziehung zu den Göttern sehen. Aber wäre die Pest nicht verschoben worden, wäre auch *Perikles*, der Onkel des *Alkibiades*, vermutlich nicht so früh gestorben – unmittelbar nachdem er Athen in den Peloponnesischen Krieg geführt hatte. Die politische Katastrophe Athens wäre ohne die der *Diotima* zugeschriebene Verschiebung möglicherweise verhindert worden.¹⁴

¹² Plutarch berichtet von einem Traum, den Alkibiades kurz vor seinem Tode hatte: „Eines Nachts träumte ich, daß er die Kleider seiner Freundin anhätte, die seinen Kopf in den Armen hielt und sein Gesicht nach Frauensitte malte und schminkte.“ Über seinen Tod heißt es: „Als er gefallen war, hob Timandra seinen Leichnam auf, bedeckte ihn mit ihren Kleidern und hielt ihm dann ein so prächtiges Leichenbegräbnis, wie es die Umstände erlaubten“ (Plutarch, Große Griechen und Römer. Ausgewählte Lebensbilder, bearb. v. D. von Mikusch [Berlin o.J.] 119f.).

¹³ „Man-honor“ – so der Vorschlag von Martha C. Nussbaum, *The speech of Alcibiades*, a. a. O. 177. Man könnte auch übersetzen: die, welche die Männer schätzt.

¹⁴ „Rather than the plague exhausting itself in an uncrowded city, Diotima's action had the effect of multiplying its virulence when all the country people had been jammed into Athens at the start of the

In diesem unscheinbaren Detail kann man eine versteckte Kritik an der Politik der Demokraten erkennen, denen *Alkibiades* diente; man kann darin aber auch einen Hinweis auf einen Schicksalszusammenhang entdecken, in dem beide, *Sokrates* und *Alkibiades*, stehen. Auf jeden Fall liegt darin eine Erinnerung an die *Macht der Götter und der Natur* – nicht nur mit Blick auf die Politik: Mit der *Macht der Natur* haben wir auch in der Liebe jederzeit zu rechnen.

Doch die Gewalt herrschender Mächte ändert nichts an der *Zuständigkeit der Individualität*. Und so sehen wir, wie das ganze Geschehen des *Symposiums* auf *Individuen* bezogen ist, die nicht nur ihre *historische Besonderheit*, sondern auch ihre *exklusiven affektiven Bindungen* haben. Es spricht demnach alles für einen *singulären geschichtlichen Vorgang*, in dem *Individuen* handeln und ihre *individuelle Sicht* von der Liebe zum Vortrag bringen. Folglich kann auch die *Liebe*, die sie je auf ihre Weise preisen, keinen anderen als einen *individuellen Charakter* haben.

Aber paßt dies auch zu dem, was die einzelnen Personen über die Liebe sagen? Von der ersten Rede an figuriert die Liebe als *ein Gott*, als *Eros*, der sich durch *allgemeine Leistungen* zu erkennen gibt: In der Rede des *Phaidros* sorgt dieser Gott für die *begeisternde Kraft*, die zu heldenhaften Taten befähigt; unter dem Schutz des Gottes wächst jeder über sich hinaus (179c–180a). *Pausanias* macht grundsätzliche Ausführungen über zwei Formen des *Eros*, den *irdischen* und den *himmlischen*, und preist die pädagogische Leistung der himmlisch-idealen Form, die ihren höchsten Ausdruck in der Liebe des erwachsenen Mannes zum Jüngling findet; so wird der *Eros* zum eigentlichen *Ziehvater der Vernunft* (181d).

Eryximachos nimmt die Unterscheidung zwischen der tierisch niederen und der menschlich emporstrebenden Liebe auf und entwickelt daraus einen *Gegensatz*, der die ganze Natur durchherrscht. Als Arzt interessiert ihn das *Gleichgewicht*, das im Antagonismus der leiblichen Kräfte für *Gesundheit* sorgt. So wird die Liebe zum *therapeutischen Prinzip*; sie hat dafür zu sorgen, daß sich auch „das Feindseligste im Leibe einander zu befreunden wisse[.]“ (186d).

Der Komiker *Aristophanes* entwirft dagegen ein durch und durch tragisches Panorama der menschlichen Entwicklung:¹⁵ Anfangs, so berichtet er in seiner tief bewegenden Rede, waren die Menschen in sich vollendete Wesen, abgerundet in ihrer inneren Kraft und Einheit, was auch äußerlich in ihrer *Kugelgestalt* zum Ausdruck kam. Sie hatten einen kugelrunden Leib, einen kreisrunden Hals, Gesichtser nach zwei Seiten und jeweils vier Arme und Beine, so daß sie sich mit großer Schnelligkeit (wie die Radschläger) bewegen konnten (189e–190a). Doch in

Peponnesian War in 432 B. C. If Diotima had not interfered, and everything else had remained the same, Athens would have almost completely recovered from the plague by the start of the war, and its outcome would fairly certainly have been the victory of Athens“ (Seth Bernadete, *On Plato's Symposium*, a. a. O. 72f.). Die Pest forderte noch 429 viele Opfer, als Potidaia bereits erobert war. Der Tod des *Perikles* führte somit in der Tat zur Schwächung der Stadt in einem für den Kriegsausgang entscheidenden Augenblick.

¹⁵ Aristophanes – und darin liegt eine besondere Auszeichnung des *Komikers* durch Platon – ist zu einer *tragischen* Dichtung fähig. Er könnte also die am Ende des Gastmahls von Sokrates erhobene Forderung erfüllen.

ihrer Stärke wurden sie den Göttern gefährlich; mit ihrer gewaltigen Kraft und ihren „großen Gedanken“ planten sie tatsächlich einen Angriff auf die Götter (190b).

Zur Strafe teilte *Zeus* sie mittendurch, so wie man ein gekochtes Ei in zwei Hälften zerlegt (190e). Die Haut ließ er durch *Apollon* über der Schnittstelle zusammenziehen und zum Nabel verknoten. Das Gesicht wurde zur Wunde hin gedreht, die Schamteile nach vorne verlegt und so angebracht, daß sie in der Leibeshöhle ineinander paßten (191b/c). Im übrigen blieben jeder Menschenhälfte nur zwei Arme und zwei Beine, so daß sie nunmehr aufrecht zu gehen hatte.

Nach dieser schrecklichen Strafe durch die Götter ergibt sich die Liebe ganz natürlich als die unstillbare Sehnsucht nach dem alten Zustand. Jeder sucht nach der anderen Hälfte, mit der er einst zusammen war. Liebe ist der Trieb, nicht länger nur ein abgetrenntes Stück von einem Menschen (*ἀνθρώπου σύμβολον*; 191d), sondern endlich wieder ein ganzer Mensch zu sein (192e). Es fällt den Psychologen heute, wie wir wissen, nicht schwer, diese Sehnsucht auf den pränatalen Zustand der individuellen Existenz zu beziehen, in dem das entstehende neue Leben noch eine Einheit mit dem es austragenden mütterlichen Leben bildet.

Die wohlgebaute Rede des *Agathon* schließlich faßt alle diese grundsätzlichen Leistungen der Liebe zusammen, indem sie den *Eros*, den Gott, auf das Anmutigste beschreibt und ihn zum Freund und Förderer aller Tugenden macht. Nur *Eros* kann bewirken, daß Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit wirklich freiwillig (*ἐκῶν*) zu einer wahrhaft schönen Einheit finden (196c/e). Er ist der Gott, der auch die Angelegenheiten der Götter in eine wohlgefällige Ordnung bringt (196b). Und der Gott, so persönlich und individuiert er in seiner griechisch-olympischen Existenz auch erscheint, bleibt allemal ein *Ideal*, ist die *Heroisierung eines Prinzips*. Das *Individuum* scheint in alledem nur der *Träger allgemeiner Prozesse* zu sein –: eine Substanz, aber noch kein Subjekt.

Daran scheint auch die von *Sokrates* referierte Belehrung durch *Diotima* nichts zu ändern: Mit einer Deutlichkeit, die jede Abtrennung der sogenannten „Platonischen Liebe“ von den naturalen Lebensvorgängen von vornherein hätte unmöglich machen müssen, wird die Liebe als ein *elementares Verlangen* dargestellt, das schon die Tiere von Zeit zu Zeit ergreift.¹⁶ Es ist das *Prinzip der Zeugung*, die immer wieder ge- und versuchte *Fruchtbarkeit des Leibes*, die sich in der Liebe äußert. Und wenn dem Menschen die Befriedigung seiner leibhaftigen Lust nicht genügt, so daß er auch noch mit seiner *Seele* forzeugen möchte, dann bleibt selbst dabei die Liebe eine *ganz allgemeine, die Individuen beherrschende Kraft*. – Reicht das aus, um im Liebenden ein *Individuum* zu entdecken, das sich als *Subjekt* verhält? Geht hier wirklich etwas vom Einzelnen aus, so daß tatsächlich etwas Unverwechselbares gewünscht und gewollt wird?

¹⁶ „[...] merkst du nicht, in welchem gewaltsamen Zustande sich alle Tiere befinden, wenn sie begierig sind zu erzeugen, geflügelte und ungeflügelte, wie sie alle krank und verliebt erscheinen, zuerst wenn sie sich miteinander vermischen, und dann auch bei der Aufzucht des Erzeugten, wie auch die schwächsten bereit sind, dieses gegen die stärksten zu verteidigen und dafür zu sterben; und wie sie sich selbst vom Hunger quälen lassen, um nur jenes zu ernähren, und so auch alles andere tun?“ (207a/b).

Eine Bestätigung könnte in der Rede des *Alkibiades* liegen, der in seiner maßlosen Begierde tatsächlich nur *von sich* und *Sokrates* spricht. Hier geht es wirklich nur um die Beziehung zweier, bereits in der Antike als einzigartig erfahrener *Individuen*. Aber wollen wir im Ernst allein aus dieser durch den Wein enthemmten Rede eine so weitreichende Schlußfolgerung ziehen? Und wenn wir es täten: Müßten wir uns dann nicht zu allererst den Einwand machen, daß die Liebe auch hier, zumindest auf der Seite des *Alkibiades*, als *bloßer Trieb*, als *periodisches Fieber*, als *besitzergreifender Wahn* erscheint, wobei die Eigenart des Geliebten kaum mehr ist als ein zusätzlicher Reiz, der das *allgemeine Verlangen* steigert? Und wenn so wenig *wirkliches Wissen* über den anderen eingeht, kann man dann tatsächlich von einer erotischen Beziehung zwischen *Individuen* sprechen?

Man könnte es sicher nicht, wenn das Erwähnte alles wäre! Käme der Einspruch des *Sokrates* gegen die zuvor gehaltenen Reden nicht aus einem *individuell erfahrenen* und entschieden *individuell vertretenen Anspruch*, dann könnten alle Indizien für die Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit der Liebesbeziehung nicht wirklich überzeugen. Dann wäre *Eros* eine zwischen Sexualität und Idealität graduell abgestufte Kraft, die prinzipiell alles verbindet, was den Trieb dazu hat. Und für den bloßen *Trieb* brauchen wir keine sich selbst als aktiv erfahrende *Substanz*. Selbst wenn es hier eine *raum-zeitliche Einmaligkeit* gäbe, hätten wir kein sich selbst als *ursprünglich tätig* erlebendes *Subjekt* nötig. Denn das Individuum träte dann in Liebesdingen bestenfalls zufällig auf und brauchte nicht als *notwendiger Träger* eines *aus ihm selbst* kommenden erotischen Verlangens begriffen zu werden.

Doch *Sokrates* legt die ganze Autorität der nicht durch ihn allein, sondern vornehmlich durch die Seherin *Diotima* beglaubigten *Weisheit* darein, daß die Liebe nur dann ihren Namen verdient, wenn sie aus der *Erfahrung der endlichen Einzexistence* gewonnen und mit dem *bewußten Streben des Individuums* verbunden ist. Und der Auftritt des *Alkibiades* bringt vor allem die Bestätigung dafür, daß alles, was *Diotima* einst forderte, dem *Sokrates* auch möglich ist. Und so kommen wir, wenn wir die Reden von *Sokrates*, *Diotima* und *Alkibiades* zusammennehmen, zu einer *radikal individualisierten Sicht der Liebe*. Sie erlaubt uns, nicht nur zu sagen, worin eigentlich die sogenannte „Platonische Liebe“ besteht, sondern wir können abschließend auch eine Antwort auf die Themafrage geben: *Wer liebt eigentlich wen im Symposion?*

Die Einsicht des von *Diotima* belehrten *Sokrates* ist *erstens*, daß die Liebe wesentlich aus einem *Mangel* besteht (200a/203d), der nur, wie dann deutlich wird, durch die *Gegenwart eines anderen* behoben werden kann (210a/b). Dieser Mangel, den ein Gott so gar nicht erfahren kann, ist *zweitens* bereits das Signum einer *endlichen*, nicht nur *äußerlich*, sondern auch (wie ja gerade das Bedürfnis anzeigt) *innerlich begrenzten Existenz*. Die Begrenzung tritt in unserer *leiblichen Gestalt* hervor, kommt in den beschränkten *physischen und geistigen Kräften* zum Ausdruck und ist vor allem durch unsere *Sterblichkeit* gegeben.

Also folgt aus der ersten Einsicht, daß wir in dem Verlangen, den durch die Endlichkeit entstehenden Mangel zu beheben, unseren Anteil an der *Unendlich-*

keit und Unsterblichkeit erlangen wollen. Den aber können wir als *endliche Wesen* nur erhalten, indem wir *über uns selbst hinausgehen*, um *in einem anderen unserer selbst* aufgehoben zu sein. Dieses andere aber kann selbst zunächst nur *endlich* sein. Die Sterblichkeit gehört in jeder Hinsicht zu unserer Natur – wie auch zur Natur eines jeden lebendigen Gegenüber. Wir können sie weder an uns noch an irgend etwas anderem beseitigen. Also müssen wir den aus der Sterblichkeit folgenden Mangel, der sich im Bedürfnis nach Aufhebung aller Grenzen äußert, nur durch Sterbliches, also selbst wieder *nur zeitweilig* – und nur *im dynamischen Zeitbezug*, nur *im Medium der Gleichzeitigkeit* – aufheben. Sie wird überdies in der *Gegenseitigkeit* der Liebe verstärkt.¹⁷ Die gleichermaßen *an uns selbst* wie auch *am Objekt unserer Begierde* erfahrene *Endlichkeit* ist aber nur ein Ausdruck der jeweiligen Besonderheit im Ursprung wie in der Erfüllung der Lust. Das Subjekt wie das Objekt der Liebe haben jeweils für sich – erst recht aber in ihrer vom Bedürfnis hergestellten Entsprechung – den *Charakter der Singularität*. Sie können daher gar nicht anders als *individuell* verfaßt sein.

Was damit gemeint ist, können wir uns leicht anschaulich machen, wenn wir die von *Diotima* vermittelte Einsicht des *Sokrates* dem tragischen Mythos vom zerteilten Menschen gegenüberstellen: Das schauerliche Geschehen, wenn wir denn seinem Anfang Glauben schenken, kann uns gerade am Ende nicht überzeugen: Nach *Aristophanes* soll, wenn sich zwei ursprünglich zusammengehörende Hälften nach der Trennung endlich wieder gefunden haben, die Lust an der Vereinigung derart sein, daß sich beide bis zum Tod nicht mehr aus der Umarmung lösen und gemeinsam sterben wollen (192e).

Das versteht man gut, solange es Ausdruck der Sehnsucht *vor* der Vereinigung ist; vielleicht kann es als *Wunsch* auch noch die *erste Lust* beflügeln. Dann aber hebt das Verlangen nach ununterbrochener, lebenslänglicher Vereinigung sich selber auf. Denn es zerstört die Bedingung, unter der die Lust aufeinander entsteht. Und diese Bedingung liegt nun einmal in der *definitiven Trennung* der beiden Hälften. Nur als zu sich selbst gelangte *Individuen* verspüren sie die Sehnsucht nach Vereinigung und werden nur als *eigenständiges-selbstbewusstes Wesen* fähig für die Lust am Zusammensein. *Aristoteles*, der diese Stelle später kommentiert, stellt dazu nur lakonisch fest, bei dieser Art einer unbedingten Vereinigung müßten „entweder beide oder der eine Partner zugrunde gehen“.¹⁸ Da *Aristophanes* für diese Unstimmigkeit in seinem Modell unempfindlich ist, ist es nur folgerichtig, wenn er als einziger in der Runde ohne erotisches Gegenstück bleibt. Freilich kann man die Erzählung des *Aristophanes* auch als die Parabel von der aller Liebe eingeschriebenen Tragik lesen, wie Werner Jaeger dies tut: „Der Eros“, so sagt er, „ist geboren aus dem metaphysischen Verlangen des Men-

¹⁷ Die Gegenseitigkeit der individuellen Wahrnehmung ist in Marsilio Ficinos kommentierender Nachdichtung des *Symposions* schön erfaßt: *Ita pulsatus animus obvium illud simulacrum tamquam suum aliquid recognoscit* („Die also getroffene Seele dieses Menschen erkennt das Bild dessen, der ihm nun entgegentritt, als etwas von ihrem eigenen Wesen wieder“) (De amore, Oratio VI, a. a. O. 202f.).

¹⁸ *Aristoteles*, Politik II, 1262b13f. Man sieht an diesem Kommentar, wie selbstverständlich den Griechen die Selbständigkeit der Partner in einer Liebesbeziehung ist.

schen nach einer Totalität des Wesens, die der Natur des Individuums für immer versagt ist.“¹⁹

Aber selbst, wenn wir *Aristophanes* die Inkonsequenz seines eigenen Modells nachsehen und ihm zugestehen, daß die Liebenden auf ihre Identität verzichten und auf Dauer eins sein könnten, wären sie damit nicht das geworden, was sie in der Einheit *vor* der gewaltsamen Trennung durch *Zeus* einmal waren: Denn damals hatte es den kugelrunden Wesen keineswegs schon genügt, daß ihre beiden ineinander verwachsenen Hälften stets einträchtig beisammen waren; es wäre ihnen vollkommen gleichgültig gewesen, in dieser zweisamen Einsamkeit auf den Tod zu warten; sie setzten vielmehr allen Ehrgeiz darein, den Himmel zu stürmen und die Götter zu entmachten.

Damit versinkt die Lust, die nichts als ungestörte Dauer bis zum Tode will, in schlechte Endlichkeit. Wo man sich aufgibt, um unablässig nur noch im ändern zu sein, da hört auch die Liebe auf. Die aber begnügt sich gar nicht mit der bloßen Dauer innerhalb der Lebensfrist. Die Lust will „Ewigkeit“, wie der unglückliche Platoniker Friedrich Nietzsche noch sehr wohl wußte.²⁰ „Ewigkeit“ aber ist die *Entgrenzung*, die nur im tragischen *Bewußtsein der Begrenzung* einen Sinn ergibt. Soll Unendlichkeit uns etwas bedeuten, dann muß die Tür zu ihr immer wieder von neuem aufgestoßen werden. Der Impuls zur Ewigkeit braucht den *Augenblick*, aus dem er uns für alle Zeit befreien und – wie in einem einzigen umfassenden Augenblick – für immer einschließen soll.²¹

So muß auch das erotische Verlangen immer wieder neu entstehen, um in immer wieder neu erfahrenen Situationen nach etwas zu trachten, was einem mehr bedeutet, als man schon hat. Das heißt aber: *Man muß als Individuum zuerst und zunächst das Individuum suchen. Nur so kann sich in einem als glücklich erlebten Augenblick mehr einstellen, als man faktisch hat.* Platon spricht von der „Erzeugung und Ausgeburt im Schönen“ (τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ; 206e). So wie die Liebe sich von ihrem naturalen Ursprung her von der *Geburt aus ihr entstehender Einzelwesen* nicht abtrennen läßt, so ist sie auch in ihrem bewußten Erleben auf die *Wiedergeburt von Wunsch und Verlangen* gegründet. Gewiß liegt darin immer auch die Sehnsucht nach einer *Entgrenzung der Individualität*. Aber diese Sehnsucht hat man nur, sofern man *Individuum* ist.

Wenn dies verstanden ist, folgt die Lehre der *Diotima* wie von selbst. Denn es kommt in der Tat nur noch die *Sokrates* so wesentliche *Selbsterkenntnis des Men-*

¹⁹ Werner Jaeger, *Paideia*, a. a. O. 772 (1936, II, 256).

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, IV. Teil: Das Nachtwandler-Lied 6–12; KSA 4, 399ff.
²¹ Ich kann hier nur anmerken, daß der *καρὸς* auch für Platons Auffassung von der Liebe von einiger Bedeutung ist. Der Begriff wird von Platon im Zusammenhang des *Symposiums* nicht verwendet. Man findet lediglich einmal *ἀκαρῶν* – mit dem Sinn, daß auch die Liebe ihre *Zeit* (und *Unzeit*) habe: „Denn anständig und sittsam betrieben, kann keine Handlung, welche es auch sei, gerechter Tadel treffen“ (182a). Der Begriff des *καρὸς* böte sich aber auch in der positiven Bedeutung an, wenn wir „das Gemessene“ (τὸ μέτρον), das im *Philebos* auch über das „gemischte Leben aus Lust und Vernunft“ entscheidet (*Phil.* 24c u. 27d) und das mit dem *καρὸς* in direkter Verbindung steht, auf die mit der Selbsterkenntnis verknüpfte Liebe beziehen. (Siehe dazu: Manfred Kerkhoff, *Zum antiken Begriff des Kairos*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 27 [1973] 256–274).

schen hinzu, um deutlich werden zu lassen, daß die Befriedigung der sinnlichen Lust nicht alles sein kann, worum es in der Liebe geht: Schon eine durchzechte Nacht kann den Wunsch entstehen lassen, daß die folgende Nacht anders verlaufen möge. Die Liebe aber kennt nicht nur Ermüdungen dieser Art; sie ist vor allem an die weiter reichende Erwartung der *Selbstbestätigung*, der *Selbsterweiterung* und der *Selbststeigerung* gebunden. Sie will den „Mangel“ immer auch durch den Beweis eigener Fülle kompensieren. Was aber ist dieses „Selbst“, das da zu einer tieferen Erfahrung seiner Produktivität gelangen will?

Der *Körper* (σῶμα) allein kann es nicht sein, denn er ist, wie *Diotima* sagt, nie derselbe; er ist etwas, das „immer ein neuer wird (νέος ἀεὶ γιγνόμενος) und altes verliert an Haaren, Fleisch, Knochen [und] Blut [...]“ (207d/e). Aber auch die *Seele* (ψυχή) ist vielfältigen Veränderungen unterworfen. Im Wechsel der „Gewohnheiten, Sitten, Meinungen, Begierden, Lust, Unlust [und] Furcht“ bleibt auch sie nicht dieselbe; noch nicht einmal „in bezug auf die Erkenntnisse“ (κατὰ τὰς ἐπιστήμας) (207e u. 208a)!

Die Seele also findet *nur in der Veränderung* zu sich selbst, und das auch nur, wenn sie in allem Wandel nach etwas strebt, worin sie ihre besten Kräfte vereinigt sieht. Dies kann für den Menschen, der in *Einsicht* und *Erkenntnis* nun einmal seine besten Kräfte hat, letztlich nur *etwas Geistiges* sein; und es kann für den Menschen, sofern er für *das Schöne* empfänglich ist, nur *etwas überhaupt Schönes* sein. Im Selbstvertrauen auf die eigenen Kräfte braucht ein solches Individuum dann nicht mehr den Himmel zu stürmen, um über sich hinauszugehen, sondern es hat die Liebe, die mit aller *Leidenschaft*, mit der ganzen Kraft des *endlichen Strebens* auf etwas zielt, das ihm Beständigkeit, vielleicht sogar Dauer verleiht. Selbst wer nur in den eigenen Kindern weiterleben möchte, hat bereits eine Vorstellung von dem, was ihn auch geistig fruchtbar macht.

So kommt *Platon* auf die *Idee*, und die sogenannte „Platonische Liebe“ ist keine Alternative zur Sexualität, sondern nur deren *Konsequenz* unter der Bedingung *individueller Selbsterkenntnis*. Sie nimmt ihren Ausgang notwendig bei *individuellen Beziehungen*. Das Einzelne trifft immer nur auf Einzelnes. Dabei wird es von dem getrieben, was alles Lebendige treibt: vom Verlangen, wirksam zu sein und in den Wirkungen über sich selbst hinauszugehen. Genauer: Es möchte fruchtbar sein im Anderen und so *selbstüberschreitend* tätig sein. Selbststeigerung scheint wichtiger als Selbsterhaltung – sofern es hier überhaupt eine Alternative geben kann. Fruchtbar sein und über sich selbst hinauswirken aber kann man nicht allein. Die Selbststeigerung ist auf den lebendigen Anderen angewiesen – was von der Selbsterhaltung nicht mit gleicher Sicherheit gesagt werden kann. Also gibt es – zumindest im Ausgangspunkt – eine notwendige Beziehung des liebenden Individuums auf ein geliebtes anderes Individuum.

Und *nur* in diesem *nur* mit einem anderen realisierbaren Akt der Steigerung kann das Individuum zu etwas gelangen, das wahrhaft mehr ist als es selbst, das als größer, mächtiger, beständiger, vollkommener und letztlich vielleicht sogar als unabänderlich und somit ewig begriffen werden mag. Das mag eine Fertigkeit, ein Werk, eine politische Gemeinschaft, eine philosophische Schule, die kommende Generation oder auch das menschliche Geschlecht als Ganzes sein. Wann

immer wir aber ein solches die Individualität übergreifendes Ziel einer von innen heraus kommenden Produktivität auch nur *denken* wollen, brauchen wir einen *Begriff*, eine *Idee*, durch die das Streben seinen Sinn erhält.

Wer also wirklich über sich hinaus wirken will, der ist letztlich auf eine *Idee* gerichtet. Und wenn er deutlich machen möchte, daß sie nicht nur für ihn als *dieses* Individuum, sondern auch für andere Individuen, die mehr von sich verlangen, gültig ist, dann muß er diese Idee als *überhaupt erstrebenswert* auszeichnen. Dann ist sie in letzter Instanz *das Schöne überhaupt*. Wer die auf Selbststeigerung und Selbstüberschreitung setzende Logik der Liebe versteht, der gelangt schließlich zu diesem Ziel alles wahrhaft begeisterten Strebens, nämlich zu dem, was *überhaupt* als schön und gut verstanden werden kann.

Das hat *Alkibiades* nicht begriffen. *Platon* führt somit in ihm nur die Ignoranz seiner späteren Leser vor.²² Hätte *Alkibiades* (als sich selbst einschätzendes Individuum) wirklich auf die Individualität des *Sokrates* achtgegeben, hätte er sich vor einer großen Enttäuschung bewahren können. Vermutlich wäre er selbst schon in der Lage gewesen, unsere Themafrage „Wer liebt wen in Platons *Symposion*?“ klar und eindeutig zu beantworten: Es ist nichts und niemand anderes als das *Individuum*, das hier – wie auch sonst – nichts und niemand anderes als ein *Individuum* liebt. Wenn aber das liebende Individuum im Wechsel der Lebensumstände (und natürlich auch mit zunehmendem Alter) von seiner Liebe nicht läßt, dann muß es selbst die *Konstanz* in seine Ziele legen, die es seinen Motiven und Ansprüchen schuldig ist. Dann bekommt die in jedem Akt der Liebe liegende *Selbstüberschreitung* ganz von selbst einen *geistigen* Reiz. Dann geht es letztlich gar nicht ohne die *Idee*, und das Individuum liebt in dem geliebten Individuum letztlich auch das Allgemeine, ohne das es seine eigene Liebe nicht mehr als die eigene festhalten könnte.

Die Liebe also hat in sich eine Kraft, die das Individuelle übersteigt und auf *das Schöne überhaupt* zielt. Das ist, philosophisch gesehen, *Platons* eigentliches Problem.²³ Und wir können ihm zugestehen, daß damit dann in der Tat das *philosophische Rätsel* der Liebe allererst gestellt ist: Wie ist es dem Individuum überhaupt möglich, mit der ganzen Kraft und Leidenschaft seiner Individualität über sich hinauszugehen? Warum kann man nur im Allgemeinen wahrhaft zu sich

²² Natürlich hat die Unbelehrbarkeit des *Alkibiades* auch eine aktuelle politische Konnotation, die jedem zeitgenössischen Leser *Platons* bewußt gewesen sein dürfte. An sie erinnert Georg Picht in seiner schönen Vorlesung über *Platons Symposion* mit einem lapidaren Satz: „[W]äre *Alkibiades* dem *Sokrates* gefolgt, so hätte der Untergang *Athens* verhindert werden können“ (G. Picht, *Platons Dialoge Nomoi und Symposion*. Vorlesungen und Schriften. Studienausgabe, hg. v. C. Eisenbart u. E. Rudolph [Stuttgart 1990] 343).

²³ Das wird eindrucksvoll von Gregory Vlastos (*The Individual as an Object of Love in Plato* [1969], in: ders., *Platonic Studies*, 2. Ed. [Princeton 1981] 3–34) herausgearbeitet. Vlastos läßt sich freilich durch eine zu starke Aufmerksamkeit für einige Momente der politischen Negation der Individualität in der *Politeia*, deren individualitätstheoretische Prämissen ihm durchweg entgehen, zu einer Unterschätzung der individuellen Grundposition in *Platons* Schriften verleiten. Aus der Tatsache, daß *Platon* weiß, daß ein anspruchsvolles Individuum nicht bei der bloßen Individualität seiner Gegenstände bleiben kann, darf eben nicht geschlossen werden, daß ihm letztlich der Sinn für das Individuelle entgeht.

selbst finden? Wie ist es möglich, daß sich die Vollendung der Selbsterkenntnis *im Bewußtsein eines Allgemeinen* vollzieht? Wie kann es sein, daß sich die Selbstsicherheit des individuellen Daseins nur in der *Selbststeigerung im Zeichen einer Idee* einstellt?²⁴ Was erlaubt uns, gerade *in der Hingabe an eine Sache* – sei es nun die Philosophie, die Musik oder die Erziehung der nachwachsenden Generation – nicht nur *Mensch*, sondern ein *unverwechselbares Individuum* zu werden und zu sein? – Das sind die Fragen, die das *Symposion* auf individuelle Weise stellt und auf die *Platons* sogenannte Ideenlehre eine bis heute bedenkenswerte Antwort gibt. Sie leuchtet um so eher ein, je nachdrücklicher wir von unserer individuellen Erfahrung ausgehen und uns das Staunen darüber erhalten, daß wir als Individuen überhaupt so etwas wie *Erkenntnis* und *allgemeine Ansprüche* haben.

„Wer Ideen in Frage stellen will“, so hat Wolfgang Wieland mit Recht gesagt, „kommt immer schon zu spät.“²⁵ Für den, der das Individuum in Frage stellt, kann man verschärfend sagen, daß er niemals ankommt, weil er nirgendwo losgehen kann. Er weiß nicht, was er tut, und dürfte noch nicht einmal eine Ahnung davon haben, wer er eigentlich ist.

Doch so richtig diese Feststellung auch ist: Sie steht der ebenso richtigen Feststellung gegenüber, daß auch die individuelle Selbsterfahrung an die Funktion allgemeiner Begriffe gebunden ist. *Dieses* Selbst bin ich selbst für mich selbst nur, sofern ich mich *überhaupt als etwas* weiß. Auch die eigene Individualität differenziert sich nur in einer Gattung aus. Nur eine notwendig auf (abstrakte) Begriffe gegründete Erkenntnis läßt die Selbsterkenntnis der eigenen Einmaligkeit zu. Wie aber kommen wir vom unumgänglichen *Allgemeinen* zu unserem *individuellen Selbst*?

Platon hat darauf an anderer Stelle eine Antwort gegeben, die mit Konstellation und Thema des *Symposions* auf das engste verbunden ist: Am Ende des großen *Alkibiades*, jenem heute glücklicherweise wieder für echt angesehenen Dialog, in dem *Platon* der spannungsvollen Beziehung zwischen Sokrates und Alkibiades ein politisch-pädagogisches Denkmal setzt, fragt der kleinlaut gewordene Jüngling vertrauensvoll, wie denn die Selbsterkenntnis, die ihm so offenkundig abgeht, zu erlangen sei. Da wählt Sokrates ein Beispiel, das sich unter der Hand in den Fall selbst verwandelt und so, von der gleichermaßen erhebenden wie niederschmetternden Wahrheit der Aussage gänzlich abgesehen, zu den eindringlichsten Metamorphosen eines Bildes zum Begriff gehört: „Wenn jemand unserm Auge wie einem Menschen den Rat gäbe und sagte: Besieh dich selbst, wie würden wir doch glauben, daß er das fordere?“ (*Alc.* 1, 132d.)

Die Antwort ergibt sich von selbst: Das Auge muß in einen Spiegel blicken, um

²⁴ Auch dazu verweise ich auf G. Vlastos, *A Metaphysical Paradox*, in: ders., *Platonic Studies*, a. a. O. 43–57. Vlastos legt dar, daß Existenz- oder Realitätsaussagen bei *Platon* stets auch eine bewertende Bedeutung haben, die nur in ihrer Beziehung zu den Ansprüchen des erkennenden Wesens zu verstehen sind. Was wahrhaft „wirklich“ ist, ist „cognitively reliable“ (49). So werden Selbstanspruch und Sein in eine Beziehung gebracht, die es in der Tat verständlich macht, warum einer „Idee“ eine größere intellektuelle Verlässlichkeit zugeschrieben werden kann als einem sinnlichen Eindruck.

²⁵ Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens* (Göttingen 1982) 150.

sich selbst zu sehen. Nun ist aber jedes Auge selbst ein solcher Spiegel, zumindest dort, wo vor dem dunklen Hintergrund von Iris und Pupille die Reflexion sichtbar wird. Deshalb braucht ein Auge nur in das Auge eines anderen zu sehen, um sich darin selbst zu sehen: „Ein Auge also, welches ein Auge betrachtet und in das hineinschaut, was das Edelste darin ist und womit es sieht,²⁶ würde so sich selbst sehen“ (*Alc.* 1, 133a). Also gilt: „Wenn [...] ein Auge sich selbst schauen will, muß es in ein Auge schauen, und zwar in den Teil desselben, welchem die Tugend des Auges (ἡ ὀφθαλμοῦ ἀρετή) eigentlich einwohnt“ (*Alc.* 1, 133b).

Und nun folgt der entscheidende Schluß: „Muß nun etwa ebenso, lieber Alkibiades, auch die Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, in eine Seele sehen? Und am meisten in den Teil derselben, welchem die Tugend der Seele (ἡ ψυχῆς ἀρετή) einwohnt, die Weisheit, und in irgend etwas anderes, dem dieses ähnlich ist?“ Worauf Alkibiades nur noch sagen kann: „So dünkt es mich wenigstens, o Sokrates“ (ebd.).

Die Selbsterkenntnis also geschieht in der Hinwendung zum anderen Selbst. Sie ist in die Erkenntnis des Gegenüber eingebunden. Und so wie sich die Augen wechselseitig spiegeln, so spielen auch eigenes und anderes der Seele ineinander. Im anschaulichen Sinn konturieren sich die Bilder wechselseitig: *Individuelles wird in Individuellem sichtbar*. In begrifflicher Absicht aber schießen Abstraktion und Individuation ineinander: Indem ich mein Selbst im Selbst des anderen erkenne, habe ich nicht nur überhaupt ein Selbst in Anspruch genommen, sondern ich bin auch seiner allgemeinen Erkenntnis auf der Spur.

Fragen wir abschließend, was das denn mit der *Liebe* zu tun hat, kann man sich mit einem philologischen Hinweis begnügen: Die Pupille, durch die man blickt und in die man blicken muß, wenn man sich im Auge des anderen selbst erkennen will, heißt im Griechischen κόρη. Das ist ein Wort mit einem greifbar metaphorischen Gehalt. Denn in der Regel heißt κόρη „Jungfrau“, (göttliches) „Mädchen“, auch „Tochter“, „junge Frau“ oder einfach „Beischläferin“. Im übertragenen Sinn kann es auch „Puppe“ heißen, was unserer „Pupille“ bereits sehr nahe kommt.

Es liegt mir fern, dieses Bedeutungsspektrum unmittelbar auf die sich Auge in Auge vollziehende Selbsterkenntnis des Menschen zu beziehen. Aber wir brauchen uns nur zu fragen, wann wir denn den ruhigen Blick ins Auge des anderen suchen und aushalten – und schon sind wir bei der *Liebe* sowie bei der von ihr besetzten *Freundschaft*.

²⁶ Gemeint ist die Pupille (κόρη).