

Symposion des Club Dialektik, 20. Mai, 2006, Köln

Erotik bei Platon

Der Dialog „Symposion“

Stephan Siemens

1. Wer ist verrückt?	2
2. Auf dem Weg zum Wesen der Erotik	3
a) Die Liebe als asymmetrisches Verhältnis	4
b) Das Liebesverhältnis aus der Sicht des Geliebten	4
c) Das Liebesverhältnis aus der Sicht des Liebhabers	5
d) Das Liebesverhältnis als das richtige Verhältnis	6
e) Das Liebesverhältnis als Reaktion auf die Teilung der Menschen	7
f) Das Liebesverhältnis ist produktiv	8
3. Das Wesen der Erotik	9
a) Die Widerlegung des Agathon	9
b) Erotik als Mittleres	10
c) Die Gaben des Eros für uns Menschen	12
d) Der Aufstieg zum Schönen selbst	15
4. Das Verfehlen des Wesens der Erotik	17
5. Kritik des Begriffs der Erotik von Platon	19

Der Vortrag

Bevor ich anfangen, Euch den platonischen Begriff der Erotik darzustellen, möchte ich Euch von vorneherein mit einer Schranke dieses Begriffs konfrontieren, die vor allem für Frauen schmerzhaft ist. Für Platon ist die Erotik nicht im Wesentlichen mit dem Verhältnis zweier Individuen verschiedenen Geschlechts verbunden. Zwar kommt die Geschlechtlichkeit als grundlegende Darstellungsform der Erotik vor, aber nicht als das Verhältnis von Individuen verschiedenen Geschlechts zueinander. Die Individuen erscheinen vielmehr im Geschlechterverhältnis als bloße Repräsentanten ihres Geschlechts. Sofern Verhältnisse zu anderen Menschen als Individuen überhaupt in Betracht kommen, so handelt es sich für Platon dabei um Verhältnisse zwischen Männern, um homosexuelle Verhältnisse, und auch die nicht im Allgemeinen, sondern im Besonderen Verhältnisse zwischen erwachsenen Männern und pubertierenden und erziehungsbedürftigen Knaben. Dass deswegen Frauen eine wenig rühmliche Rolle in diesem Dialog zukommt, macht auf eine wesentliche Schwäche des Begriff der Erotik bei Platon aufmerksam. Aber dieser Schwäche entspricht meiner Meinung nach eine unglaubliche Stärke, nämlich ein Begriff der Erotik, der ihrer Instrumentalisierung widerspricht. Nach Platon muss man sich letztlich zwischen wahrer Erotik und endlichen Zwecken entscheiden. Ich möchte deswegen für die Auseinandersetzung mit diesem beschränkten, aber in dieser Beschränktheit großartigen Begriff der Erotik werben. Er kann – bei aller wichtigen Kritik – auch als ein Maßstab für die Menschlichkeit und Erotik der Beziehungen zwischen Männern und Frauen dienen, und da fällt die Bilanz, wenn man Platons Begriff der Erotik zugrundelegt, eher ernüchternd aus. Ich werde ganz am Schluss auf diese Vorbemerkung noch einmal zurückkommen.

1. Wer ist verrückt?

Es ist schön, dass Ihr gekommen seid, und es ist alles andere als selbstverständlich. Denn wenn man dem Dialog folgt, dann müsstet Ihr Euch fragen: Bin ich denn wahnsinnig? Denn genau mit dieser Frage beginnt der Dialog. Apollodoros – ein fast fanatischer Anhänger des Sokrates – erzählt Freunden von den Reden über den Eros während eines Symposions, eines Trinkgelages und der Dialog „Symposion“ enthält im Wesentlichen diese Erzählung. Der Dialog beginnt jedoch damit, dass Apollodoros seine Zuhörer als „wahnsinnig“ bezeichnet, als Menschen, die nichts Ordentliches zustande bringen, aber glauben, dass sie wichtige Dinge tun, obwohl sie sich mit Philosophie nicht beschäftigen. Sie machen stattdessen – offenbar erfolgreich – Geschäfte.

Dieser Apollodoros hat selbst den Beinamen „der Verrückte“ oder der „Tolle“. Das wird von den Freunden erwähnt, und das Verhalten des Apollodoros scheint ihnen diesen Namen zu bestätigen. Apollodoros hält es durchaus für möglich, dass auch er selbst verrückt ist. Während er aber von sich selbst nur glaubt, verrückt zu sein, weiß er es von seinen Zuhörern definitiv. Die Zuhörer haben keine Lust darüber zu streiten und belassen es dabei. Der Vorwurf verrückt oder toll zu sein, bleibt also stehen. Er wird damit begründet, dass die Zuhörer des Apollodoros alles Mögliche – mehr oder weniger Wichtige – treiben, dass sie aber das Wichtigste nicht tun: Sie kümmern sich nicht um Philosophie. Umgekehrt glauben die Zuhörer, dass Apollodoros wahnsinnig und verrückt ist, weil er sich mit nichts anderem als mit Philosophie und nur mit Sokrates beschäftigt und offenbar alle anderen Menschen außer Sokrates verunglimpft. Man übergeht den Konflikt mit Humor, aber die Frage bleibt: Ist verrückt, wer sich mit Philosophie nicht beschäftigt, oder ist es derjenige, der sich nur mit Philosophie beschäftigt?

Diese Frage verschärft sich beim Thema „Erotik“. Denn wenn irgendeine Form der Auseinandersetzung mit Erotik ungeeignet zu sein scheint, dann doch wohl die philosophische. Man muss schon verrückt sein, um sich ausgerechnet von der Philosophie in Sachen Erotik etwas Ernsthaftes zu versprechen. Es ist also alles andere als selbstverständlich, dass Ihr hierher gekommen seid, und ich danke Euch im Voraus für den Kredit, den Ihr uns und speziell mir damit einräumt.

Apollodoros erzählt von einem Symposion, d. h. von einem Trinkgelage, zu dem sich ausschließlich Männer getroffen haben. Der Anlass des Trinkgelages ist eine private Siegesfeier: Agathon, der Gastgeber, hat am Vortag den ersten Preis im Tragödien-Wettbewerb gewonnen. Die öffentliche Feier war tags zuvor. Noch immer sind die Trinkgenossen verkatert vom öffentlichen Fest. Apollodoros war selbst bei dem Trinkgelage nicht dabei, aber einer, der dabei war, hat es ihm erzählt, Aristodemos, der damals als hartnäckiger Schüler Sokrates in allem gefolgt ist und ungeladen mit ihm zum Gastmahl des Agathon geht.

Alle Gäste sind schon eingetroffen. Nur Sokrates ziert sich bei der Ankunft und kommt – keineswegs versehentlich – zu spät, weil er noch nachdenken muss. Agathon wird sehr nervös, weil er unbedingt will, dass der große und berühmte Sokrates bei seiner privaten Siegesfeier zugegen ist. Sokrates lässt Agathon zappeln. Agathon wird immer nervöser, nutzt aber die Verspätung des Sokrates, um ihn neben sich zu platzieren. Beim Erscheinen des Sokrates kommt es zu einem kurzen ironischen Wortwechsel, bei dem es scheinbar um die Frage geht, wer von wessen Gegenwart mehr profitieren werde: Ob Agathon von der Weisheit des Sokrates oder Sokrates, dessen Weisheit – wie er selbst sagt – wie ein Traum ist, von der des Agathon. Das eigentliche Thema ist jedoch, dass Weisheit und Wahrheit nicht wie eine

Flüssigkeit von einem Gefäß ins andere fließt, also von einem Menschen in den anderen sich überträgt. Weisheit ist nichts, was man von anderen Menschen bekommt, sondern etwas, das man – von anderen Menschen angeregt – aus sich selbst entwickeln und erzeugen muss. Daher ist das Wissen – nicht nur des Sokrates – wie ein Traum in dem Sinne, dass es wie ein „Zu-sich-Kommen“, ein „Zur-Besinnung-Kommen“, so etwas wie ein „Erwachen“ ist.

Die Zechkumpanen essen und vollziehen einige religiöse Wasch- und Verehrungs-Riten, die mit solchen Trinkgelagen verbunden sind. Auf Vorschlag des Arztes Eryximachos beschließt man gemäßigt zu trinken, nur aus freien Stücken und nicht unbedingt zum Zwecke des Rausches. Außerdem will man sich nicht die Zeit mit Flötenspiel und Gesang vertreiben, sondern auf Vorschlag des Phaidros, der von Eryximachos vorgetragen wird, in Reden den Gott Eros preisen. Jeder Zechkumpan muss eine Rede zum Lob des Eros halten. Vor allem Sokrates ist begeistert, weil der Eros das einzige ist, wovon er etwas zu verstehen glaubt. Diese Reden machen den weiteren philosophischen Inhalt des Dialogs „Symposion“ aus.

Will ich den Dialog „Symposion“ angemessen lesen, so muss ich den Zweifel an meiner eigenen geistigen Gesundheit beim Thema Erotik zulassen und mich an den Verdacht erinnern, dass ich – als vorgestellter Zuhörer des Apollodoros – verrückt sein könnte. Ihr könntet vielleicht fragen: „Wieso sollte ich das tun? Es wäre verrückt, anzunehmen, dass ich verrückt sein könnte. Das ist doch völlig abwegig“. Aber dem kann ich nicht zustimmen. Denn das Verhältnis zur eigenen Sexualität und Erotik verändert sich im Laufe des Lebens – und vielleicht entwickelt es sich auch. Im Laufe einer solchen Entwicklung würden wir uns selbst verändern; also würde sich auch unser Nachdenken über Erotik verändern, würde sich – wenn ich so sagen darf – unser Urteilsvermögen in Sachen Erotik womöglich vervollkommen. Sich Verrücktheit zuzubilligen würde dann bedeuten, dass ich mich noch nicht am Ende dieses Prozesses zu befinden glaube. Mit jeder Stufe einer solchen Entwicklung würde sich nicht nur mein Leben und mein Verhältnis zur Erotik ändern, sondern auch meine Art, über mich selbst und über die eigene Erotik nachzudenken. Wenn ich mir Verrücktheit zuschreibe, würde ich mir vorstellen, dass ich in dieser Veränderung noch begriffen bin. Überdies müsste ich die Verrücktheit selbst als in Veränderung begriffen begreifen, um mir diese Verrücktheit zuzubilligen. Die Veränderung meines Verhältnisses zu meiner Erotik könnte ich mir auch als ein Lernen, eine Bildung, eine Erziehung vorstellen, in der alle Begriffe durcheinander kommen, mit denen ich über Erotik nachzudenken gewohnt bin.

Der Verdacht, verrückt zu sein, ergibt sich – wenn ich dem Dialog „Symposion“ folge – aus der Trennung der Philosophie und des alltäglichen Lebens. Die Philosophie, das Streben oder die Liebe zur Weisheit, erfordert es, dass ich mich als in einem Prozess begriffen denke, der zur Weisheit führt und in den meine ganze Identität, und insbesondere mein Denken über mich und die anderen Menschen, sowie über die Welt insgesamt einbezogen ist. Gerade beim Thema Erotik ist die Trennung von Philosophie und alltäglichem Leben augenfällig. Denn nichts scheint erotischer uninteressanter zu sein als Philosophie und nichts scheint der Philosophie abträglicher zu sein als Erotik.

2. Auf dem Weg zum Wesen der Erotik

Denn über Erotik zu sprechen, das sollte doch selbst etwas Erotisches sein, und es ist schwer zu sehen, wie das bei der Philosophie der Fall sein könnte. Denn als Mittel zur Steigerung einer erotischen Spannung ist Philosophie offenbar als allerletztes geeignet. Soll also das Reden über Erotik selbst erotisch sein, so kann das nicht in dem Sinne gemeint sein, dass die

Philosophie oder das philosophische Reden über Erotik selbst ein Mittel ist, um ein erotisches „Außer-sich-sein“, einen Zauber oder dergleichen, zu steigern. Denn so betrachtet erscheint die Philosophie langweilig.

Das ist eben ein Mangel an der Philosophie, so könnte man sagen, dass in ihr über Sachen gesprochen wird. Die Erotik selbst hat diesen Mangel nicht, und dafür ist Lobpreisung der Erotik fällig. Während die Philosophie über Sachen und das Leben redet, ist die Erotik das Leben selbst, wie es frei von Nachdenken und Reflexion ist; und deswegen ist sie für die – von des Gedankens Blässe angekränkelte – Philosophie absolut lobenswert. Sie beherrscht uns völlig, wenn wir ihr verfallen. Und dieses Absolute, das Selbstvergessene und uns Beherrschende der Erotik, das macht sie zu einem Gott in der griechischen Götterwelt, zu Eros. Eros – die verabsolutierte Erotik – soll gelobt und besungen werden, und dies geschieht zunächst unter der Voraussetzung, dass es sich um einen Gott handelt, der in den Liebenden wirksam wird. Die Erotik wird also zunächst als der Gott Eros vorausgesetzt und verabsolutiert. So soll sie gelobt werden. Sokrates wird diese Verabsolutierung kritisieren, und dabei wird am Ende auch verständlich werden, wie dieser Verabsolutierung ein positiver – aber sich selbst aufhebender – Sinn abzugewinnen ist.

a) Die Liebe als asymmetrisches Verhältnis

Die Liebe ist für den Dialog „Symposium“ eine Beziehung zwischen Ungleichen, zwischen einem Aktiven und einem Passiven. Ein Liebender liebt einen Geliebten. Das ist die Grundbeziehung, um die sich die Entwicklung des Dialogs „Symposium“ dreht. Deswegen ergeben sich eine Reihe von Perspektiven auf das Liebesverhältnis. Diese Perspektiven stellen sich in den Reden dar, die auf dem Symposium gehalten werden. Zunächst ist das Liebesverhältnis das Verhältnis zweier Menschen zueinander, des Geliebten und des Liebenden. Es kann daher aus der Sicht des Geliebten beschrieben werden, wie Phaidros das in seiner Rede tut. Es kann auch aus der Sicht des Liebhabers geschildert werden, wie Pausanias das versucht. Eryximachos und Aristophanes behandeln das Liebesverhältnis selbst. Eryximachos sieht es als ein natürliches Verhältnis an, das aus einer richtigen „Mischung“ einander Entgegengesetzter besteht. Ihm geht es als Experten darum, die richtige Mischung zu bestimmen. Dagegen stellt Aristophanes die Einheit der Liebesbeziehung dar. Es ist eine soziale Einheit, ein Verhältnis unter Menschen, die soziale Wesen sind und sich einer sozialen und religiösen Ordnung fügen sollen. In den Reden des Agathon, des Sokrates und des Alkibiades stellt sich die Erotik als ein Prozess, eine Entwicklung dar. Agathon fasst die Liebe als eine Form des produktiven Außersichseins auf. Sokrates sieht darin nur den Anfang der Erotik, die einen Prozess des Zusichkommens darstellt. Alkibiades schildert Sokrates als einen erotischen Mann, der – wie es scheint – am Ziel der Entwicklung seiner Erotik angekommen ist.

b) Das Liebesverhältnis aus der Sicht des Geliebten

Der erste Redner ist Phaidros, der das Thema vorgeschlagen hat. Für Phaidros ist Eros der älteste Gott, der als erster wird und alles Werden regiert. Als Beweis stützt sich Phaidros auf den Dichter Hesiod und auf den Philosophen Parmenides. Dieser Gott ist zugleich die Ursache der größten Güter für die Menschen; denn was könnte es für ein größeres Gut geben als einen Geliebten für einen Liebhaber und einen Liebhaber für einen Geliebten. Nur wenn beides zusammenkommt, kann von Liebe gesprochen werden. Beide schämen sich voreinander und streben deswegen nach dem Guten. Füreinander sind sie tapfer. Ein Heer sich

Liebender wäre unschlagbar. Denn die Liebenden würden sich füreinander keine Blöße geben. Ja, es gibt sogar Frauen, die den Tod für den Geliebten nicht scheuen, wie die griechische Mythologie in der Geschichte der Alkestis beweist, die für ihren Mann in den Tod gegangen ist. Sie wurde deswegen auch ins Leben zurückgeschickt. Achill, der aus Rache für seinen Liebhaber Patroklos Hektor umbrachte, ging damit wissentlich in den Tod. Er wurde von den Göttern zum Lohn sogar mit einem Leben auf der Insel der Seeligen beschenkt. Die Liebenden werden von den Göttern geehrt, besonders wird der Geliebte, der sich ganz dem Liebhaber hingibt, bewundert und gepriesen. Die Götter vergelten es ihm in besonderer Weise. Die Rede des Phaidros fasst zusammen, was sich der Geliebte von einer solchen Liebesbeziehung erwartet, wie Platon sie voraussetzt. Das Liebesverhältnis ist ein Verhältnis zwischen dem Liebenden und dem Geliebten, die zusammenkommen müssen. Die Rede preist die Hingabe an den ältesten und ehrwürdigsten Gott, den Eros. Diese Hingabe führt zu Mut und Tapferkeit und scheut auch nicht die Überwindung der Todesfurcht. Es folgen mehrere von Aristodemos vergessene Reden. Dann ergreift Pausanias das Wort.

c) Das Liebesverhältnis aus der Sicht des Liebhabers

Der zweite Redner ist Pausanias, offenbar der Liebhaber des Agathon. Er kritisiert zunächst die Aufgabenstellung. Denn es gibt zweierlei Eros, einen guten, den man loben muss, und einen schlechten, der den guten Eros in Verruf bringt. Denn nicht das Tun als solches ist gut oder schlecht; sondern auf welche Art die Tat ausgeführt wird, darauf kommt es an. Deswegen unterscheidet Pausanias zweierlei Eros, den himmlischen und den gemeinen. Sie entsprechen je einer der Liebesgöttinnen Aphrodite. Die ältere Aphrodite ist die mutterlose Tochter des Himmelsgottes Uranos, der als der himmlischen Aphrodite auch der himmlische Eros entspricht. Dieser Eros ist jener älteste Gott, von dem Phaidros sprach. Er setzt das Geschlechterverhältnis nicht voraus, sondern allein den männlichen Uranos. Dieser ältere Eros begründet die moralisch richtige Liebe. Die jüngere Aphrodite dagegen ist die Tochter des Zeus und der Dione, die gemeine oder allgemeine Aphrodite, der der gemeine oder allgemeine Eros entspricht. Er setzt das Geschlechterverhältnis voraus und ist mangelhaft.

Der allgemeine Eros ist verbunden mit der Liebe zu Frauen wie zu den Knaben. Er liebt den Körper mehr als die Seele. Er liebt den Dummen, damit er schnell ans Ziel gelangt. Da der geliebte Körper mit zunehmendem Alter verblasst und verfällt, verschwindet eine solche Liebe auch. Umgekehrt ist der himmlische Eros verbunden mit der Liebe zu den Männern und dem Männlichen, speziell zu Knaben, deren Vernunft sich zu entwickeln beginnt. Das ist daran zu erkennen, dass der Bartwuchs einsetzt. Diese Liebe ist dauerhaft. Denn sie geht auf die dauernde Seele. Sie sucht nach den besten und schlauesten Knaben, weil sie nicht auf schnelle Triebbefriedigung ausgeht, sondern auf dauerhafte und reiche Beziehung ein Leben lang.

In despotischen Verhältnissen ist die Knabenliebe verpönt, weil die Herrschenden die Freundschaft unterdrücken wollen. In Gegenden beginnender Kultur ist es Sitte, sich sogleich einem Liebhaber hinzugeben. Die Rede und der Geist sind noch nicht so entwickelt, dass es gelingt, ein erotisches Spiel zur Überzeugung des Liebblings zu entwickeln. In Athen und Sparta, wo die kulturellen Beziehungen am weitesten entwickelt sind, wird dem Liebhaber alles nachgesehen, was er tut, um seinen Liebbling zu überzeugen. Selbst Schwüre zu brechen, Lächerliches zu tun und zu lassen, ist dem Liebenden erlaubt. Umgekehrt wird der Liebbling angehalten, sich zu verweigern. So entsteht ein spielerisches erotisches Ringen darum, ob es zu einer Liebesbeziehung kommt, ob der Liebbling sich hingibt. (Es ist von „Sklavendiensten“ die Rede, die der Geliebte leistet.) Denn das darf er nur tun, um ein besserer und tugendhafterer Mensch zu werden. Tut er es aus anderen Gründen, etwa des Reichtums oder

politischer Macht wegen, so ist das schändlich. Der Liebende muss umgekehrt den Wunsch und das Vermögen haben, den Geliebten zu einem besseren Menschen zu machen. Er muss Liebe und Philosophie verknüpfen. Ob diese Voraussetzungen bestehen, wird in der Zeit der Werbung geprüft. Indem die Liebhaber ermuntert werden, die Geliebten aber gewarnt, entsteht eine Art Wettkampf, ob der Liebhaber den Geliebten bekommt. In diesem erotischen Spiel vergeht Zeit; und diese Zeit prüft die Absichten der Beteiligten, des Liebhabers und des Geliebten. Mit der Zeit wird sich zeigen, ob der gemeine Eros am Werk ist oder der himmlische.

Bei einer Liebesbeziehung müssen nach Pausanias zwei Verhältnisse zusammenkommen:

- Geliebter und Liebhaber müssen übereinstimmen, wie Phaidros gesagt hatte,
- Und diese Übereinstimmung muss mit der Tüchtigkeit, mit der Vernunft, mit der Philosophie übereinstimmen.

Nur wenn beide Voraussetzungen erfüllt sind, liegt ein Eros vor, den man preisen darf. Das Verhältnis von Liebe und Vernunft aber bleibt äußerlich. Beide müssen zusammengebracht werden. Aber es kann auch passieren, dass das nicht gelingt. Dann liegt der gemeine Eros vor. Ob es gelingt, hängt davon ab, wie der Liebhaber handelt.

Pausanias Rede ist voller Widersprüche und reichlich unklar. Sie entspricht am ehesten dem gesunden Menschenverstand, wenn er über Liebe und Erotik nachdenkt. Zugleich empfiehlt sich Pausanias seinem Liebling Agathon als geeigneter Liebhaber. Denn er achtet darauf, dass das von Phaidros bloß hingenommene Liebesverhältnis auch zum Besten des Geliebten eingerichtet wird. Pausanias ist offenbar seit längerem der Liebhaber des Agathon, der sich jedoch auch anderweitig umschaute. Denn er hat – wie es scheint – ein Auge auf Sokrates geworfen.

d) Das Liebesverhältnis als das richtige Verhältnis

Die Reihe ist nun an dem Komödiendichter Aristophanes. Er hat jedoch Schluckauf und kann nicht sprechen. Der Arzt Eryximachos gibt Aristophanes Tipps, wie er den Schluckauf bekämpfen kann, und spricht an seiner Statt. So werden die Reden des Eryximachos und des Aristophanes szenisch verklammert. Zugleich wird angedeutet, dass der Sache nach die Darstellung des Aristophanes der des Eryximachos vorausgeht. Nur für uns ist der Weg so, dass wir uns zunächst das Liebesverhältnis als das Verhältnis zweier Selbständiger vorstellen, wie Eryximachos das tut. Denn er geht – im Gegensatz zu Aristophanes – von den einander Entgegengesetzten aus, und erklärt die Liebesbeziehung aus ihrer Zusammensetzung und Mischung. Nach Eryximachos bedarf es der Experten für die richtige Mischung. Dabei denkt er nicht in erster Linie an Liebesbeziehungen unter den Menschen, sondern überhaupt an Beziehungen in Natur und Kultur.

Eryximachos will seiner eigenen Einschätzung nach die Rede des Pausanias zuende führen. Er fasst den Eros als Beziehung nicht nur zweier Menschen auf. Eryximachos zeigt sein Wirken in der gesamten Natur und Kultur auf. In allem Wirken des Eros stellt er dieselbe Gedoppeltheit fest, die schon Pausanias beschäftigt hatte. Dabei geht er von einer Vormachtstellung des guten, himmlischen Eros in der Natur aus und möchte sie darstellen. Der gute Eros ist die richtige und fruchtbare Verbindung der Entgegengesetzten, die sich in dieser Mischung als Einheit darstellen. Im guten Verhältnis, das vom guten Eros eingerichtet wird, verschwindet ihre Entgegensetzung. Umgekehrt bleibt die Entgegensetzung und verstärkt sich womöglich, wenn der schlechte Eros am Werk ist. Für die Menschen kommt es darauf an, zu erkennen, welcher Eros wirkt. Ist es der schlechte Eros, so ist er nach

Möglichkeit durch den guten zu ersetzen, der die Extreme versöhnt. Gelingt das einem Manne, so ist er ein Fachmann in erotischen Dingen. Darauf kommt es nach Eryximachos an. Ein Arzt zum Beispiel kennt das richtige Verhältnis von Trockenheit und Feuchtigkeit, von Wärme und Kälte, Bitterem und Süßem etc. im menschlichen Körper. Das richtige Verhältnis zu erkennen und das falsche Verhältnis, falls vorhanden, korrigieren zu können, das macht den tüchtigen Arzt aus. Denn die Medizin ist die Wissenschaft der Vorgänge, die der Eros im Körper einleitet, um für ausgewogene und harmonische Verhältnisse im Körper zu sorgen.

Auch in der Seele und ihrer Bildung kommt es auf die richtige Mischung an, wie das Beispiel der Musik zeigt. Denn in der Musik bringt der gute Eros das Hohe und das Tiefe der Töne zur Harmonie und die Langsamkeit und Schnelligkeit der Töne zum Rhythmus in eine Einheit. Umgekehrt löst der schlechte Eros eine solche Einheit auf. Komposition und Interpretation müssen dem himmlischen Eros folgen, der zu Harmonie und Rhythmus führt. Den gemeinen Eros, dessen Ergebnis die Polyhymnie ist, dürfen die Menschen nur mit Vorsicht und in engen Grenzen genießen, um nicht der Zuchtlosigkeit zu verfallen. Musik ist die Wissenschaft vom Wirken des Eros in Harmonie und Rhythmus. Dasselbe gilt für die Verhältnisse der äußeren Natur. Sind die Gegensätze – Trockenes und Feuchtes, Warmes und Kaltes und so weiter – ausgewogen, so herrscht der gute Eros vor. Sind sie es nicht, so äußert sich darin der schlechte Eros mit den entsprechend nachteiligen Folgen. Das Wissen um die jeweils richtigen Verhältnisse ist mit der Astronomie verbunden. Sie ist die Wissenschaft, die das Maß der guten Ordnung der Jahreszeiten zu erkennen ermöglicht. Schließlich gilt das auch für die Beziehung der Menschen zu den Göttern, die durch die Seher erkannt und in Ordnung gebracht werden kann. Die Seherkunst schafft Freundschaft zwischen den Göttern und den Menschen. Zusammengefasst kann man sagen: Eros hat enorme Macht; ja genaugenommen alle Macht, vor allem der himmlische, der gute und gerechte Eros ist allmächtig. Er ermöglicht uns, mit uns selbst, miteinander, mit der Natur und mit den Göttern vernünftig und gut umzugehen, wenn wir nur Experten in Sachen der jeweiligen Erotik sind oder haben.

Aristophanes hat seinen Schluckauf überwunden. Er musste dafür niesen. Darüber macht er sich lustig, dass die Herstellung des Gleichgewichts im Körper – nach Eryximachos des guten Eros also – sich einer solchen Tat wie des Niesens verdankt, einer Störung des Gleichgewichts, also des schlechten Eros. (Er vergisst dabei allerdings, dass er die Störung des Gleichgewichts des Körpers seiner vorherigen Völlerei zu verdanken hat, also ebenfalls einem Eingriff seiner selbst in seine eigene Natur und körperliche Beschaffenheit. Er vertreibt sozusagen schlechten Eros mit schlechtem Eros.)

e) Das Liebesverhältnis als Reaktion auf die Teilung des Menschen

Aristophanes möchte einen neuen Anfang in den Reden über den Eros machen. Er erklärt die Entstehung des Eros aus dem Schicksal der Menschen. Ursprünglich sind – so erzählt er – die Menschen rund wie Kugeln gewesen, hatten vier Beine und vier Arme und überhaupt alles doppelt. Geschlechter allerdings hat es drei gegeben, männlich, weiblich und mannweiblich. Diese ursprünglichen Menschen besaßen enorme Kräfte und Schnelligkeit. Dadurch ermutigt wollten sie die Götter im Himmel angreifen. Die Götter wiederum wollten die Menschen nicht vernichten, um weiter verehrt zu werden, andererseits aber den Angriff verhindern. Nach langem Überlegen beschloss Zeus, die Menschen zu teilen, um sie zu schwächen. Er ließ sie entzweischneiden. Was wir heute als ein Individuum ansehen, ist also nur die Hälfte eines ursprünglichen Menschen. Durch diese willkürliche und äußerliche Teilung durch Zeus erwachte in den Menschen die Begierde nach ihrer anderen Hälfte. Männer, die aus mannweiblichen Wesen hervorgegangen sind, orientieren sich auf die Vereinigung mit Frauen, wie

umgekehrt die Frauen aus ursprünglich mannweiblichen Menschen auf die Vereinigung mit Männern. Dagegen suchen die aus der Teilung von ursprünglichen Männern hervorgegangenen Männer nach Männern und die aus der Teilung ursprünglicher Frauen hervorgegangenen Frauen nach Frauen. Diese Begierde ist zunächst nur durch die Vereinigung mit der andern Hälfte zu stillen. Diese Vereinigung beschränkt sich nicht nur auf den Geschlechtsverkehr, sondern bezieht sich auf das ganze Leben. Sie geht bis zu Aufgabe seiner oder ihrer selbst im Tod. Daher muss sie gebremst werden, damit die Menschen sich durch Arbeit um ihr Überleben kümmern können. Die Liebe ist nicht auf einen bestimmten Zweck zu beschränken, sondern besteht darin, dass sich zwei Menschen in ihrem Schicksal aneinander ketten, um zusammen das ursprüngliche Ganze wiederherzustellen. Die Menschen waren einmal ganz und das Begehren und der Drang nach dem Ganzen heißt Eros. Die Menschen haben die Wahrheit über diesen Eros nicht erkannt, sonst würden sie ihm die größten Tempel bauen und seine Macht verehren. Zugleich aber warnt die Teilung und damit der Eros vor Übermut und Hybris, weil er uns schmerzlich unsere Begrenztheit zu fühlen gibt. Teilung und Eros vermitteln die fortbestehende Drohung des Zeus, dass er uns bei erneutem Übermut und weiterer Hybris wieder teilen könnte, so dass wir gottesfürchtig und fügsam sein sollten, damit wir nicht auf einem Bein einher hüpfen müssen. Eros ist also derjenige, der uns vermittelt mit einem Anderen oder einer Anderen, mit dem oder mit der wir zusammen einen ganzen Menschen, eine Einheit und Ganzheit, ausmachen.

Aristophanes geht von der Beziehung als dem Ganzen aus, in die die Individuen als Teile eingegangen sind. Wir müssen uns dieser Stellung bewusst sein und unsere andere Hälfte suchen, mit der wir in Beziehung leben wollen. Denn die Menschen, wie sie jetzt leben, sind nur ein Abstraktum, ein Teilungsresultat, und nur zusammen mit anderen vollständig. Wir müssen uns also einen Mann oder eine Frau suchen, mit dem oder mit der zusammen leben, um ganz zu sein. Das Begehren, ganz zu sein, ist der Eros. Zugleich ermahnt er uns, uns unserer Stellung in der Welt bewusst zu sein und die vorgegebene Ordnung zu wahren.

Es entspinnt sich ein kurzes Übergangsgespräch zwischen Eryximachos und Sokrates und dann auch Agathon. Die Spannung erhöht vor den Reden des Agathon und des Sokrates. Nur sie sind noch übrig. Da entsteht die Gefahr, dass die Reden in einen Dialog abgleiten. Denn Sokrates schickt sich an, Agathon in ein Gespräch zu verwickeln. Er kritisiert, dass Agathon einen Unterschied macht zwischen dem Sprechen und Handeln vor wenigen Einsichtsvollen und vor der Menge der Theaterzuschauer, die ihm tags zuvor den Preis zuerkannt haben. Doch Phaidros greift ein und fordert zuerst der Reihe nach die Reden für den Eros, zuerst die des Agathon, dann die des Sokrates.

f) Das Liebesverhältnis ist produktiv

Agathon beginnt seine Rede mit einer methodischen Überlegung. Zuerst wird er das Wesen des Eros darstellen. Dann wird er sich mit den Wirkungen des Gottes auf uns Menschen beschäftigen. Das Wesen des Eros aber besteht darin, dass er der glücklichste, weil schönste und beste Gott ist. Der schönste aber ist er, insofern er der jüngste Gott ist, nicht wie Phaidros behauptete, der älteste. Denn Eros gesellt sich der Jugend; gleich und gleich gesellt sich gerne. Er ist der zarteste Gott; denn er wohnt nur in den Seelen und da wiederum nicht in den verhärteten. Er ist von geschmeidiger Gestalt; denn er betritt und verlässt die Seele unbemerkt. Er ist formvollendet und wohlanständig; denn er hasst das Formlose und das Übel. Aber Eros ist nicht nur der schönste, sondern auch der beste Gott. Das zeigt sich an seiner Tugend. Er ist gerecht, denn alle dienen ihm freiwillig. Er ist besonnen, denn er beherrscht die Lüste. Er ist tapfer; denn er hat den Tapfersten, den Kriegsgott Ares, durch

dessen Liebe zur Liebesgöttin Aphrodite im Griff. Eros ist weise; denn alle Künste verdanken ihre Herkunft dem Eros. Er macht alle Menschen zu Dichtern, er wirkt in aller Hervorbringung der Lebewesen und er lehrt die Meisterschaft ist allen Künsten, sei es der Kunst des Bogenschießens, des Webens, des Weissagens, des Schmiedens etc. Besonders hervorzuheben ist, dass Eros auch die Regierungskunst lehrt, durch die Zeus die Götter mit Liebe regiert. Wo früher unter den Göttern Notwendigkeit, List und Täuschung herrschte, hat Eros die Verhältnisse in solche der Liebe und Schönheit verwandelt. In einem hymnischen Schluss, der in seiner Rhetorik an dem berühmten Redner Gorgias geschult ist, hebt Agathon an Eros heraus, dass er alles Fremde in der Welt überwindet und uns in eine vertraute Welt, in eine Heimat bringt. Als Agathon geendet hat, brandet Applaus auf. Alle jubeln ihm zu.

Agathon sagt viele Dinge, denen man zustimmen möchte. Aber seine Argumente und Überlegungen sind zumeist fragwürdig, seine Schlüsse manchmal falsch und seine literarischen Zitate oft gewagt, wenn nicht direkte Fälschungen. Er ordnet offenbar alles – nicht ohne Gewalttätigkeit – seinem Hymnus für den Eros unter. Auch wenn er vielleicht sachlich in vielen Punkten das Richtige sagt, so führt die Form, in der er es sagt, dazu, dass seine Zuhörer außer sich geraten. Das stellt Sokrates an sich selbst fest und spricht es aus.

3. Das Wesen der Erotik

a) Die Widerlegung des Agathon

Als letzter ist nun Sokrates an der Reihe. Doch der ziert sich erneut. Er hat Angst, nach einer so schönen Rede zu sprechen, weil er unbeholfen wirken könnte. Er stellt fest, dass alle außer sich sind. Auch so kann man den Eros loben, indem man ihm einfach möglichst Vieles und alles Gute beilegt, aber nur vor Leuten, die keine Ahnung haben. Man beschreibt das erotische „Außersichsein“ in einer Weise, in der die Zuhörer selbst außer sich geraten und nicht mehr zur Vernunft kommen. Wenn es so gemeint war, dass man den Eros loben soll, dann zieht Sokrates seine Bereitschaft zurück, zusammen mit den anderen den Eros zu loben. Denn in einem solchen Wettstreit wird er, der sich an die Wahrheit halten will, sich lächerlich machen. Sokrates fragt also den Phaidros, den „Vater“ des Themas, ob er auch eine Rede hören möchte, die nicht in Lobhudelei besteht, sondern die Wahrheit über den Eros sagt. Phaidros und alle anderen fordern Sokrates auf, so zu sprechen, wie er es für richtig hält.

Bevor nun Sokrates mit seiner Rede beginnt, will er und darf er (mit Erlaubnis des Phaidros) an Agathon einige Fragen richten. Sokrates stellt zunächst seine Position in der Form von Fragen an den Agathon dar. Er greift dabei das methodische Verfahren des Agathon auf: Zuerst will er sagen, was der Eros ist, und dann will er entwickeln, wie beschaffen seine Gaben für uns Menschen sind. Der Eros ist doch Eros in Bezug auf etwas, das er liebt. (Wie der Vater der Vater eines Sohnes oder einer Tochter ist, so geht der Eros notwendig auf etwas.) Jeder Mensch, der liebt, liebt etwas. Dem stimmt Agathon zu. Er liebt aber etwas, das er begehrt. Dass er es begehrt, setzt voraus, dass er es nicht hat, dass er vielmehr dessen bedarf. Der Eros geht also auf etwas, das er nicht hat, das er braucht. Im Begriff des Eros liegt dieses „Nicht“, das sein Begehren motiviert. Dieses Nicht-Haben oder Nichtsein, dieses Brauchen und Bedürfen, fehlte bei Agathon völlig. Freilich kann ich auch etwas begehren, was ich habe, wenn ich mir vorstelle, dass ich es nicht nur jetzt, sondern auch in Zukunft, womöglich immer haben möchte. Dann liegt dasselbe „Nicht“ darin, dass die Zukunft noch nicht da ist. Wenn also der Eros das Schöne begehrt, dann deshalb, weil er der Schönheit

bedarf, weil er sie braucht, und das heißt, weil er nicht schön ist. Wenn der Eros das Gute begehrt, dann deshalb, weil er nicht gut ist. Der Eros ist nicht absolut, sondern relativ, bezogen auf etwas. Agathon räumt das ein und wird kleinlaut. Er hat offenbar gesprochen, ohne zu wissen, wovon er redet.

Hier ist die Stelle, in der ein berühmter Satz des Sokrates anklingt, der Satz: „Ich weiß, dass ich nichts weiß.“ Agathon räumt ein, dass er womöglich keine Ahnung von dem hatte, worüber er sprach. Diese Situation kennt Sokrates gut und er identifiziert sich gleich noch ausdrücklich mit Agathon. Für jetzt ist aber festzuhalten, dass diese Krise, dieses Einräumen des eigenen – möglichen – Nichtwissens die Voraussetzung der weiteren Entwicklung des Gedankens ist. Die Verrücktheit hat sich jetzt gewandelt; denn sie ist nun nicht mehr eine mögliche Krankheit im Verhältnis zur Erotik, die wir uns zubilligen (oder auch nicht). Sie ist auch nicht mehr ein Wissen wie ein Traum, also ein Mangel an Bewusstheit: Sie ist nun selbst zu einem Gegenstand des Wissens geworden. Das Wissen des eigenen Nichtwissens ist die erste Erkenntnis, die es mir ermöglicht, auf ihrer Grundlage die Suche nach bestimmten Erkenntnissen voranzutreiben. Denn zu wissen, dass ich nichts weiß, ist ein Widerspruch in sich. Dieser Widerspruch ist der Motor des Lernens. Er treibt Agathon dazu, einzuräumen, dass er in Sachen Erotik einer Belehrung durch Sokrates bedarf, er treibt uns Leser an, „Das Symposion“ von Platon zu lesen, und er treibt Sokrates an, zu Diotima zu gehen, um sich belehren zu lassen.

b) Erotik als Mittleres

Denn Sokrates vertrat als junger Mann dieselben Ansichten wie Agathon. Auch er war außer sich in den Fragen der Erotik. Er ging zu einer weisen Frau, nämlich zu der Priesterin Diotima aus Mantinea, um sich von ihr in die Geheimnisse der Erotik einweihen zu lassen. Ohne Lehrerin oder Lehrer geht es nicht, wie Sokrates später ausdrücklich feststellt. Auch Sokrates brauchte eine Lehrerin, Diotima, die Gott Verehrende oder auch die Gott Fürchtende. Auch wenn die Weisheit nicht von außen in mich fließt wie in ein Gefäß, so bedarf es doch der Anregung der eigenen Gedanken, einer Hebamme, wie sich Sokrates sonst ausdrückt, um zu philosophieren. Auch Sokrates war damals der Meinung, dass Eros ein schöner Gott sei, der das Schöne begehrt. Diotima widerlegte diese Meinung mit denselben Argumenten, die Sokrates nun gegen Agathon gewendet hat. Doch Sokrates ist daraufhin verwirrt. Er fragt, ob Eros womöglich hässlich ist. Diotima verbietet ihm solche frevelhaften Gedanken. Nicht alles, was nicht schön ist, muss deswegen hässlich sein. Nicht alles, was nicht gut ist, muss deswegen schlecht sein. Denn es gibt auch etwas dazwischen, etwas Mittleres, ein Mittelding. Eros ist ein solches Mittelding. Um sich das vorzustellen, vergleicht Diotima den Eros mit der wahren Meinung. Die wahre Meinung ist insofern wahr, als sie das Richtige trifft, aber sie ist bloß eine Meinung, d. h. sie ist kein Wissen, weil ich keine Gründe für sie angeben kann. Was ich aber nicht begründen kann, das ist kein Wissen. Trotzdem ist es in gewissem Sinne wahr. Es ist gewissermaßen das Wahre in unwahrer Form. Insofern ist die wahre Meinung etwas zwischen Wissen und Unwissenheit, eine Mischung aus beidem, ein Mittleres, ein Mittelding. So ist es mit dem Schönen und dem Hässlichen oder dem Guten und dem Schlechten auch. Nicht alles, das nicht gut ist, ist deswegen schlecht. Nicht alles, was nicht schön ist, ist deswegen hässlich. Dieses „Zwischen-Sein“, dieses Mittlere oder Vermittelnde ist der Grundzug des Eros, der sein Wesen bestimmt.

Eros ist nicht schön und gut. Vor allem aber ist Eros kein Gott. Denn wenn er ein Gott wäre, wäre er gut, dann hätte er die Idee des Guten, wäre er schön, und wäre er glücklich. Denn Götter sind schön, gut und glücklich. Gerade aber hat sich herausgestellt, dass Eros das

Schöne begehrt, und dass die Behauptung, dass er das Schöne begehrt, zugleich bedeutet, dass er des Schönen bedarf, dass er das Schöne nicht hat. Eros ist also weder schön noch gut. Also kann Eros kein Gott sein. Aber er kann auch kein Sterblicher sein. Also ist er auch hier etwas dazwischen, ein Mittleres, ein Mittelding. Zwischen den Sterblichen und den Unsterblichen in der Mitte sind die „Dämonen“, und ein großer und mächtiger Dämon ist der Eros. Durch die Dämonen wird die Welt der Sterblichen, der Menschen, und die Welt der Unsterblichen, der Götter, zu einem Ganzen in sich verknüpft. Dämonen vermitteln und übersetzen zwischen den Menschen und den Göttern. Von den Menschen bringen sie den Göttern die Bitten und die Opfer, von den Göttern bringen sie den Menschen die Gebote und Gaben, die den Opfern antworten. Die Götter machen sich mit den Menschen nicht gemein, aber die Dämonen, die zugleich mit den Göttern verkehren. Der Bereich des Dämonischen ist auch der Bereich der Wahrsagekunst, der Opfer- und Zauberkunst. All das ist dämonisch, weil es das Verhältnis der Menschen zu den Göttern betrifft. Ein solcher Dämon ist auch Eros.

Er ist bei einem Fest der Götter gezeugt worden. Sie feierten die Geburt der Aphrodite, der Liebesgöttin, mit der Eros immer in Verbindung gebracht wird. Bei dieser Feier war der Sohn der Metis (Klugheit), Poros, anwesend. Poros ist in wörtlichem Sinne ein Weg, einer, der einen Weg weiß, der nie in Verlegenheit darum ist, was zu tun ist. Dieser Poros war reichlich betrunken und verließ den Festsaal, um sich im Garten schlafen zu legen. An der Schwelle des Festsaales saß Penia, die Armut, die sich von den Resten des Götterschmauses das eine oder andere Almosen versprach. Als Poros im Garten einschlief, legte sie sich zu ihm und sie zeugten den Eros. Diese Herkunft bestimmt die Eigenschaften des Eros:

1. Eros ist immer arm, hart und rau; er ist unbehaust und stets dem Mangel gesellt. Das hat er von seiner Mutter. Er ist ohne Obdach und lebt unter freiem Himmel auf den Straßen.
2. Aber er strebt entschlossen nach dem Guten und Schönen, er ist mannhaft, tatkräftig und mutig, ein draufgängerischer Jäger, der mit aller Macht nach Einsicht strebt und sie geschickt zu nutzen weiß. Er philosophiert, d.h. er strebt nach Weisheit.
3. Er ist weder sterblich noch unsterblich, sondern er stirbt mal ab und entsteht wieder neu, wann immer er einen Ausweg sieht. Aber was er schafft, hat keinen Bestand. Es vergeht, so dass er weder mittellos noch reich ist, wie er weder wissend noch unwissend ist, sondern immer liegt er in der Mitte. Er philosophiert; denn er ist weder wissend noch unwissend. Die Götter wissen. Sie brauchen nicht nach Weisheit zu streben. Die Unwissenden umgekehrt vermissen nichts. Sie wissen nicht um ihren Mangel. Sie streben deswegen nicht nach Weisheit. Sie sind mit sich zufrieden so, wie sie sind. Nur die in der Mitte begehren die Weisheit. Nur die bedürfen ihrer, die wissen, dass sie nicht weise sind; nur sie streben nach Weisheit, nur sie philosophieren; so auch Poros. Er philosophiert, weil er weder wissend noch unwissend ist, sondern als ein Mittleres zum Wissen strebt. Er stammt von Poros, der nie in Verlegenheit ist, und von Penia, die sich nie Rat weiß, und mischt die beiden Elemente in einer vermittelnden Bewegung des Strebens nach Wissen.

Eros ist also ein solches vermittelndes Wesen, zwischen Wissen und Nichtwissen, zwischen Sterblichem und Unsterblichem, zwischen Gutsein und Schlechtsein, zwischen Schönsein und Hässlichsein. Diotima kann sich erklären, wieso Sokrates das nicht erkannte. Er hatte, wie Agathon, das Liebende und das Geliebte verwechselt, als er Eros für schön hielt. Eros ist das Liebende, nicht das Geliebte. Wäre er das Geliebte, so wäre er jung, zart und geschmeidig. So aber, als der Liebende, begehrt er diese Eigenschaften gerade deswegen, weil sie ihm fehlen, weil er sie nicht hat. Denn er steht in der Mitte zwischen den Gegensätzen und ist selbst nicht ein Teil ihrer. Er ist die vermittelnde Bewegung von einem der Gegensätze, dem niedrigeren, zu dem anderen, dem höheren. So also ist der Eros beschaffen, sagt Diotima.

Ihr denkt Euch jetzt vielleicht: „Wir sollen uns für verrückt halten und der erzählt uns was über Dämonen. Das kann ja wohl nicht wahr sein.“ Aber das Dämonische soll hier nur einen Bereich bezeichnen, der zwischen dem Sterblichen und dem Unsterblichen liegt. Es ist wichtig, sich dies klar zu machen: Eros ist ein Mittleres, ein Zwischending, ein Verhältnis, eben Erotik, eine vermittelnde Bewegung. Das Dämonische des Eros soll seine Zwischenstellung zwischen den Menschen und den Göttern bezeichnen. „Na und“, denkt Ihr jetzt vielleicht, „ich glaube ja auch nicht an Götter, aber noch viel weniger glaube ich an Dämonen. Im Gegensatz zu dem, was Du mir hier zumutest, bin ich ja nicht verrückt.“ Wenn Ihr so denkt, dann habt Ihr recht. Denn es ist doch noch reichlich unbestimmt, was dieses „Mittlere“, dieses „Dazwischen“ bedeuten soll. Nur soviel steht fest: Es ist weder das Eine noch das Andere eines Gegensatzes, sondern eine noch zu charakterisierende Einheit der Entgegengesetzten. Aber dieser Einheit bin ich nicht wesentlich näher gekommen, wenn ich sie mir als einen Dämon vorstelle. Aber um sie vorzustellen, ist es vielleicht besser, sich auf die Gaben, die Eros den Menschen bringt, zu konzentrieren und am Schluss noch einmal zu fragen, was das mit dem Dämon soll.

c) Die Gaben des Eros für uns Menschen

Im Eros befangen, begehre ich das Schöne und das Gute, weil ich es nicht habe. Aber ich möchte es haben, sonst würde ich es nicht begehren. Diotima wirft nun die Frage auf, warum ich das Schöne und das Gute begehre, oder anders gefragt: Was habe ich davon, wenn ich das Gute und das Schöne habe? Wer das Gute besitzt, der ist glücklich, und die Frage, warum ein Mensch begehrt, glücklich zu sein, erübrigt sich. Denn das Glückliche hat seinen Zweck in sich selbst. Deswegen ist die Antwort: Ich will glücklich sein, abschließend. Die Frage, warum ich glücklich sein will, stellt sich nicht. Aber glücklich sein, das wollen doch alle, und das Gute besitzen wollen auch alle, und doch sagen wir nicht von allen Menschen, dass sie erotisch sind. Warum nicht? Diotima antwortet: Das ist so ähnlich, wie wenn wir von Kunst sprechen. Dann bezeichnen wir mit einem allgemeinen Begriff, einem Gattungsbegriff, eine bestimmte Art, die unter die Gattung fällt. Wenn wir etwa uns fragen, was Kunst ist, dann würden wir vielleicht sagen, Dichtung und Musik, Architektur und Malerei, Bildhauerei und Tanz, das sind alles Arten von Kunst. Zugleich aber sprechen wir von Kunst aber auch in einem engeren Sinne. Dabei bezeichnen wir mit Kunst nur eine Art der Kunst, nämlich die Malerei, wenn wir etwa von einer „Kunstaussstellung“ sprechen. So ist es auch mit dem Eros. Wir bezeichnen mit dem allgemeinen Begriff des Eros nur eine spezielle Art des Eros, nämlich die mit der Liebe zu einem anderen Menschen verbundene Art. Aber damit engen wir den Begriff des Eros und der Erotik ein. Denn alle Liebe zu etwas fällt unter die Erotik; zum Beispiel die Liebe zum Gelderwerb, die Liebe zur Leibesübung, die Liebe zur Weisheit, die Philosophie, alles gehört zu dem weiten Begriff der Erotik. „Jedes Verlangen nach dem Guten und dem Glück“, worin immer ein jeder Mensch dieses Glück und dieses Gute sieht, ist in dem Sinne erotisch. Und nur das Glück und das Gute sind in der Lage, die Erotik wirklich zu befriedigen. Umgekehrt verlangen die Menschen, dass ihnen das Gute zukommt. Sie wollen es haben, und sie wollen es immer haben. Das ist der Begriff der Erotik: Eros geht darauf, das Gute immer zu haben. Dieses Ziel ist dem Eros gesetzt, und darauf gilt es zuzugehen, wenn wir dem Eros folgen wollen. Aber wie ist das möglich, das Gute immer zu haben? Welche Art, dieses Ziel zu erreichen, können wir als erotisch bezeichnen? Das ist – wie es scheint – eine ähnliche Frage wie die, die wir uns schon gestellt haben, als wir uns fragten, was wir uns unter einem Dämon vorzustellen haben. Denn nun ist die Frage, wie man sich das vorstellen kann, was wir Menschen tun, um das Gute immer zu haben.

Diotima beantwortet diese Frage kurz und bündig, in dem sie sagt: „Es ist Fortpflanzen, Gebären, Erzeugen im Schönen an Leib und Seele.“ Diese Antwort quittiert Sokrates mit Unverständnis. Diotima führt die Antwort weiter aus: Wir Menschen sind alle trüchtig mit Samen, und zwar mit leiblichen und mit seelischen Samen. Wenn wir in ein entsprechendes Alter kommen, dann werden wir von unserer Natur dazu gedrängt, das hervorzubringen, was als Same in uns steckt. Die Verbindung zwischen Mann und Frau zum Beispiel ist die Zeugung. Sie ist etwas Göttliches, denn die Fortpflanzung ist die Art und Weise, wie die Sterblichen an der Unsterblichkeit teilhaben. Dieses Hervorbringen ist aber nur im Schönen möglich, denn das Schöne und die Harmonie entwickeln unsere Kräfte und entfalten sie. Im Schönen sind wir, wenn wir trüchtig sind, froh und zerfließen vor Freude und pflanzen uns so fort. Das Hässliche aber drängt die eigenen Kräfte zurück und schwächt sie. Zeugt nun die trüchtige Seele, so wird sie entspannt und die Kräfte lösen sich, während die nicht zur Zeugung kommende Seele in sich zurückgedrängt und deprimiert ist. Denn der Eros geht nicht auf das Schöne überhaupt, wie es bislang schien, sondern auf die Zeugung im Schönen. Denn die Zeugung ist ein ewiges Werden, sie ist ein Unsterbliches, wie es den Sterblichen erreichbar ist. An der Unsterblichkeit Teil haben aber muss, wer das Gute für immer begehrt. Der Eros geht also auch auf die Unsterblichkeit, oder etwas moderner ausgedrückt, er geht auf die tätige und gedankliche Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit.

Der Grund für den Eros und die Begierde ist nach Diotima die Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit. Das zeigt sich schon bei den Tieren: Wenn sie zeugungsfähig sind, dann sind sie so beherrscht von der Begierde zu erzeugen, dass sie geradezu wie krank erscheinen. Bei der Begattung sind sie völlig außer sich und bei der Aufzucht der eigenen Brut scheuen sie weder Entbehrung noch Gefahr, um ihre Jungen großzuziehen. Sie überwinden die größten Ängste, und das tun sie nicht aus Überlegung, wie wir das bei Menschen vermuten könnten, sondern instinktiv. Die Ursache dafür liegt – wenn wir Diotima folgen wollen – darin, dass sie sich auf ihre Weise mit ihrer Sterblichkeit auseinandersetzen. Denn nur durch die Fortpflanzung ist ihre sterbliche Natur in der Lage, soweit sie kann, unsterblich zu werden: Die Eltern setzen andere Lebewesen der gleichen Art in die Welt, weil sie nur auf diese Art und Weise an der Unsterblichkeit Anteil erhalten können. Wie unser Körper sich erhält, indem er Stoffe ausscheidet und durch andere Stoffe ersetzt, aber trotzdem und dadurch ein und derselbe Körper bleibt, so erhalten sich die Arten der Tiere, indem die Eltern andere Lebewesen der gleichen Art an ihre Stelle setzen. Das gilt nicht nur für Körper, sondern auch für die Seele und sogar für Kenntnisse. Die Vorstellungen, Neigungen, Wünsche, Hoffnungen und Ängste verändern sich fortwährend, und dennoch und dadurch ist die Seele eine und dieselbe. Die Kenntnisse vergehen ebenso und werden durch das Lernen, das Memorieren, immer wieder neu hergestellt und erhalten sich so in unserem Geist. Auf diese Art und Weise hat das Sterbliche Anteil an der Unsterblichkeit, dass es das Alternde oder Verschwindende durch ein Anderes gleicher Art ersetzt, während die Götter unveränderlich dieselben bleiben. So enthält jedes sterbliche Wesen den Eros um der Unsterblichkeit willen, oder um der Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit willen. Dafür führt Diotima als Beispiel auch die Gier nach Ruhm an: Denn nach Ruhm gieren diejenigen, die vom Eros ergriffen sind, ihren Namen zu verewigen und sich ein unendliches Denkmal zu setzen. All die bekannten griechischen Helden wie Achill, Agamemnon und dergleichen sind von dieser Gier nach Ruhm so besessen, dass sie den Tod nicht scheuen, um ihren Namen in der Nachwelt zur Berühmtheit zu bringen. Daran zeigt sich, dass diese Menschen unsterblich sein wollen, soweit das uns Sterblichen möglich ist.

Dieser Anteil an der Unsterblichkeit wird nun auf verschiedene Art verwirklicht: Wenn wir von leiblichem Zeugungsdrang erfüllt sind, wenden wir uns den Frauen und den Männern zu und zeugen leibliche Kinder, in denen wir fortleben. Wenn wir auch seelisch zeugen wollen,

versuchen Einsichten zu gewinnen und uns Tüchtigkeit und Fähigkeiten zu erwerben. Wir sind schöpferisch tätig oder erfinderisch, und leben in unseren Produkten fort. Als die größte Einsicht führt Diotima die Besonnenheit und die Gerechtigkeit an, die dazu befähigt, ein Haus oder einen Staat zu führen. Wenn wir solche produktiven Fähigkeiten haben, werden wir von einer produktiven Unruhe erfasst, wenn wir in das entsprechende Alter des Zeugens gelangen und suchen dann das Schöne und Harmonische, in dem das Zeugen möglich ist. Denn im Hässlichen geht das nicht, weil das Hässliche die Kräfte bindet und unterdrückt. Wir werden also auf einen schönen Körper zugehen, weil wir vom Zeugungsdrang erfüllt sind, und wenn wir in diesem schönen Körper eine schöne Seele antreffen, werden wir in unseren Reden sprudeln über die Tugend, das Gute, und wie man ein trefflicher Mann, eine treffliche Frau wird. Kurz: Wir werden versuchen, den Anderen oder die Andere zu bilden. Das Schöne bringt uns dazu, zu zeugen und zu schaffen, was längst in uns bereit liegt, und unsere produktiven Potenzen zu entfalten. So zeugen die Liebenden Gedanken, die sie noch fester aneinander binden als Kinder, weil die Gedanken unsterblich sind, im Unterschied zu Kindern.

Bespiele dafür sind auch die großen Dichter und Staatsmännern. Wer hätte nicht gerne Kinder wie Homers Epen oder Hesiods Geschichten? Wer ginge nicht gerne in die Geschichte ein, wie Lykurg, der Sparta und ganz Griechenland gerettet hat, oder Solon, der Athen die entscheidenden Gesetze gegeben hat? Ihnen baut man Altäre, was bei Menschen, die Kinder bislang nicht zu beobachten war. Der Eros ist also eine produktive Form, sich mit der eigenen Sterblichkeit auseinander zu setzen, sei es in der natürlichen Fortpflanzung, sei es in der Arbeit, sei es in der Politik oder sei es in der Kunst, wie es auch schon Agathon gesagt hat, wenn er auch die Gründe nicht nennen konnte. Der Eros bringt zum Ausdruck, dass die Menschen den immerwährenden Besitz des Guten und Schönen im Sterblichen anstreben, und der Eros ist ein Resultat dieses Widerspruchs. Die erotische Form, sich mit der Sterblichkeit auseinander zu setzen, ist daran gebunden, dass sie im Schönen stattfindet. Denn das Schöne und Harmonische fördern und entwickeln die produktiven und fruchtbaren Kräfte und ihre Äußerung, während das Hässliche diese Kräfte fesselt und bindet.

Nun ist es vielleicht schon nicht mehr ganz so nebulös, was mit dem Dämonischen des Eros gemeint sein könnte: Die Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit erfordert ein Sich-Erheben über die eigene Sterblichkeit. Man kann sich das als Erregung und produktive Unruhe vorstellen, das mit dem „Miteinander Schlafen“, mit produktivem Arbeiten, Entdeckungen und anderen Erfahrungen der eigenen Produktivität verbunden ist. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit zeigt sich im Eros, insofern er ein Dämon ist, also zwischen den Sterblichen und den unsterblichen Göttern vermittelt. Aber ich weiß nicht, ob das Euch Zweifel entgegenwirken kann. Denn Ihr werdet vielleicht denken: „Die Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit mag ja möglich sein. Darin mag auch die Erhebung über die eigene Sterblichkeit stecken, die insofern notwendig sein mag. Aber der Eros soll als Dämon zwischen den sterblichen Menschen und den Göttern vermitteln. Aber da gibt es nichts zu vermitteln, weil es unsterbliche Götter eben nicht gibt.“ Darin gebe ich Euch Recht. Die Götter stehen hier nur für eine Vorstellung von Unsterblichkeit. Auch Platon – und im Dialog Diotima – sehen darin ein Problem. Denn sie bemühen nun nicht weiter die Vorstellung von den unsterblichen Göttern, sondern entwickeln einen Begriff der Unsterblichkeit. Das ist, wie nicht anders zu erwarten ist, ein schwieriges Unterfangen.

d) Der Aufstieg zum Schönen selbst

Mit der Benennung dieses Schwierigen beginnt Diotima die Darstellung. Sie fragt sich und Sokrates, ob er wohl folgen kann, wenn sie ihn nun in die letzten Geheimnisse der Erotik einweihet. Zu schwierig scheint ihr der nun folgende Gedanke, aber sie will doch das Ihre tun. Denn ohne das Ziel der Entwicklung und des Aufstiegs zu benennen, wäre das Wesen des Eros unzureichend dargestellt. Aber sie fordert die volle Aufmerksamkeit des Sokrates. Eigentlich richtet sich Diotima an den Lehrer und Führer in Sachen Erotik. Ich stelle aber das Ganze in der Ich-Form dar, weil ich mich gerne selbst als in diesem Stufengang begriffen denken möchte.

(Das nun folgende kann vielleicht verständlicher werden, wenn man eine Unterscheidung aus dem deutschen Idealismus zu Hilfe nimmt, die vielleicht die Entwicklung zu begreifen erleichtert. Im deutschen Idealismus wurde unterschieden zwischen dem Begehren und dem Trieb. Das Begehren wurde so bestimmt wie hier von Platon: Wenn ich etwas nicht habe, dessen ich aber bedarf, was ich also haben möchte, dann begehre ich es. Das Begehren kann befriedigt werden, indem ich erhalte, was ich wollte. Ist aber das Begehren befriedigt, so verändert es sich. Wenn ich in der Regel in der Lage bin, zu bekommen, was ich begehre, modifiziert der Trieb das Begehren und orientiert es auf andere Ziele. Ein erfülltes Begehren führt zu einem veränderten entwickelteren Begehren, und hinter dieser Entwicklung steckt – wenn man dem deutschen Idealismus folgt – ein Trieb. Der Trieb ist dementsprechend im deutschen Idealismus etwas typisch und ausschließlich menschliches, eben die qualitative Höherentwicklung des Begehrens durch die Befriedigung des untergeordneten Begehrens. Wenn man also diese Unterscheidung aufnimmt, so ergibt sich bei Platon aufgrund der Befriedigung des Begehrens (nicht etwa aufgrund von Triebverzicht) eine Höherentwicklung dessen, was ich will.)

Wenn ich der (Knaben-)Liebe richtig nachgehe, dann wende ich mich zuerst der körperlichen Schönheit zu, und zwar speziell nur einem schönen Körper, der dazu führt, dass ich schöne Reden hervorbringe. Mit der Zeit stelle ich fest, dass die Schönheit des von mir geliebten Körpers verwandt ist mit der Schönheit eines anderen Körpers, und dann weiter, dass die Schönheit der beiden Körper verwandt ist der vieler anderer Körper. Ich bemerke, dass es eine gestalthafte Schönheit in den Körpern gibt, die es an allen schönen Körpern zu erfassen gilt, dass es also eine „Torheit“ wäre, sich auf einen schönen Körper zu beschränken. So verliert der eine schöne Körper, dem ich bisher erlegen war, seine einzigartige Bedeutung für mich. Seine körperliche Schönheit relativiert sich. Ich blicke, wie Platon sich ausdrückt, auf sie herab. Ich bin also dem schönen Körper nicht mehr untergeordnet, wie ich es anfangs war, als ich nur seine Schönheit verehrte, sondern umgekehrt: Ich sehe vom Begriff des gestalthaft Schönen auf den einen schönen Körper herab. Das Subsumtionsverhältnis hat sich umgekehrt.

Habe ich aber erst einmal das gestalthaft Schöne erfasst, dann wende ich mich der Schönheit der Seele zu. Ich finde in einem schönen Körper eine schöne Seele und freue mich an diesem Zusammenkommen von schönem Körper und schöner Seele. Da der schöne Körper für mich an Bedeutung verloren hat, gewinnt die schöne Seele meine Aufmerksamkeit. Ich erkenne und genieße schöne Seelen unabhängig von dem Reiz, den ihr Körper auf mich ausübt. Und ich beginne nun, in Beziehung auf die schönen Seelen Reden zu erzeugen, die diesen Menschen besser machen können und sollen. Dadurch beginne ich auf das Schöne in den Tätigkeiten und Handlungen des geliebten Menschen zu achten. Ich lerne die Schönheit von Handlungen und Gesetzen kennen, wie diese Schönheit eine einzige Schönheit in allen Handlungen und Gesetzen ist, so dass auch das Gestalthaft Schöne überhaupt seine Bedeutung für mich verliert. Ich sehe auch auf es herab.

Nachdem ich die Schönheit in den Tätigkeiten erkannt habe, wende ich mich den Wissenschaften zu und erkenne die Schönheit der Erkenntnisse. Ich bleibe dann nicht mehr bei einzelnen schönen Dingen, Menschen oder Taten stehen, denen ich – wie sich Diotima ausdrückt – diene. Im Gegenteil betrachte ich das Schöne als Allgemeines, das vielen Dingen und Gedanken zukommt. Ich begeben mich auf die hohe See des Schönen und strebe nach der unerschöpflichen Weisheit, die sich in unendlich vielen Reden und Gedanken darstellt, die mich kräftigen und nähren. So gestärkt komme ich zu einer einzigartigen und wunderbaren Erkenntnis, dem Ziel aller bisherigen Bemühungen, nämlich zur Erkenntnis des Schönen selbst.

Dieses Schöne wird nicht und vergeht nicht, es ist nicht relativ schön, relativ hässlich, je nachdem, in welcher Perspektive ich es betrachte, es ist nicht jetzt hässlich und dann wieder schön, und es ist auch nicht als Schönheit an einem Anderen, das dann schön sein soll, so dass ich das Schöne als Bestimmung auf etwas anderes anwende oder anbringe. Nein: Es ist das Schöne selbst, das Schöne an und für sich, das nicht die Schönheit eines anderen ist, sondern die eingestaltige Schönheit, an der alle schönen Dinge nur Anteil haben. Diese Schönheit vergeht nicht, wird in keiner Weise oder Hinsicht hässlich, sie vergrößert sich nicht und verkleinert sich nicht. Sie wird nicht und vergeht nicht; sie ist; sie ist ewig und unveränderlich dieselbe. Wer dieses Schöne an sich selbst zu schauen beginnt, berührt schon das Ziel: Von dem einen schönen Körper, zu den in der Schönheit verwandten zwei schönen Körpern und zu allen schönen Körpern, von da zu den schönen Tätigkeiten, von da zu den schönen Erkenntnissen, gelange ich schließlich zum Schönen an sich selbst und erfahre, was es ist.

Im Anschauen des eigentlich Schönen lohnt sich das Leben für den Menschen, denn dann wird das Schöne an sich nicht mehr ein schönes Ding oder ein schöner Knabe für mich sein, bei dessen Anblick ich außer mir bin und mich selbst vergesse. Sondern hier sehe ich das Schöne selbst, rein und unvermischt, in einer unmittelbaren geistigen Schau. Ich sehe es frei von Menschenfleisch, von Farbe und allem sinnlich Sichtbaren, was Diotima als „Tand“ oder „Flitter“ bezeichnet. Wer dieses Schöne sieht, der führt ein gutes Leben, der befreit sich von aller Borniertheit und Beschränktheit (er kann nicht mehr „niedrig“ werden), der ist wahrhaft tugendhaft und tüchtig, weil er die Wahrheit berührt. Der wird gottgeliebt und, sofern es uns Menschen überhaupt vergönnt ist, unsterblich sein. Wenn ich das unvergängliche Schöne an sich selbst schaue, dann habe ich einen unvergänglichen geistigen Gegenstand und bin daher selbst unvergänglich, unsterblich.

Wenn ich also den Weg der produktiven Auseinandersetzung mit meiner Sterblichkeit gehe, dann suche ich zunächst außer mir das Schöne. Aber im Laufe der Entwicklung stelle ich fest, dass das Schöne seinen Charakter bloß außer mir zu sein, immer mehr verliert. Es ist zunächst im einem anderen Körper, in der Verwandtschaft zweier Körper, dann in den Körpern überhaupt. Dann finde ich es in den Tätigkeiten, dann in Erkenntnissen und schließlich finde ich das Schöne an sich selbst in meiner geistigen Schau der Idee des Schönen, bei der Schau des Schönen an sich selbst. Dieses Schöne ist unveränderlich es selbst, es ist ewig und es ist in keiner Weise relativ. Die Schau dieses Schönen an sich selbst macht mich unsterblich. Und dahin, dieses Schöne zu sehen und zu erfahren, dahin führt mich der Dämon Eros. Dafür ist er zu preisen.

Die Schau des Schönen ist die Verwirklichung der Unsterblichkeit, sofern sie uns Sterblichen möglich ist. Bisher zeigte sich diese Unsterblichkeit als Fortpflanzungszusammenhang der Tiere und der Menschen, als Produktivität der Menschen in der Arbeit und in der Kunst, und als Gestaltungskraft der Politik bedeutender historischer Persönlichkeiten. Unsterblichkeit war

in diesen Fällen gebunden an die Generationenfolge der Menschheit, in der sich die Sterblichen darstellen wollen. In diesen Fällen war die Menschheit als die Unsterblichkeit außer mir vorgestellt, und ich war außer mir, wenn ich im Schönen erzeugte und produzierte. Beim Schönen selbst aber komme ich zu mir und treffe auch auf die Menschheit in mir selbst, auf die Unsterblichkeit, die mir als Sterblichem möglich ist. Dass ich da ankomme, setzt jedoch voraus, dass ich alle Beschränktheit meines Selbst überwinde. (Nicht mein Selbst muss ich überwinden, sondern die Beschränktheit meiner selbst.) Deshalb muss ich außer mich geraten, um zu mir zu kommen, weil ich meine Beschränktheit abarbeiten und überwinden muss. Ich überlasse mich ganz den produktiven Potenzen und meiner Fruchtbarkeit. Ich erhebe mich zu meinem allgemeinen Selbst, eben der Menschheit auch in mir. Wenn ich dort bin, wenn ich das Schöne an sich selbst sehe, dann bin ich unsterblich, dann bin ich verbunden mit der Menschheit, und auch mit der Menschheit in mir. Dahin führt mich der Eros: Er vermittelt mich durch meine produktiven Fähigkeiten mit der Menschheit auch in mir, indem er mir erlaubt, das Schöne außer mir zu suchen, zu finden, und mehr und mehr aufzusteigen zum Schönen an sich selbst, das nicht mehr nur außer mir ist, sondern zugleich in mir.

Auf dieser Stufe kann ich auch erkennen, dass Eros kein Gott ist. Auf dem Wege dahin treibt mich der Eros voran zur Erfüllung der Begierde, und wenn ich die Erfüllung erreicht habe, treibt er mich zu neuen Zielen an. Solange er das tut, scheint er absolut zu sein. Aber jetzt, da ich mich als am Ziele angekommen vorstelle, zeigt sich, dass der Eros nicht absolut ist, dass er kein Gott ist. Er führt mich zu dem Ziel, mich mit der Menschheit auch in mir zu vermitteln. Er ist daher relativ auf dieses Ziel bezogen. Er ist kein Gott, er ist ein Dämon.

Als Sokrates seine Rede beendet, herrscht Ruhe. Er erhält keinen Applaus, sondern Lob. Eben will sich eine Diskussion entwickeln, Aristophanes das Wort ergreifen, da platzt Alkibiades total betrunken herein. Er muss sich auf eine Flötenspielerin stützen. Sein Erscheinen verunmöglicht zunächst jedes weitere Gespräch.

4. Sokrates als erotischer Mann

Alkibiades ist gekommen, um Agathon die Ehre zu erweisen. Bei der öffentlichen Feier konnte er nicht dabei sein. Er schmückt den Agathon mit Kränzen und Bändern und übersieht dabei den Sokrates, den er vor Augen hat. Agathon muss ihn erst auf Sokrates hinweisen. Darauf nimmt Alkibiades dem Agathon einen Teil der Kränze und Bänder wieder ab, um sie um das Haupt des Sokrates, seinen Liebhaber, von dem er sich verfolgt fühlt, zu wickeln. Alkibiades fordert, dass alle trinken, wie er getrunken hat. Erximachos fordert umgekehrt den Alkibiades auf, eine Rede auf den Eros zu halten. Doch Alkibiades spricht nicht über den Eros. Er will in einer Rede über Sokrates die Wahrheit über diesen wunderlichen Mann sagen. Sokrates soll ihn unterbrechen, wenn er die Unwahrheit sagt.

Alkibiades vergleicht Sokrates mit dem Silenen Marsyas – einem Mischwesen, halb Mensch, halb Pferd –, der ein ausgezeichneter Flötenspieler war und sogar Apollo zum musikalischen Wettstreit herausforderte, den er allerdings verlor. Der Silen Marsyas ist äußerlich hässlich, aber in ihm schlummern wundervolle musikalische Fähigkeiten. Eine solche Verkehrung gibt es auch bei Sokrates. Äußerlich tut er so, als sei er in irgendwelche Knaben verliebt und mache sich viel aus körperlicher Schönheit. Aber das trifft nicht zu. Äußerlich scheint Sokrates hässlich, aber innerlich trägt er die schönsten Bilder der Götter in sich. Während aber Marsyas der Flöte bedurfte, um Menschen und Tiere zu verzaubern, bringt Sokrates allein mit Worten die Menschen außer sich, auch den Alkibiades. Nur Sokrates gegenüber

schämt sich Alkibiades. Denn nur Sokrates gelingt es, den Alkibiades zum Unwillen über den „knechtischen Zustand“ zu reizen, in dem Alkibiades lebt. Nur mit Gewalt kann sich Alkibiades dem Einfluss des Sokrates entziehen. Das aber muss er tun, um auch handeln zu können und nicht ewig als stummer Schüler bei Sokrates sitzen zu bleiben. Alkibiades weiß wohl, dass Sokrates recht hat, aber er kann diese Lehren in seinem politischen Alltag nicht verwirklichen. (Alkibiades war ein bedeutender Politiker und Heerführer Athens, der im 2. Krieg zwischen Athen und Sparta um die Vorherrschaft in Griechenland eine unrühmliche Rolle gespielt hat.) Alkibiades schämt sich so sehr, dass er sich gelegentlich den Tod des Sokrates wünscht; aber dann würde er noch mehr leiden.

Sokrates ist äußerlich hässlich und angeblich immer um die schönen Jünglinge bemüht. In Wahrheit aber kümmert er sich überhaupt nicht um äußere Schönheit, Reichtum und dergleichen. Sokrates ist innerlich schön und voller Tugend und schöner Götterbilder. Alkibiades war äußerlich schön und bildete sich etwas auf seine Schönheit ein. Auch schien Sokrates an ihm als einem schönen Jüngling interessiert zu sein. Alkibiades hat einmal die innerliche Schönheit des Sokrates gesehen. Er versuchte, Sokrates dazu zu bewegen, sich ihm zuzuwenden, und bot dafür an, sich ihm hinzugeben. Zunächst versuchte er ihm sprachliche Liebesbezeugungen zu entlocken, dann trieb er Sport mit ihm. Er lud ihm zum Essen ein und bewegte ihn über Nacht im Hause zu bleiben. Er sagte ihm, dass er sich ihm hingeben wolle. Er legte sich nackt zum nackten Sokrates und schlang den Arm um ihn. Aber es half nicht. Wie Vater und Sohn, oder wie Brüder schliefen sie nebeneinander. Alkibiades fand sich gedemütigt und gekränkt. Zugleich bewunderte er die Natur des Sokrates, seine Besonnenheit und Tapferkeit, seine Weisheit und Beharrlichkeit. Diese Tugenden zeigten sich auch in dem Verhalten, das Sokrates im Krieg an den Tag legte. Sokrates ertrug alle Entbehrungen (Hunger Durst, Kälte und Schlaflosigkeit). Er rettete den verwundeten Alkibiades und war die Ruhe selbst, als es nötig war, die Flucht zu organisieren. Keiner wagte ihn anzugreifen. Sokrates ist unvergleichlich unter den Menschen, und deswegen vergleicht Alkibiades ihn mit einem Silenen. Auch die Reden des Sokrates erscheinen zunächst einfach und lächerlich, weil er von Dingen zu sprechen scheint, die der Erwähnung nicht wert sind. Findet man aber in diese Reden hinein, dann zeigt sich in ihnen eine wunderbare Vernunft am Werke. Und schließlich kehrt er auch das Liebesverhältnis: Er gebärdet sich als Liebhaber, aber er wirft sich zum Liebling auf, der sich jedoch keinem hingibt.

Alkibiades wird von Sokrates nicht unterbrochen. Es scheint also der Wahrheit zu entsprechen, was er erzählt. Er zeichnet Sokrates als einen Mann, der die Lehre der Diotima ernst genommen und verwirklicht hat. Zugleich sieht er sich von Sokrates außer sich gebracht. Aber Alkibiades ist selbst außer sich, in „knechtischen Zuständen“ und wird von Sokrates zu sich gerufen. Dem, der außer sich ist, erscheint das Zusichkommen als Außersichsein. Zudem muss er sich – wenn Sokrates und Diotima Recht haben – entscheiden: Ob er sich seiner schöpferischen Kraft anvertrauen und sie entwickeln will, um seiner eigenen Menschheit im emphatischen Sinne zu begegnen und die Sterblichkeit und die Angst vor dem Tod zu überwinden, oder ob er an endlichen Zwecken festhalten will und die Erotik als ein Mittel zur Erreichung endlicher Zwecke einsetzen will. Alkibiades hat das letztere getan und ist tatsächlich berühmt geworden. Allerdings hat er es zu einer traurigen Berühmtheit gebracht: Er hat taktiert und die Vorherrschaft Athens in Griechenland aufs Spiel gesetzt. Dieses Spiel hat er verloren. Alkibiades zeigt einerseits, dass und inwiefern Sokrates ein erotischer Mann ist. Andererseits zeigt Platon uns an seinem Beispiel, wie ein Mensch seine Erotik verfehlt. Die Rede des Alkibiades bezeichnet deswegen das Ziel der erotischen Entwicklung aus der Sicht eines Mannes, der dem Weg seiner Erotik nicht gefolgt ist – der im Gegenteil seine Erotik verraten hat.

Erotik als die Entwicklung und Verwirklichung der eigenen produktiven Fähigkeiten steht nach Sokrates und Diotima letztlich im Widerspruch zu Zwecken, die beschränkt und borniert sind, die geringer sind als die Schönheit selbst. So verliert sich die Erotik in den Niederungen, die wir heute als Erotik angeboten bekommen, in denen oft schwer etwas anderes zu erkennen ist als der Einsatz körperlicher Reize, um endliche Zwecke zu erreichen, zum Beispiel der Verkauf von Waren. In dieser Form der Erotik ist das Außersichsein und die mangelnde Besinnung auf sich selbst oft geradezu das Ziel. Der Begriff der Erotik wird gegenwärtig verengt auf die Beziehung zwischen den Geschlechtern. Aber es gibt auch ein erotisches Verhältnis zur Welt, in der wir leben. Zur Kritik dieser heutigen Form der Erotik gibt die Beschäftigung mit Platon bei allen Schranken, die dessen Begriff der Erotik hat, eine wichtige begriffliche Grundlage.

5. Kritik an der Erotik nach Platon

Platon hat einen Begriff der Erotik entwickelt, in dem es darum geht, sein Begehren durch Befriedigung des Begehrens auf das Schöne an sich selbst hin zu entwickeln. Darin liegt auch ein erotisches Verhältnis zur ganzen Welt, in dem sich die Produktivität darstellt und entwickelt. Dabei sorgt der Liebende nicht nur für sich selbst, sondern er führt auch den Liebbling dahin. Das gehört zum Begriff der Erotik bei Platon dazu. Ich erfahre das Schöne an sich selbst in geistiger Schau, und begegne darin auch der unsterblichen Menschheit in mir selbst. Und ich begleite und führe als Liebender den Geliebten, soweit es gelingen mag, dort hin.

Aber da ist schon die erste Schranke, der wir begegnen. Denn die Liebenden führen sich nicht zugleich und gegenseitig über ihre Schranken hinweg. Das Liebesverhältnis ist notwendig asymmetrisch, notwendig ein pädagogisches Verhältnis. Ein solches Gefälle setzt Plato als selbstverständlich voraus und es beherrscht die Liebesbeziehung. Sich gegenseitig zu lieben und zugleich vom anderen geliebt zu werden, ist nach Platon praktisch unmöglich. Denn dem Geliebten kommt nur eine vermittelnde Funktion auf dem Weg zum Schönen an sich selbst zu. Eine Gleichberechtigung in der Liebesbeziehung ist letztlich nicht möglich, weil der Liebende nur auf sich selbst und seine eigene Menschheit bezogen bleibt. Der Geliebte wird letztlich nicht in seiner Individualität als Darstellung der Menschheit an sich selbst betrachtet und als solcher geliebt. Dieser Anspruch kommt erst mit dem Christentum in die Geschichte, in dem berühmten Gebot: Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst.

Noch deutlicher wird dieser Gesichtspunkt, wenn man das Liebesverhältnis auf die Geschlechter bezieht. Denn das Christentum hat auch den Anspruch auf eine individuelle Liebe zwischen Individuen unterschiedlichen Geschlechts gestellt. Das liegt außerhalb des geschichtlichen Horizonts der Griechen und Platons, dass ich in der Lage bin, ein Individuum des anderen Geschlechts wirklich als Individuum zu lieben. Bei Platon beginnt die Menschlichkeit jenseits des Geschlechts; sie stellt sich nicht in der Geschlechtlichkeit, in der Sexualität, dar. Sokrates geht bei Diotima in die Lehre und übernimmt die Lehre in Theorie und Praxis. Er nimmt – so könnte man dies verstehen – die weibliche Seite der Liebe so in sich auf. Aber dadurch erscheint die Menschheit und die Menschlichkeit jenseits des Geschlechts, nicht im Geschlecht. Das Geschlecht, die Männlichkeit und die Weiblichkeit, ist damit nicht als menschlich und wahrhaft erotisch dargestellt. In der Tat ist das bis heute eine Schwierigkeit, die wir im Club Dialektik immer wieder diskutieren. Aber mit der Durchsetzung des Christentums im Mittelalter entwickelt sich der Anspruch, in Individuen des anderen Geschlechts die Menschheit im emphatischen Sinne zu lieben. So wird der Begriff der Erotik zu einem Begriff, der auf die Aneignung der eigenen Menschheit auch im

Verhältnis der Geschlechter zueinander zielt. In der Geschlechtlichkeit werde ich nicht nur der Menschheit überhaupt in mir inne werde, sondern auch einer notwendigen Grenze der Realisierung der Menschheit in mir, eben meines Geschlechts. Mit dieser Grenze muss ich mich auseinandersetzen. Denn ich bin nur als Mann Mensch, wie die von mir geliebte Frau nur als Frau Mensch ist. Wegen der Bezogenheit der Geschlechter aufeinander ist eine erotische Beziehung zu einem Individuum des anderen Geschlechts nur dann möglich, wenn eine Bedingung meiner Begegnung mit der Menschheit in mir die ist, dass meine Partnerin, mein Partner ebenfalls ihrer, seiner Menschheit in ihr, ihm begegnet. So betrachtet zeigt sich die Schranke des platonischen Erosbegriffs in dem Dialog an Folgendem: Es ist Sokrates möglich, das Schöne und mit ihm die – uns Menschen mögliche – Unsterblichkeit zu erreichen, ohne seinen Liebling, ohne Alkibiades. Dass sein Liebling das Ziel verfehlt, hindert Sokrates nicht daran, es zu erreichen.

Seit dem Mittelalter besteht der Anspruch auf eine gegenseitige individuelle Liebe auch zwischen Individuen unterschiedlichen Geschlechts. Freilich scheint dieser Anspruch gesellschaftliche Veränderungen erforderlich zu machen, deren Ausbleiben eine solche Form der Liebesbeziehung in der Regel verhindern. Denn nach wie vor subsumieren wir in der gesellschaftlichen Wirklichkeit die Individuen, insbesondere die Frauen, in ihrer Tätigkeit unter ihr Geschlecht. In der Form, in der wir zusammenleben, produzieren wir immer auch eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung. Damit bleiben wir – Männer wie Frauen, wenn auch auf unterschiedliche – unserer Geschlechtlichkeit subsumiert. Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung verhindert die Subsumtion des Geschlechts unter die Individualität der Menschen. So bleiben wahrhaft erotische Beziehungen zwischen Individuen unterschiedlichen Geschlechts eine Ausnahme. Platon siedelt seine wahrhaft erotischen Beziehungen allein zwischen Männern an, so dass die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung die Entwicklung wahrer Erotik nicht behindern soll. Aber dieses Ausweichen ist Ausdruck des Problems, nicht seine Lösung. Es behindert die Erotik, insofern es die Begegnung zwischen Männern und Frauen nicht als eine wahrhafte Begegnung zwischen menschlichen Individuen zu denken erlaubt. Die Individuen bleiben im Gegenteil bloße Repräsentanten ihres Geschlechts. Daraus ergibt sich eine Einseitigkeit, die als Mangel des Begriffs der Erotik bei Platon erscheint. Aber gerade dieser Mangel eröffnet zugleich das Großartige des Platonischen Begriffs der Erotik. Denn sein – auf Homoerotik beschränkter – Begriff der Erotik taugt gerade in seiner Beschränktheit als Maßstab für eine Kritik solcher erotischer Beziehungen, wie sie die geschlechtliche Arbeitsteilung hervorbringt: Denn in solchen erotischen Beziehungen wird die wahrhafte menschliche Erotik im gesellschaftlich produzierten Normalfall endlichen Zwecken geopfert.