Die Rede und das Lachen der Diotima

Vasile PĂDUREAN
Independent Researcher
Doctor of Albert-Ludwigs University,
Freiburg im Breisgau

Keywords: Eros, aspiration, daemon, theory, (self-)education, (self-)experience, beauty, philosopher

Abstract: Diotima's speech is not only one of Plato's teachings, it also comprises the teachings and the decisive event that Socrates experienced as his great initiation at around thirty years of age. These teachings remained his secret until the time of the symposium. He experimented with their philosophical implications for twenty-five years before giving this speech in the symposium. The main difference between Diotima's understanding and all other speakers at the symposium is that Diotima regards Eros as a *daemon* and not as a god. However, she presents the *Eros-daemon* as a paradigm for the philosophers. What is a philosopher? How do mortals teach themselves to be philosophers? Diotima develops the essence of Eros from the love of physical beauty to participation in beauty itself. The self-education of a philosopher is illustrated in the sophisticated example of the love of beauty. The teachings of the love of beauty to the highest degree can be learned like Socrates, who learned from Diotima; but the contemplation of beauty itself can only be experienced personally – like Socrates. This last step relies neither on the teacher's expertise, nor solely on the aspirant's initiative – it simply occurs suddenly. Through the contemplation of the beautiful, the thinker attains a metamorphosis when he/she beholds beauty itself. The aspirant, who has perceived beauty itself, simultaneously becomes a philosopher. The difference between philosophers and all other types of aspirants and lovers is that the philosophers not only love the many beautiful people and things, they also perceive beauty itself. What is distinctive about Diotima's speech is that it clarifies the limits of her teachings as well as those of all theories with respect to philosophy. She discloses the sphere of self-education for the philosopher, who at the last stage is no longer taught, but can only experience for himself.

E-mail: bujorel@web.de

*

Die Rede der Diotima entfaltet sich in zwei großen Teilen. Der *erste* Teil fragt nach der Natur des Eros, und *der zweite* Teil untersucht die Wirkungen, Wege und Werke des Eros. Im Gespräch mit Sokrates wendet sich die Rede – wie beim Gehen – hin und her zwischen Aussagen und Widerlegungen, von Diotima zu Sokrates und zurück, Schritt für Schritt. Manchmal kann Sokrates ihr folgen, manchmal fährt Diotima alleine fort, aber die Rede entwickelt sich immer logisch und dialektisch von einem Schritt zum nächsten.

Wer ist Diotima? -Die Existenz einer historischen Person mit dem Namen Diotima, welche besonders bei Historikern und Philologen großes Interesse findet, könnte auch für Platon eine Anregung gewesen sein. So erwähnt Sokrates, bevor er Diotimas Rede wiedergibt, dass sie den Athenern durch die Wirkung ihrer Opfer einen zehnjährigen Aufschub der Pest erlangt habe[1] Aber die philosophische Gestalt Diotimas lässt sich im Rahmen von Platons Schriften und seiner Darstellungskunst auch als originale Erfindung hinreichend interpretieren.[2]

In Platons Dialogen ist Diotima keine gewöhnliche Gestalt, und zwar aus mindestens zwei Gründen: zum einen deshalb, weil sie zum Typus des „Sehers" gehört, welcher eine mythische Aura hat, und zweitens deswegen, weil sie eine Frau ist. Die Tatsache, dass die Lehrerin des Sokrates eine Frau ist, passt nicht zu der Gesellschaft der *Symposion* als einer rein männlichen Gesellschaft, und zweitens passt die Seherin als Priesterin oder als „Prophetin"[3] nicht zum philosophischen Diskurs. Und schließlich passt ihre Weiblichkeit selbst nicht zur Päderastie, die auch für Platon die übliche Erziehungsmethode in Sachen Eros war und die von Diotima selbst in ihrer Rede sogar vertreten wird. Trotz dieser Gegensätze und ungewöhnlichen Eigenschaften – oder gerade deswegen – gehört sie zu Platons Schriften und zu seiner Darstellungskunst und ist ein wichtiger Bestandteil seines Philosophierens. Durch die Gestalt Diotimas konnte Platon selbst hervortreten, seine eigenen inneren Erfahrungen und seine tiefen Gedanken am besten sprechen lassen. Als Lehrerin erinnert Diotima an die Göttin aus Parmenides philosophischem Gedicht. Die Lehre wird dort in den Mund der unbekannten Göttin gelegt, welche den jungen Strebenden belehrt. Die weibliche Gottheit spielt die Rolle der „wissenden Muse" (Hesiod), welche wiederum an den Anfang der griechischen Dichtung erinnert, als Philosophie und Dichtung eins waren. Nun vermischt sich auch in Diotimas Rede philosophisches Denken mit der Muse der Kunst.

Was Sokrates betrifft, erzählt sein Bericht über die *Begegnung* mit Diotima über die Zeit, als er noch jünger war, und über seinen philosophischen Entwicklungsweg. Er war immer unterwegs auf der Suche nach der Lehre und der Weisheit. In der *Apologie des Sokrates* wird gemäß dem delphischen Orakel seine Tätigkeit (*pragma* - 20c5) zum göttlichen Auftrag erklärt.[4] Sokrates will die Aussage

[1] „Die weise Seherin hat damals das Schicksal Athen entscheidend mitbestimmt, denn ihrem rituellen Wirken ist es zu verdanken, dass die bereits um 440 drohende Pest erst zehn Jahre später ausbrach." (Kurt Sier: Die Rede der Diotima: 1997 S. 1)

[2] „Le nom masculin Diotimos était commun à Athènes, mais on connaît moins d'exemples du féminin Diotima, qui cependent est attesté en Béotie au début de l'époque classique. En fait, le nom Diotima semble devoir être entendu comme signifiant «honorée par Zeus» par analogie avec theòtimos (chez Bacchylide et chez Pindare), ou comme «honorant Zeus» par analogie xenòtimos (comme chez Eschyle). Socrates présente Diotime comme une femme de Mantinée. S'il s'agit d'un personnage historique, on comprend mieux la reférence faite au «dioecisme» évoqué par Aristophane en 193a, et qui avait frappé Mantinée en 385. En revanche, si ce n'est pas le cas, Platon aurait voulu de Diotime une femme de Mantinée avec *mántis* le «devin»." (Luc Brisson: Le Banquet: Introduction: Flammarion: 2005: S. 28)

[3] Wilamowitz-Moellendorf, von Ulrich: Diotima: im Platon: Zweiter Band: 1919 S. 174

[4] Vgl. Kurt Sier: Die Rede der Diotima:1997 S. 11

des Gottes prüfen und philosophisch deuten.[1] Indem er die Verkündigung des Orakels in philosophischer Weise prüft, bestätigt er das, was der Gott verkündet hat: dass er der Weiseste sei. Im *Phaidon* berichtet Sokrates von seiner Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie und seiner Orientierung auf den Logos hin (99d–100b). Die Begegnung mit Diotima und ihrer Lehre zeigt eine Möglichkeit, den Logos des Eros über das *Schöne selbst* zu erfassen. Die Bedeutung Diotimas in Sokrates philosophischer Entwicklung ist eminent groß. Am Ende dieser Rede wird klar, was Sokrates vor der Begegnung mit Diotima über den Eros wusste und was er von Diotima gelernt hat. Im Vergleich zu anderen Dialogen Platons, in denen Sokrates durch Fragen das Gespräch lenkt, ist die Rolle, die er hier einnimmt, nämlich als Schüler Diotimas, ungewöhnlich. Er steht hier im Schatten der Seherin, aber zugleich schauend im Lichte ihrer großen Weisheit. Zwischen Diotima und Sokrates besteht nicht nur der zwischen Lehrerin und Schüler übliche Unterschied, sondern eine *existenzielle Differenz*. Diotima ist ein dämonisches Wesen, weil sie wegen ihres Wissen und ihrer Weisheit eine andere Existenzform hat, während Sokrates noch ein Wissen und Weisheit Suchender ist. Diotimas Tonart gegenüber Sokrates ist ironisch und manchmal provokativ, aber sie zeigt eine große Freude am Mitteilen von Gedanken und am Mitdenken. Sie lacht, und in ihrer Art, sich mitzuteilen, strahlt sie Freude am Erkennen aus. Trotzdem bleibt sie streng mit ihrem Schüler. Am Ende hält sie es für zweifelhaft, ob Sokrates ihr bei dem *Schritt* zur letzten Stufe der Erfahrung des Eros, derjenigen „des Schönen selbst", folgen kann (209e5–210a4). Ähnlich wie Diotima mit Sokrates spricht, spricht auch Sokrates mit seinen Jüngern, zum Beispiel mit Agathon. Technisch gesehen argumentiert Sokrates dialektisch, anders als Diotima, welche manchmal sophistisch vorgeht, aber die Tonart ist ähnlich. Diotimas Verhältnis zu Sokrates spiegelt – wenn auch vielleicht in ironischer Weise – das Bild des Verhältnisses zwischen Meister und Schüler in Platons Philosophie.

Diotimas Rede und ihr dämonisches Wesen, ihre mythische Aura belegen nochmals die Ansicht, dass für Platon wahre Erkenntnis und Weisheit weder von einem gewöhnlichen Menschen noch von einem normalen Gelehrten (dem Sophisten) kommen können. Philosophisches Denken bildet sich in einer autarken Existenz, und die Weisheit kann nur von einem genialen (dämonischen) Wesen kommen.

Das *Symposion* wird von Platon mit großer dramatischer Kunst in das Leben des Sokrates eingefügt: Das *Symposion* ist auf das Jahr 416 v. Chr. datiert, und das Gespräch zwischen Sokrates und Diotima liegt fast Fünfundzwanzig Jahre davor, als Sokrates etwa Dreißig Jahre alt war. Damals stand Sokrates am Anfang seiner philosophischen Entwicklung, und die Begegnung mit Diotima spielte für ihn eine entscheidende Rolle. Zwischen Sokrates' persönlicher Begegnung mit Diotima und dem Datum des *Symposion* liegt der größte Teil seiner Praxis als Philosoph. Durch die Wiedergabe der Rede der Diotima teilt Sokrates zum ersten Mal ausführlich mit, was er seit fünfundzwanzig Jahren über den Eros weiß. Alles, was Sokrates seitdem

[1] Platon: Sämtliche Werke: Friedrich Schleiermacher Übersetzung: 1991: Apologie: „Was meint doch wohl der Gott? Und was will er etwa andeuten? Denn das bin ich mir doch bewusst, dass ich weder viel noch wenig weise bin. Was meint er also mit der Behauptung, ich sei der Weiseste? Denn lügen wird er doch wohl nicht; das ist ihm ja nicht verstattet" (21b)

erforscht, hinterfragt und gedacht hat, kann man nach diesem Geständnis im Lichte von Diotimas Lehre neu betrachten.

Der moderne Leser kann leicht erkennen, dass in dieser Szene Platon als Autor ein sehr subtiles Spiel treibt. Die Rede Diotimas ist eigentlich ein Dialog zwischen *Platon* und Sokrates, in dem Platon, als Verfasser des Dialogs, die mythische Maske der Priesterin Diotima trägt. Amüsanterweise spielt Platon, der Sokrates' Schüler war, in seinem philosophischen Dialog *Symposion* unter der Maske der Diotima die Rolle der Lehrerin. Durch die Kunst des Schreibens, als Autor, wird der Schüler der Lehrer seines Lehrers: Platon selbst wird der Lehrer des Sokrates.

Erster Teil
Die Natur des Eros: (201e–204c)

Erster Gedankenschritt: Diotimas Lachen und die Widerlegung der Aussage, dass Eros ein großer Gott sei: (201e–202d)

Diotimas Rede, wie sie von Sokrates wiedergegeben wird, beginnt mit einer Widerlegung der Aussage, dass Eros ein großer Gott sei. Dieser Meinung waren bisher offenbar einstimmig alle Redner. Eben diese Behauptung wird jedoch von Diotima infrage gestellt. Bevor Diotima sie endgültig widerlegt und ihren geheimen Gedanken ankündigt, dass Eros ein Dämon sei, lacht sie göttlich. Es scheint, als ob es die Ratlosigkeit des Sokrates sei, die Diotima zum Lachen bringt, aber ihr Lachen soll Sokrates ermutigen und nicht demütigen. Sokrates hat nicht zu behaupten gewagt, dass Eros kein Gott sei, und zwar nicht deswegen, weil er keine Argumente dafür hätte, sondern in erster Linie deswegen, weil alle „Wissenden und Unwissenden insgesamt" einstimmig der Meinung waren, dass Eros ein großer Gott sei. An dieser Stelle zögert Sokrates ausnahmsweise, seinen eigenen Gedanken zu Ende zu führen und der überlieferten Autorität aller „Wissenden und Unwissenden" zu widersprechen. Es geht hier um den entscheidenden Gedanken des ganzen *Symposion*, welcher den Dialog in zwei Teile teilt: auf der einen Seite die überlieferte Meinung, dass Eros ein Gott sei, und auf der anderen Seite die philosophische Auffassung Platons, dass Eros kein Gott, sondern ein großer Dämon sei. Mit diesem Gedanken beginnt die *platonische* Betrachtung des Eros, und dieser neue Gedanken deutet sich – gewissermaßen *avant la lettre* – in dem Lachen Diotimas an.

Angesichts seiner gewöhnlichen Art zu denken scheint Sokrates' Verlegenheit fast unverständlich zu sein. Vermutlich legt Platon diesen Hauptgedanken Diotima in den Mund, um ihm einen mythischen Ursprung zu verleihen. Diotima selbst hat kurz danach gesagt, dass sowohl sie als auch Sokrates die These vertreten – Letzterer allerdings indirekt und ohne es selbst zu bemerken –, dass Eros kein Gott sei. Dadurch, dass sie das anerkennt, stellt sie sich ihm gleich. Diotima zeigt damit, dass es im Denken keine andere Autorität gibt als den Dialog des Denkens selbst. In diesem Zusammenhang lässt ihr Lachen die spielerische Dimension des Denkens in Erscheinung treten. Was für Schüler schwierig scheint, ist für den Lehrer einfach zu denken. Diotimas Lachen drückt weder Überlegenheit aus noch ist es spöttisch, und es ist überhaupt nicht vulgär. Es ist das Gegenteil des Lachens der thrakischen Magd über Thales, welches einen spöttischen Charakter hat, und auch der Sturz des Thales in den Brunnen ist eine komische Situation. Diotima vertraut Sokrates und belehrt ihn

mit dem ganzen göttlichen Enthusiasmus des Philosophierens, auch wenn sie seine Fähigkeit zu verstehen ab und zu scheinbar infrage stellt. Hier entfalten sich zwei Ebenen gleichzeitig: die Ebene des Erkennens und Denkens und die Ebene des Dialogs zwischen Lehrer und Schüler. Beide fragen und antworten. Mir scheint, dass Diotima Sokrates eher an ihrem Denkprozess teilhaben lässt, als ihn einfach nur wie einen Schüler zu belehren. Mehr noch: Sie zeigt Sokrates nicht nur den Denkprozess, sondern auch *die Gefühle des Denkens*. Sokrates ist die einzige Person, die Diotimas Lachen gehört und an ihrem Lachen teilgehabt hat. Im Dialog zwischen Sokrates und Diotima zeigt das Lachen einen erhabenen Augenblick des Erkennens an. Wie die Liebenden, welche den spontanen Augenblick der Liebe als eine übermenschliche Macht annehmen und glauben, zusammen an einem einmaligen Lebensereignis teilzuhaben, so entdecken die Philosophierenden in der Geburt eines neuen Gedankens die erhabene Freude am dialogischen Denken. In Diotimas Lachen strahlt die erotische Erfahrung des gemeinsamen Philosophierens auf und das Glück, an der Geburt eines großen Gedankens teilzuhaben. Auf der Ebene der Schrift zeugt das Lachen von einem geheimen Ereignis, welches eigentlich nur im mündlichen Gespräch erfahrbar ist.

Nach dieser mündlichen Episode entfalten sich die Gedanken in logischen Schritten dialogisch weiter. Im Vergleich mit einem Gott, welcher schön, gut und glückselig ist, zeigt sich Eros als weder schön noch gut, weder hässlich noch schlecht, sondern als etwas dazwischen. Demzufolge ist Eros weder Gott noch Mensch, sondern etwas anderes, etwas Drittes. Warum ist Eros weder schön noch gut? Weil er die Schönheit und das Gute liebt. Die Liebe zum Schönen, welche das Wesen des Eros ausmacht, erweist sich der Logik gemäß als Mangel. Wenn jemand nach Schönheit verlangt, so heißt das, dass er keine Schönheit besitzt. Aus dieser Voraussetzung, dass Eros weder schön noch gut ist, ergibt sich die Schlussfolgerung, dass er auch kein Gott ist. So lautet dieser Syllogismus:

Alle Götter sind schön und gut.
Eros ist weder schön noch gut.
Also ist Eros kein Gott.

Wenn Eros weder ein Mensch noch ein Gott ist, dann stellt sich die Frage, was Eros denn dann sei. Mit dieser Frage beginnt die streng philosophische Betrachtung des Eros, die in dem Gespräch zwischen Diotima und Sokrates Gestalt annimmt. Die Argumente, welche die Meinung widerlegen, Eros sei ein Gott, sind dabei auf der anderen Seite Beweise für die Behauptung, dass er ein *daimonion* ist.

Zweiter Gedankenschritt: Die Einführung des Mittleren: Eros als Dämon (202a–203a)

Nach Diotimas Worten gibt es nicht nur gut oder schlecht, schön oder hässlich, Weisheit oder Torheit, sondern auch „etwas mitteninne zwischen Weisheit und Torheit“. Den Ausgangspunkt für die Darstellung und Deutung dieses Mittleren führt Diotima bei Gelegenheit ihrer Darstellung des Prozesses des Denkens ein.

„Oder hast du nicht gemerkt, dass es etwas mitteninne gibt zwischen Weisheit und Torheit? — Was wäre das? — Wenn man richtig vorstellt, ohne jedoch Rechenschaft davon geben zu können, weißt du nicht, dass das weder Wissen ist, denn wie könnte etwas Grundloses eine Erkenntnis sein? noch auch Unverstand, denn

da sie doch das Wahre enthält, wie könnte sie Unverstand sein? Also ist offenbar die richtige Vorstellung so etwas zwischen Einsicht und Unverstand“ (202b).

Zwischen Unverstand und Weisheit liegt ein großer Zwischenraum, welcher von Diotima nach dem Modell des Phänomens des Erkennens erläutert wird. Im Prozess des Erkennens gibt es, noch bevor die Einsicht gewonnen ist, Vorstellungen und Intuitionen, Hypothesen, welche weder begründet noch anerkannt, aber auch nicht wertlos sind, weil sie wahre Gedanken enthalten können. Diese „Erkenntnisse im Werden“ werden von Diotima als etwas *zwischen* Einsicht und Unverstand angesehen. Nach dem Erblicken des Eros durch diesen Zugang über den Erkenntnisprozess schlägt Diotima für die ausdrückliche Antwort einen anderen Weg ein, den Weg der Mythologie. Es gehört zu Platons Kunst, die wichtigen Dinge aus unterschiedlichen Perspektiven zu betrachten und mit verschiedenen Mitteln zu untersuchen. So benutzt er verschiedene Wege, um ein und dieselbe Sache zu deuten und an dasselbe Ziel zu gelangen.

Zur Veranschaulichung des Gedankens des philosophischen Eros stellt Platon in Diotimas Rede mehrere Aspekte dar: Zunächst wird *Eros als daimonion* eingeführt, und zwar sowohl in einem allgemeinen Bild als auch in einem speziellen philosophischen Begriff. Von diesem mythischen Bild ausgehend entwickelt er dann in einer technisch-philosophischen Verfeinerung den „Begriff“ des *metaxy,* der überhaupt eine wichtige Rolle in Platons Philosophie spielt. Schließlich wird im Ausgang von diesem allgemeinen Bild des *daimonion* versucht, *Eros als Philosophen* zu konfigurieren.

Was ist ein Dämon?-Platon lebte nicht in einem von der Wissenschaft bestimmten Zeitalter wie dem unseren, sondern in einem Zeitalter, in dem die mythischen Wesen zur Welt gehörten. In dieser Zeit war der Dämon ein allgemein bekanntes Bild, insofern der Gedanke des Dämons schon vor Platon eine literarische, mythische und philosophische Bedeutung hatte. So stellt sich die Frage: Was ist für die Griechen in vorplatonischer Zeit und im vorphilosophischen Sinne ein *daimonion*? Bei Homer wird der Ausdruck *Daimonion* für „Gott“ gebraucht.[1] Dabei ist der Dämon aber „keineswegs ein Gott neben den anderen“.[2] Der persönlich unbestimmte *daimonion* bezeichnet den mythischen, göttlichen Willen, welcher hinter allem steht, was geschieht. Von dieser homerischen Darstellung bis zu Platon hat der Ausdruck *daimonion* eine mannigfaltige Entwicklung erfahren. Das allgemeine Bild des *daimonion* wird von Erik Frank[3] im Bereich der Doxa und des Mythos als *konkretes Selbst* aufgefasst.[4] In diesem Sinne bezeichnet das Dämonische das „letzte

[1] „Die Götter im ganzen heißen *Daimonion*.“ (Wilamowitz : Glauben der Hellenen 1955: I 356 f.).
[2] Ibid., 356
[3] Frank, Erich: Begriff und Bedeutung des Dämonischen: In: Wissen, wollen, glauben: Artemis- Verlag: 1955: Zürich/Stuttgart.
[4] „konkrete Selbst ist es gerade, was der Grieche mit dem Begriff des Daimon in sich meint; es wird nicht im Logos, sondern nur der Doxa, in der Dunkelheit des Mythos auszusprechen versucht.“ (Frank, Erich: S. 55); „Der Daimon ist so die wirkliche Macht des eigenen Lebens, der Psyche, das letzte vom Mensch hinter der Oberfläche seiner Erscheinung noch fassbare Wesen seiner Selbst.“ (Frank, Erich: S. 57).

Geheimnis für Leben und Welt".[1] Als ein Ausdruck, der die wirkliche Macht des eigenen Lebens bezeichnet, ist „daimonion" ein ähnliches und zugleich ein anderes Wort für „psyche". In der Sprache der Metaphysik interpretiert Erik Frank das Wesen des *daimonion* als die „Substanz des Lebens" und auch als „*principium individuationis*".[2] Alle diese Bezeichnungen sind aber moderne Begriffe, welche uns auf der einen Seite das griechische Bild des *daimonion* erhellen, es aber auf der anderen Seite auch restlos verwandeln in unsere metaphysisch-moderne Sprache. Das Dämonische erscheint als die übermenschliche Macht, in deren Horizont das Wesen des Menschen existiert und von dem es geprägt wird. Dass nicht nur das Dämonische den Menschen bestimmt, sondern auch das Dämonische umgekehrt vom Menschen gestaltet wird, dass zwischen den Sterblichen und dem Dämonischem ein Verhältnis in zwei Richtungen besteht – vom Dämon zum Menschen und vom Menschen zum Dämon – lehrt uns Heraklit. Im Fragment B 119 wird das *ethos* des Menschen im Bild des Dämons in folgender Weise gedeutet: „Die eigene Art ist des Menschen Dämon." Das *ethos* gewinnt für die Menschen dieselbe Macht wie ein Dämon. Egal, wie wir Heraklits Wort *ethos* übersetzen – durch „eigene Art", „Verhalten" oder „sein Geschick" –, so ist nicht zu übersehen, dass es hier um etwas geht, woran der Mensch selbst beteiligt ist. Mensch und *ethos* gehören zusammen. Ebenso wird zugleich gesagt, dass der Mensch über sich hinaus im Horizont seines Dämons existiert. Nach Demokrit ist der Wohnsitz des Dämons die Seele. Er weist auf den gemeinsamen Ursprung des Wortes Dämon mit dem Wort Glückseligkeit (*eudaimonia*) hin:[3] Glückselig ist jemand, der einen guten Dämon hat. Im *Timaios* beschreibt Platon die Struktur des Menschen und sagt über die Seele, dass „Gott sie einem jeden als einen Dämon verliehen hat" (90a). So soll der Mensch den Göttern dienen und sein Verhältnis mit dem eigenen Dämon pflegen. Im eigenen Dämon entwickelt sich die größte Möglichkeit des Sterblichen überhaupt. Der Dämon wohnt in der Seele, aber eigentlich gehört nicht der Dämon zum Menschen, sondern der Mensch gehört zu seinem Dämon, weil der Dämon ihn über sich hinaushebt, in das Göttliche hinein.

Platon entwickelt keine *aufklärende*, aber eine philosophische Interpretation des Dämons. Er übernimmt die traditionelle Vorstellung der *Existenz* des Dämons in der Seele des Menschen und verleiht dem Dämon eine philosophische Bedeutung, ohne auf das mythische Bild zu verzichten. Diese Übernahme führt zu folgenden Fragen: Was für eine Bedeutung hat der Dämon für den Menschen? Und wie soll sich der Mensch zu ihm verhalten? Einen guten *Dämon* zu haben heißt, die *eudaimonia*,

[1] Ibid., 57

[2] „Der Daimon ist zunächst für den griechischen Philosophen die die menschliche Seele ausmachende oder sie wenigstens führende Lebensmacht, die aus dem Jenseits hierher in das Dasein geworfene Existenz, der Kern seiner eigentlichen Individualität, das Schicksalhafte seines urtümlichen Selbst, dem der Mensch nicht entfliehen kann, und aus dem als letztem Grund all seinem Leben, Handeln und Denken fließt." (Frank, Erik: S. 58); „Der Daimon ist also die eigentlich metaphysische Substanz des Leben der Seele, der eigentliche «Leber» in ihm, er ist die Ursache davon, als was der Mensch geboren wird, welches Schicksal er erleidet, und wann er stirbt." – „Er ist der eigentliche Lebensfunke, der in ihm lebt, das *principium individuationis*, (...)." (Frank, Erik: S. 60).

[3] Demokrit: B171 „Glückseligkeit liegt nicht in Viehherden noch auch in Gold: die Seele ist der Wohnsitz des Dämons."

die Glückseligkeit, zu erlangen. Diese Fragen helfen, das Wesen des Eros als eines großen Dämons zu erblicken.

Eine exakte, wörtliche Übersetzung des Wortes „daimonion" in die modernen Sprachen ist kaum möglich. Léon Robin hat die Bedeutung des Dämons folgendermaßen gedeutet: Dämonen sind „à la foi Génies et Anges".[1] Diese Deutung macht den Begriff des Dämons scheinbar verständlich in Bezug auf unseren Welt: *Er ist ein Genie der Leidenschaft und zugleich ein Schutzengel der Schönheit.* Aber eine Deutung im Sinne Platons ist am besten direkt aus seinen Texten zu entnehmen.

In Diotimas Rede wird das allgemeine Bild des *daimonion* dargestellt, um den Eros als greifbares Wesen zu erfassen. In der griechischen Mythologie gibt es viele Dämonen. Der Eros-Dämon ist eine Art unter vielen.[2] Zwischen Göttern und Menschen waltet eine große Distanz und eine strenge Trennung: *Gott verkehrt nicht mit Menschen* (203a).[3] Diese Trennung macht erst eigentlich den Weg frei für die Eröffnung einer neuen Welt-Struktur. Durch den (erotischen) Bereich des Dämonischen[4] eröffnet Platon eine unsterbliche *Weltdimension,* in der *die ewige Gemeinsamkeit der Sterblichen,* in Analogie zum Bereich der Götter, philosophisch entworfen wird. Im Bereich des Mittleren, über die Menschen hinaus und in Analogie zu den Göttern, findet die Philosophie Platons ihre Möglichkeit und Aufgabe zugleich. Das Verhältnis des Menschen zum Gott und des Gottes zu den Menschen bleibt in Platons Denken eine offene Frage; es wird hier auch nicht erörtert, sondern dieses Verhältnis wird hier nur strikt beschränkt auf den Eros erfasst. So gibt es zwischen Menschen und Göttern sowohl eine Möglichkeit der Vermittlung als auch eine *ewige Differenz*.[5]

---

[1] Léon Robin: 1929. LXXVIII Anm. 1.

[2] „Solcher Dämonen oder Geister nun gibt es viele und von vielerlei Art, einer aber von ihnen ist auch Eros" (203b).

[3] „Damit vollzieht aber Platon einen Umbruch im göttlich-menschlichen Verhältnis, wie es sich der Grieche seit langen Jahrhunderten vorzustellen gewohnt war; er trennt mit seinem oü mígnutai den Menschen von seinen menschlichen Göttern, die sonst Gestalt, Gefühle, Leidenschaften und Schwächen mit ihm teilen. An Stelle der Vermenschlichung der Götter, wie sie uns vor allem in den homerischen Gedichten in so rationalistischen Ausdeutung begegnet, ist eine Verabsolutierung der Gottheit getreten, die „mit dem Menschen nicht verkehrt", zu der keine Brücke mehr führt. Aber der Menschen verlangt in seiner Not nach göttlichem Rat und Zuspruch. Er soll ihn im Mythos des Symposion nicht mehr durch den Mund sterblicher Priester als unmittelbare Offenbarung des Gottes empfangen, sondern ihm fremde dämonische Wesen, die nur dunkel und schreckhaft in seiner Vorstellung wohnen, sollen ihn mit der Gottheit verbinden, und die Priester, die im hellenischen Bereiche ihres Amtes als freie, dogmatisch ungebundene Staatsbürger walten, *stattet Diotima mit dem Privilegium aus, als Medien der Dämonen zu fungieren.* ‚Wer sich hierauf versteht, der ist ein dämonischer Mann.'" (Max Mühl: Die traditionsgeschichtlichen Grundlagen in Platon Lehre von den Dämonen: In Archiv für Begriffsgeschichte: 1966 S. 254) [Meine Hervorhebung].

[4] „Die Zuweisung des Eros zur Gattung des *daimónion*, das Götter und Menschen zugleich trennt und verbindet und das All zusammenhält (202e3–203a4), spiegelt die dynamische Dialektik des *eron*, seine Verankerung im Weltlichen und Bezogenheit auf das Transzendente." (Kurt Sier: S. 34).

[5] „Durch diese Veranstaltung, o Sokrates, sagte sie, hat alles Sterbliche teil an der Unsterblichkeit, der Leib sowohl als alles übrige; das Unsterbliche aber durch eine andere" (208 b). – „Die drohende Kluft zwischen Gott und Mensch wäre unüberwindlich, wenn

Obwohl der Mensch an der Unsterblichkeit teilhaben kann, ereignet sich dies immer nur nach Art der Sterblichen und nicht nach Art der Götter, welche einen anderen Bezug zur Unsterblichkeit haben, insofern sie schon immer unsterblich waren. Dieser Bezug ist für den Menschen unzugänglich. Die ursprüngliche Differenz zeigt, warum kein Mensch Gott wird und warum die Sterblichen nicht die Weisheit der Götter besitzen können. Wenn ein Mensch ein Weiser wird, dann nur wie ein Sterblicher und nicht wie ein Gott.

Die Aufgabe der Dämonen ist es, etwas *zu verdolmetschen und zu überbringen*, und zwar von den Menschen zu den Göttern und von den Göttern zu den Menschen.

„Zu verdolmetschen und zu überbringen den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt, der einen Gebete und Opfer, und der andern Befehle und Vergeltung der Opfer. In der Mitte zwischen beiden ist es also die Ergänzung, dass nun das Ganze in sich selbst verbunden ist“ (202e).

Zwischen Menschen und Göttern gibt es eine tiefe Kluft und keinen unmittelbaren Verkehr. Nur durch die Dynamik der Dialektik hält das *daimonion*, der Mittlere und Vermittler, diese beiden in einem spannungsvollen Ganzen zusammen. Zum einen gibt es eine *aszendente Bewegung* vom Menschen zu den Göttern und zum anderen eine Bewegung von den Göttern zum Menschen. Diese beiden Grundbewegungen bilden den Zusammenhang, in dem das Mittlere sich als Medium ereignet.

Bemerkenswert ist, dass sich die Verbindung zwischen Göttern und Menschen durch das Dämonische ereignet, „sowohl im Wachen als *im Schlaf*“ (203a – meine Hervorhebung). Im *Schlaf* ist der Traum das Medium der Übertragung zwischen Göttern und Menschen. Das übermenschliche Wesen des Eros wird hier nochmals dadurch bestätigt, dass sowohl der bewusste als auch der unbewusste Bereich (also der des Traums) in seiner dämonischen Macht liegen. Die Zeichen werden den Sterblichen durch *dämonische Menschen* übermittelt. Ein dämonisches Wesen ist auch Diotima. Um das Geheimnis des Eros zu verstehen und seine Wege zu gehen, muss man sich auf die dämonischen Dinge verstehen. „*Wer sich nun hierauf versteht, der ist ein dämonischer Mann,* wer aber nur auf andere Dinge oder irgend auf Künste und Handarbeiten, der ist ein gemeiner“ (203a – meine Hervorhebung). Die Bezeichnung „*dämonischer Mann“* weist auf die *übermenschliche* Dimension des Eros, aber auch auf die aktive Rolle des Menschen hin. Auch wenn von Göttern Zeichen empfangen und den Göttern Zeichen übermittelt werden, geschieht dies alles nur durch die Aktivität des dämonischen Mediums. Es gibt aber keinen „dämonischen“ Gott, sondern nur *dämonische* Menschen. Für die Götter ist der dämonische Bereich nur ein Medium, wohin Signale ausgesandt werden und von wo aus Zeichen der Sterblichen empfangen werden. Für den Sterblichen aber hat der dämonische Bereich eine ganz andere Bedeutung. Sie wollen nicht nur Zeichen verstehen und Zeichen übertragen, sondern die Sterblichen wollen den Göttern ähnlich werden. Aber kein Gott will sterblich werden. *Als dämonisches Wesen ist der Eros für die Sterblichen die Möglichkeit, unsterblich und den Göttern ähnlich zu werden.*

---

nicht *im weltlichen Leben selbst* die Macht der *einen* paradoxen Leidenschaft erschiene, die Eros heißt“ (Krüger: S.154).

Dritter Gedankenschritt: Die Herkunft des Eros, seine Natur und sein Verhältnis zur Philosophie: (203a–204a)

Diotima erzählt von der *Erzeugung des Eros am Geburtstagsfest der Aphrodite*: Fest, Rausch, Feierlichkeit und der Glanz der Götter sammelt sich, um die Geburt Aphrodites, der Göttin der Schönheit, in der Welt zu bejubeln. Eros, ihr ständiger Begleiter und der große Liebhaber der Schönheit, wird in diesem Rausch erzeugt. Nektarrausch und sexueller Rausch vermischen sich im Garten der Aphrodite. „Rausch" ist das deutsche Wort für „Ekstase", was bedeutet: außer sich sein, sich über sich hinaus erheben. Ekstase und Existieren (im Sinne des Sich-Fortpflanzens) hängen zusammen. Die Ekstase bezeichnet den geistigen Drang des Menschen, außer sich zu sein und sich in einen anderen, schwebenden und höheren Zustand zu verwandeln. Der Geschlechtsrausch und die Fortpflanzung sind die Instinkte des Menschen, die darauf hinzielen, jenseits des *Individuellen* in einer transzendierenden Weise weiter zu existieren. Die *individuelle* Form ist nur eine vorläufige Form des Menschseins unter anderen, wie ein Ring in der Kette. Durch Erzeugung, Geburt und Gemeinschaftsleben, Welt und Geschichte bildet sich die Kontinuität der Menschengattung überhaupt. Der Rausch der Zeugung, der zur Geburt des Eros führt, ist von Anfang an – im Garten der Aphrodite, der Göttin der Schönheit – durch die Liebe zum Schönen verursacht.

Eros' Vater Poros (der Reichtum) und seine Mutter Penia (die Dürftigkeit) repräsentieren zwei seelische und existenzielle Zustände, die kaum widersprüchlicher sein könnten und doch miteinander verbunden werden. Im Wesen des Eros werden *Dürftigkeit* und *Reichtum* ewig miteinander und gegeneinander spielen, und Eros selbst wird das Wesen dieses Spiels. Neben der Bestimmung durch die Dürftigkeit (seine Mutter) und der Reichtum (seinen Vater) ist Eros, Aphrodites Begleiter, von Geburt an *ein Liebhaber des Schönen*. Somit bildet die dreidimensionale Struktur des Eros aus Dürftigkeit, Reichtum und der Liebe zum Schönen die außerordentliche Dynamik seines Wesen, sodass er „weder wie ein Unsterblicher geartet noch wie ein Sterblicher" ist (203e). Im Unterschied zu anderen Rednern beschreibt Diotima die Herkunft des Eros aus diesen drei Elementen und bestimmt dementsprechend die neue Gestalt des Eros. Aus seiner Liebe zum Schönen, welche die Sinnbestimmung des Eros ist, wie Diotima logisch erklärt, lässt sich auch die Liebe zur Weisheit verstehen: „*Denn die Weisheit gehört zu dem Schönsten, und Eros ist Liebe zu dem Schönen; sodass Eros notwendig weisheitsliebend ist und also als philosophisch zwischen den Weisen und Unverständigen mitteninne steht*". (204b-meine Hervorhebung)

Folglich gehört die Liebe zur Weisheit zur Liebe zum Schönen und ist nur in Bezug auf das Schöne erfassbar. Außerhalb der und ohne die schönen Menschen und schönen Dinge gibt es keine Liebe zur Weisheit, weil die Weisheit nicht hässlich sein kann. Hier liegt ein wichtiger Unterschied zwischen Platons Verständnis von Weisheit und der modernen Übersetzung durch den modernen Begriff der Wahrheit. Kein Grieche könnte sich vorstellen, dass die Wahrheit auch hässlich sein könnte, wie es in der Moderne oft behauptet worden ist: *Die Wahrheit ist hässlich.* (Nietzsche). Der Unterschied von Antike und Moderne hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Schönheit und Weisheit bzw. zwischen Schönheit und Wahrheit bleibt hier eine offene Frage.

Ohne das Schöne hat Eros weder ein Ziel, noch setzt er sich selbst in Bewegung. Die Anwesenheit des Schönen erweckt die Liebe und das Streben. Um sein Ziel (*telos*) zu erreichen, geht er alle möglichen Wege. *Zwischen dem Mangel an Schönem und dem Verlangen und Streben nach dem Schönen entsteht sein Wesen.* Ohne die Existenz eines Begehrens – sei es nach einer *schönen* Person oder einem *schönen* Ding – entsteht kein erotisches Verlangen. So ist die Präsenz des Schönen überall ein ontologisches und führendes *telos* des Eros. Die Erfahrung des Schönen ist konstitutiv für den Eros. Der Eros ist eine Relation zwischen der Empfindung des Mangels an Schönem und dem Verlangen nach dem Schönen. Das Verlangen wiederum ist ein unendlicher Prozess, der sich in Bezug auf die Erfahrung des Schönen selbst formt.

Das Wesen des Eros als *Philo-soph* und der Begriff der Philosophie hängen bei Platon zusammen. Platon hat dem Eros die größte denkerische Bedeutung gegeben und in dem Wort *Philo-sophie* die Liebe und die Weisheit in einer ursprünglichen Form für immer vereinigt. Bei der Bestimmung der Philosophie geht er nicht von einer abstrakten Definition aus wie die meisten Metaphysiker, sondern eher von einem lebendigen Paradigma des Eros. Es besteht eine wesentliche Differenz zwischen den griechischen Philosophen, welche den Philosophen als einen Sterblichen auffassen, der ein *weiser* Mensch ist und *göttlicher* werden will, und der modernen Metaphysik, die die Philosophie überwiegend als Erkenntnis und Wissenschaft betrachtet. Philosophie wird in der modernen Welt studiert, um zu wissen (um des Wissens willen), und nicht, um Philosoph zu werden. Der moderne Geist will, mit sehr wenigen Ausnahmen, paradoxerweise die Wissenschaft und das Wissen der Philosophie erlangen, ohne nach dem Wesen des Philosophen – als einer anderen Art zu existieren – zu fragen.

Ist die Philosophie nur Wissen und Wissenschaft, die dem Menschen dienen soll, ohne auf die eigene Existenz zu wirken, ohne Selbsterkenntnis, ohne Selbstverwandlung des Menschen, dann unterscheidet sie sich nicht wesentlich von anderen Wissenschaften und bleibt ein Werkzeug unter anderen in der Hand des Menschen, durch das er als Herr über die Dinge herrscht, oder zu herrschen glaubt.

Auf den Orakel-Spruch „Erkenne dich selbst“ antwortet jeder Philosoph auf seine Art. Für die Griechen in Allgemeinen und vor allem für Sokrates war der Sinn der philosophischen Selbsterkenntnis und Selbsterziehung: Philosoph zu sein. Denn nur wer Philosoph *ist*, hat die Möglichkeit, zu philosophieren, sich selbst zu erkennen und dadurch ein *Weiser* zu werden, die anderen aber nicht. Ohne die konkrete Erfahrung, Philosoph zu sein, kann man weder den Sinn des Philosophierens als Selbsterziehung verstehen, noch ist es möglich, das Ziel des Philosophierens – ein *Weiser* zu sein – zu erreichen. Durch die Liebe zur Weisheit wird von den Sterblichen eine neue Existenzform und ein neuer Zustand angestrebt, in dem sich zugleich eine Metamorphose des Philosophierenden selbst vollzieht. Ein Weiser zu sein und als Weiser zu leben und sterben ist die *Seinsweise*, in der das Wissen und Denken und damit das Philosophieren selbst sich vollenden.

Die gegensätzliche Struktur des Eros wirft ihn, von seiner Erzeugung her, in eine ständige Bewegung zwischen Bedürftigkeit und Schönheit. Er hat als treibende Kraft die Klugheit und das andauernde Streben nach Einsicht und Schönheit. Das von Diotima gezeichnete Bild des Eros hat ein ungeheures Wirkungsvermögen, sodass

man es immer im Blick haben, aber zugleich über dieses Bild hinausschauen muss, wenn man die Struktur des Eros und seine Dynamik analysieren will. Im Ausgang von diesem Paradigma entwickelt Platon auch den Begriff des Philosophen und der Philosophie.

„Als des Poros und der Penia Sohn aber befindet sich Eros in solcherlei Umständen: Zuerst ist er immer arm und bei Weitem nicht fein und schön, wie die meisten glauben, vielmehr rauh, unansehnlich, unbeschuht, ohne Behausung, auf dem Boden immer umherliegend und unbedeckt, schläft er vor den Türen und auf den Straßen im Freien und ist der Natur seiner Mutter gemäß immer der Dürftigkeit Genosse. Und nach seinem Vater wiederum stellt er dem Guten und Schönen nach, ist tapfer, keck und rüstig, ein gewaltiger Jäger, allezeit irgend Ränke schmiedend, nach Einsicht strebend, sinnreich, sein ganzes Leben lang philosophierend, ein arger Zauberer, Giftmischer und Sophist, und weder wie ein Unsterblicher geartet noch wie ein Sterblicher, bald an demselben Tage blühend und gedeihend, wenn es ihm gut geht, bald auch hinsterbend, doch aber wieder auflebend nach seines Vaters Natur. *Was er sich aber schafft, geht ihm immer wieder fort*, sodass Eros nie weder arm ist noch reich und auch zwischen Weisheit und Unverstand immer in der Mitte steht. Dies verhält sich nämlich so: Kein Gott philosophiert oder begehrt weise zu werden, sondern er ist es, noch auch, wenn sonst jemand weise ist, philosophiert dieser. Ebenso wenig philosophieren auch die Unverständigen oder bestreben sich, weise zu werden. Denn das ist eben das Arge am Unverstande, dass er, ohne schön und gut und vernünftig zu sein, doch sich selbst ganz genug zu sein dünkt. *Wer nun nicht glaubt, bedürftig zu sein, der begehrt auch das nicht, dessen er nicht zu bedürfen glaubt.*“ (203c–204a - meine Hervorhebung)

Das Wesen des Eros bildet sich aus diesen drei Teilen: seiner Mutter, seinem Vater und seiner Liebe zum Schönen. Als Aphrodites Begleiter ist er immer ein nach dem Schönen Strebender. Aus dieser dreidimensionalen Geometrie entsteht die Dynamik des Eros und seine Grundbewegung. Schon vor seiner Erzeugung war Eros vorbestimmt. Das Ereignis, welches seine Mutter und seinen Vater zusammenbringt, ist die Feier am Geburtstag Aphrodites. Diese Feier hat die Erzeugung des Eros veranlasst. Deshalb ist Eros Aphrodites Diener, Begleiter und treuer Nachfolger. Im ganzen Wesen des Eros wird wiederum die Schönheit der Aphrodite ewig gefeiert. Mit dieser Aufgabe kommt er in die Welt. Er hat keinen anderen Sinn in der Welt, als der Schönheit zu dienen und zur Schönheit zu führen und zu verführen.

Nach seiner Mutter

(1) „ist er immer arm“

(2) „und bei Weitem nicht fein und schön, wie die meisten glauben, vielmehr rauh, unansehnlich“

(3) „unbeschuht, ohne Behausung, auf dem Boden immer umherliegend und unbedeckt, schläft er vor den Türen und auf den Straßen im Freien und ist der Natur seiner Mutter gemäß immer der Dürftigkeit Genosse“.

Das erotischen Verlangen und die Empfängnis des Eros geht von Penia, seiner Mutter, aus. Sie ist die Personifizierung des Mangels. Aus diesem Grund sind auch ihre „Eigenschaften“ der erste Antrieb der Eros. Er ist nicht schön und auch nicht zart, wie man glaubt, sondern verlangt immer mühselig nach Schönheit und nach Zärtlichkeit.

Die Dynamik des Eros kommt aus dem Mangel und verlangt nach der Erfüllung. Bei seinem Vater steht alles in Bezug zum Schönen und Guten, bestimmt seine Ausrichtung und erreicht sein Ziel. Um seine Aufgaben zu erfüllen, hat er folgende Eigenschaften: Er ist

(1) tapfer
(2) draufgängerisch
(3) energisch.

Um seine Eigenschaften einzusetzen und seine Ziele zu erreichen, lebt und handelt Eros auf verschiedene Weise und nimmt viele Formen an. Er ist

(1) ein gewaltiger Jäger
(2) immer irgend Ränke schmiedend
(3) nach Erkenntnis strebend und sinnreich (meisterlich, also mit Erfolg)
(4) sein ganzes Leben lang philosophierend
(5) ein arger Zauberer
(6) Giftmischer
(7) Sophist.

Der *Jäger* ist ein übliches Bild bzw. eine Bezeichnung für jemanden, der nach Erkenntnis oder nach Wissen strebt. Platons Ansicht nach werden Erkenntnis und Wissen nicht erfunden, sondern sind immer da und müssen nur gejagt werden wie das Wild im Walde. Im Bereich des Wissens jagen heißt: Erkenntnisse *suchen* und *finden*. In der Philosophie wird sogar das Gute selbst gejagt (Philebos 65a). Ein gewaltiger Jäger ist jemand, der findet, was er sucht. *Er strebt nach Wissen und hat meistens Erfolg. Der Philosoph wird bestimmt als derjenige, „der vom Gerechten, Schönen und Guten Erkenntnis besitzt“* (Phaidros 276c).

Die Natur des Eros bringt ihn dazu, sich zwischen den Eigenschaften seiner Mutter und denen seines Vaters zu bewegen, aber seine Aufgabe ist es, nach der Schönheit zu streben.

„Weder wie ein Unsterblicher geartet noch wie ein Sterblicher, bald an demselben Tage blühend und gedeihend, wenn es ihm gut geht, bald auch hinsterbend, doch aber wieder auflebend nach seines Vaters Natur. Was er sich aber schafft, geht ihm immer wieder fort, sodass Eros nie weder arm ist noch reich und auch zwischen Weisheit und Unverstand immer in der Mitte steht“ (203a).

Die Aufgabe des Eros ist es nicht, sich zwischen Armut und Reichtum zu bewegen, sondern nach der Schönheit zu streben. Somit hat er ein klares Ziel (*telos*). Nicht bloß der Reichtum (wie oft interpretiert wurde, weil man seinen Vater Poros damit identifizierte) ist das Ziel des Eros, und wenn schon Reichtum, dann der Reichtum der Schönheit. Seine Natur ändert sich, je nachdem wie er sich zu seinem Ziel verhält. Sie hat eine dynamische Struktur, weil er immer in Bewegung ist. Trotzdem hat er genaue Ziele und Ergebnisse. Das ursprüngliche Ziel des Eros ist die Schönheit. Um das Schöne zu erlangen, geht der Eros verschiedene Wege, vom einfachen Verlangen bis zum höchsten philosophischen *Teilhaben* an die „Idee“ der Schönheit, und schafft viele Werke. Als Zwischenwesen bewegt sich der Eros zwischen den Sterblichen und den Göttern sowie zwischen Unwissenheit und Weisheit, und seine Aufgabe ist es, zwischen diesen zu vermitteln. Strebend erreicht der Eros die göttliche Weisheit nur im Augenblick, „plötzlich“, wie es für einen Sterblichen möglich ist. Niemals kann ein Sterblicher Gott werden. Während für die

Götter die Ewigkeit der normale, selbstverständliche Zustand ist, erreichen die Sterblichen diesen Zustand nur vorläufig. So ist der Strebende gezwungen, diesen Augenblick immer wieder anzustreben. Für die Griechen war der Unterschied zwischen einem normalen Menschen und einem philosophischen Dämon wie für uns der Unterschied zwischen einem normalen Menschen und einem Genie.

Zweiter Teil
Die Bedeutung des Eros für den Menschen

Im *zweiten Teil ihrer Darstellung* zeigt Diotima die Wirkungen[1] und Werke des Eros im Hinblick auf die verschiedenen Arten und Wege menschlichen Strebens auf. (204c–212a)
Vierter Schritt: Das Ziel des Eros: die eudaimonia (204c–205d)
Das Schöne als Ziel des Eros wird in Diotimas Gespräch mit Sokrates nochmals untersucht und neu formuliert. Weil Sokrates auf diesem Weg nicht folgen kann, tauscht Diotima auf subtile Weise und vermutlich aus pädagogischen Gründen das *Schöne* gegen das *Gute* aus. Sind für Platon *das Gute* und *das Schöne* allgemein austauschbar? Festzuhalten ist jedenfalls, dass Sokrates nicht wusste, was geschieht, wenn jemand am Schönen teilhat. Die Frage bleibt im Moment auch offen. Diotima wird sie aber im Laufe ihrer Rede beantworten und erklären, was es eigentlich bedeutet, am Schönen selbst teilzuhaben. Diese Frage zu beantworten ist die Hauptaufgabe des gesamten *Symposion*, nicht nur von Diotimas Rede. Die Einführung des Gedankens des Guten führt zu dem neuen Ergebnis, dass das allgemeine *telos* des Eros die *eudaimonia* ist.

Das könnte man so verstehen, dass die *eudaimonia* das umfassende Ziel des Eros sei und das Verlangen nach dem Schönen und Guten nur zwei Aspekte desselben seien. Während in der *Politeia* das Gute der Hauptgedanke ist, erweist sich im *Symposion* das Schöne selbst als das höchste Ziel. Das Verhältnis zwischen „das Gute wollen“ und „das Schöne lieben“ wird anhand des Modells der *poiesis* (Hervorbringung) erklärt. Danach ist die Dichtung nur eine der vielfältigen Arten der „Poesie“ (Hervorbringung), und nur einige von denen, die etwas hervorbringen, werden Dichter oder Poet genannt, andere aber mit anderen Namen.

„*Denn was nur für irgendetwas Ursache wird, aus dem Nichtsein in das Sein zu treten, ist insgesamt Dichtung.* Daher liegt auch bei den Hervorbringungen aller Künste Dichtung zugrunde, und die Meister darin sind sämtlich Dichter. [...] Aber doch weißt du schon, dass sie nicht Dichter genannt werden, sondern andere Benennungen haben, und von der gesamten Dichtung wird nur ein Teil ausgesondert, der es mit der Tonkunst und den Silbenmaßen zu tun hat, und dieser mit dem Namen des Ganzen benannt. Denn dies allein wird Dichtung genannt, und die diesen Teil der Dichtung innehaben, Dichter“ (205bc – meine Hervorhebung).

Wenn man dies *mutatis mutandis* von dem Phänomen der Dichtung auf das Phänomen des Eros überträgt, ergibt sich folgendes Bild:

„*So auch, was die Liebe betrifft, ist im Allgemeinen jedes Begehren des Guten und der Glückseligkeit die größte und heftigste Liebe für jeden.* Allein die

[1] Die Wirkung des Eros oder „welche Bedeutung hat er [Eros] für die Menschen?“ (204c).

Übrigen, die sich anderwärtshin damit wenden, entweder zum Gewerbe oder zu den Leibesübungen oder zur Erkenntnis, von denen sagen wir nicht, dass sie lieben und Liebhaber sind; sondern nur, die auf eine gewisse Art ausgehen und sich der befleißigen, erhalten den Namen des Ganzen, Liebe und lieben und Liebhaber“ (205d – meine Hervorhebung).

Die Liebe zum Schönen, zum Guten, zur Glückseligkeit verhält sich zum allgemeinen Phänomen der Liebe wie die Dichter zum Phänomen der Dichtung, zur Hervorbringung. So wie die Dichtung der Kern des umfassenden Phänomens der *poiesis*, der Hervorbringung, ist und den Namen dafür liefert, so begründet das erotische Lieben den Kern und den Namen für ein viel breiteres Phänomen, welches das Phänomen des Verlangens offenbart. Das Verlangen nach dem Guten ist eindeutig eine Art von Liebe, obwohl der Begriff *Eros* im engeren Sinne die „erotische Liebe“ meint. Damit erhält der Begriff des Eros, welcher bisher überwiegend auf die Beziehung zwischen Menschen angewandt wurde und in dem die Beziehung zwischen *Liebenden und Geliebten* dargestellt wurde, jetzt eine viel komplexere Struktur. Die Liebe zum Schönen offenbart den Eros als den Weg zu den *schönen Dingen*. Die Liebe zu der allgemeinen Schönheit aller Leiber, zu schönen Reden, zur Wissenschaft, zu den Gesetzen, zur Kunst bis hin zum Schönen selbst zeichnet den Eros als einen Weg zu den Dingen selbst. Der Eros erweist sich als Weg zwischen Menschen und Menschen und zwischen Menschen und Dingen, er zeigt sich als Weg zur Glückseligkeit, die ein Zustand ist.

Mindestens drei Ebenen der erotischen Beziehungen lassen sich hier erkennen:

1. Beziehungen zwischen Menschen und Menschen;

2. Beziehungen zwischen Menschen und Dingen;

3. Beziehungen zwischen Menschen und Göttern oder, besser gesagt, von Menschen zu einem göttlichen Zustand – sei es die *eudaimonia*, die Weisheit oder die Unsterblichkeit.

Am Ende der Analogie zwischen Eros und Dichtung stellt Diotima ihre eigene „Position“ in Bezug auf den Eros anderen Perspektiven gegenüber. So kritisiert sie die Positionen (oder interpretiert sie um), welche behaupten, dass die Liebe wesentlich auf eine verlorene „andere Hälfte“ bzw. auf das Ganze gehe.

„Und so geht zwar eine Rede, sagte sie, dass die ihre Hälfte suchen, lieben. Meine Rede aber sagt, die Liebe gehe weder auf die Hälfte, Freund, noch auf das Ganze, wenn es nicht ein Gutes ist. Denn die Menschen lassen sich ja gern ihre eigenen Hände und Füße wegschneiden, wenn sie, obgleich ihr Eigen, ihnen böse und gefährlich scheinen. Denn nicht an dem Seinigen hängt jeder, glaube ich, es müsste denn einer das Gute das Angehörige nennen und das Seinige, das Schlechte aber Fremdes. Sodass es nichts gibt, was die Menschen lieben, als das Gute“ (205e–206a).

Das Gute hat einen allgemeinen Wert, weil es für alle Menschen gut ist, aber zugleich transzendiert es das *Eigene*, ja ist sogar stärker als dieses. Diotima verneint nicht, dass es eine Liebe zum „Seinigen“ gibt, hält sie jedoch nicht für eine echte Liebe. Das Gute erscheint hier als allgemeiner, gemeinsamer Wert, welcher sich als etwas Autonomes zeigt. Mit dieser Differenz setzt Diotima das Gute als einen allgemeinen Wert für die menschlichen Beziehungen, welches über diese hinausgeht. Eine transzendierende Glückseligkeit ist in diesem Sinne nicht mit dem eigenen, sondern mit dem gemeinsamen Guten verbunden.

Fünfter Gedankenschritt: Die Erzeugung im Schönen (206b–207a)
Nach der Schilderung der komplexen Struktur des Eros stellt sich die Frage, *wie* die Liebe sich denn nun eigentlich ereignet und *„was für ein Werk dieses ist.“* (206b) Diotima antwortet direkt: *„Es ist nämlich eine Ausgeburt in dem Schönen, sowohl dem Leibe als der Seele nach*“ (206bc). Aber diese Antwort muss, wie Sokrates richtig bemerkt, entfaltet werden.

Warum das Schöne? - Der Drang zur Erzeugung ist die allgemeine Disposition der menschlichen Gattung, welche immer am Schönen orientiert ist. „*Erzeugen aber kann sie im Hässlichen nicht, sondern nur in dem Schönen*“ (206c). Auf der anderen Seite ereignet sich durch *Empfängnis und Erzeugung* im Sterblichen etwas Göttliches.[1] Nur das Schöne ist dem Göttlichen gemäß, nicht aber das Hässliche. Im allgemeinen Bereich der menschlichen Natur fungiert die Schönheit beim Phänomen der Erzeugung als „*einführende und geburtshelfende Göttin*“ (206d). Die wesentliche Rolle des Schönen im Prozess der Erzeugung zeigt nochmals die konstitutive Zugehörigkeit des Eros zu Aphrodite. Diotima widerspricht auch in diesem Gedankenschritt Sokrates' Meinung, demzufolge die Liebe nur das *Schöne habe* und immerzu haben wolle. Nach Diotimas Auffassung zielt die Liebe nicht nur darauf ab, das Schöne zu haben, sondern vielmehr „*auf die Erzeugung und Ausgeburt im Schönen*“ (206d). Eros ist kein bloßes Verlangen nach schönen Menschen und schönen Dingen, sondern impliziert ein *schöpferisches* und *aktives* Verhältnis zum Schönen, indem der Strebende selbst die Schönheit in verschiedener Weise hervorbringt. Mit dieser Argumentation verlegt Diotima die Dynamik des Eros endgültig in den Bereich der Liebenden. Obwohl das *Ziel* des Eros grundsätzlich die Schönheit ist, ereignet sich sein konkreter Vollzug vielfältig. Er entwickelt sich von der Liebe zum schönen Leib hin zur Liebe zur schönen Seele oder zum schönen Wissen. So hat der Eros viele Gestalten, aber die treibende Kraft liegt immer im Streben. Der Liebende liebt die Schönheit in vielen Gestalten, eine nach der anderen, ohne bei einer einzigen endgültig stehen zu bleiben, ohne die andere zu vergessen, er schreitet immer weiter fort, untreu gegenüber den einzelnen Gestalten, treu aber im Streben und Suchen gegenüber dem *ewig* Schönen.

Warum Erzeugung? -Die Liebe geht darauf, das Gute zu haben und immer, also ewig, zu haben. Notwendigerweise ist dann die Liebe zum Schönen und Guten zugleich die Liebe zur Ewigkeit. Was aber *ist* die Ewigkeit? Wie verhalten sich die Sterblichen zur Unsterblichkeit? Wie kann der Sterbliche am Ewigen teilhaben? Diotimas Antwort weist auf die Erzeugung hin. *„Weil eben die Erzeugung das Ewige ist und das Unsterbliche, wie es im Sterblichen sein kann“* (206e).

Die Erzeugung ist für den Sterblichen der Weg zur Unsterblichkeit. Der Übergang des Sterblichen zur Un-Sterblichkeit wirft mindestens noch drei andere Fragen auf: Was ist die Natur des Sterblichen? Wie kann der Sterbliche *un-sterblich* werden? Was heißt für den Sterblichen das Ewige im Unterschied zu den Göttern? Die vereinfachte Darstellung der Natur des Menschen wird von Diotima zunächst am Beispiel der Tiere gezeigt. Der besondere Zustand der Tiere in der Paarungszeit zeigt einen gewaltigen Drang nach Paarung und Vermehrung. Sowohl im Tierreich als

[1] „Es ist aber dies eine göttliche Sache, und in dem sterblichen Lebenden etwas Unsterbliches die Empfängnis und die Erzeugung“ (206c).

auch bei der menschlichen Spezies zeigt sich die Erzeugung als der wesenhafte Wille der Natur, *immer zu sein*. In wenigen Sätzen stellt Platon erstaunlich klar das Phänomen des Vergehens und Bestehens der Existenz dar: „*Denn ganz eben so wie dort sucht auch hier die sterbliche Natur nach Vermögen immer zu sein und unsterblich. Sie vermag es aber nur auf diese Art, durch die Erzeugung, dass immer ein anderes Junges statt des Alten zurückbleibt*"(207cd). Die Dynamik und die Erhaltung der menschlichen Gattung impliziert auch die Vergänglichkeit des Individuums, welches nur durch die anderen immer sein kann. Der Mensch ist ein paradoxes Wesen, das im Vergehen nach Unsterblichkeit strebt. Durch die Zeugung von Kindern wird der alte Leib ein anderes Junges hinterlassen und kann so durch dieses weiterexistieren. In dieser Weise erhält sich die menschliche *Gattung*. Das Leben des einzelnen Menschen selbst, als *Individuum*, besteht in ständiger Veränderung, vom Kind über den Erwachsenen bis zum alten Menschen. Obwohl er durch viele Veränderungen geht und immer wieder ein anderes Wesen wird – biologisch und seelisch –, trägt der Mensch immer noch denselben Namen. Der Name ist Zeichen für das immer selbe Individuum, für seine Identität. Das gesamte Leben ist ein werdendes Phänomen, in dem auf der einen Seite der Mensch vergeht und zerfällt und auf der anderen Seite – durch das Entstehen im anderen – weiter besteht. Dieses Werden und Vergehen gilt nicht nur für den Leib und den Lauf des individuellen Lebens, sondern auch für die „Seele, die Gewöhnungen, Sitten, Meinungen, Begierden, Lust, Unlust, Furcht" (207a). All diese seelischen Zustände – Gewohnheiten, Sitten, Meinungen, Begierden, Lust, Unlust, Furcht – wie die Struktur des Individuums insgesamt ändern sich immerfort. Selbst der *Geist* sowie der Erkenntnisprozess sind tief in die Dynamik der Veränderung eingelassen, weil bestimmtes Wissen vergeht und anderes neu gewonnen wird. So bewegt sich auch die menschliche Erkenntnis zwischen Vergessen und Erinnerung. „Das Vergessen ist das Entschwinden des Wissens" (208a). Gegen das Vergessen wird durch Erinnerungsübungen und Überlegen an die Stelle der entschwindenden eine neue Erinnerung gesetzt, welche, obwohl sie nicht identisch mit der entschwindenden ist, trotzdem dieselbe zu sein scheint (208a). Aber der „Lebens-Lauf" des Menschen selbst vollzieht sich im Werden, sodass der Mensch nicht mehr derselbe ist in Bezug auf die Erkenntnis. Der junge Sokrates zum Beispiel, welcher bei Diotima in die Schule geht, weiß anderes und weniger über den Eros als der alte Sokrates, der im *Symposion* darüber erzählt. Das Streben der Sterblichen, *immer zu sein*, ist zugleich ein Drang und Eifer gegen die eigene vergängliche Natur und sterbliche Existenz. Sterblichkeit und Unsterblichkeit leben und kämpfen in der Natur der Menschen selbst miteinander. Die Dynamik der Erzeugung und Geburt im Schönen gehen durch das Individuum hindurch und über das Individuum hinaus. Zwischen seiner vergänglichen Natur und dem Drang zur Unsterblichkeit vermittelt der Eros durch Erzeugung und „Ausgeburt" im Schönen.

Zeugung und Schöpferkraft

Schon Phaidros wusste, dass im *Liebhaber* und nicht in der *Geliebten* die Dynamik des Eros lebt.[1] Das Verhältnis des bedürftigen Liebhabers zur *schönen* Geliebten

[1] „Denn göttlicher ist der Liebhaber als der Liebling, weil in ihm der Gott ist."(180b)

bleibt trotzdem das Paradigma des Eros. Dies bedarf aber einer Erläuterung: dass nämlich *nicht* der hässliche Leib oder die hässliche Seele oder andere hässliche Dinge erstrebt werden, sondern nur die schönen Dinge. Egal, welchen Weg der Liebende geht, den Weg des Leibes, der Seele oder des Geistes, er orientiert sich immer am Schönen. So lebt der Eros in allen Stadien immer nur im Horizont der Schönheit.

Der Liebende und der Geliebte sind sterblich. Aus diesem Grunde muss, damit das Ewige und Schöne erreicht wird, auch etwas Neues entstehen, etwas Drittes, welches ewig und schön ist oder jedenfalls Schönheit und Ewigkeit verspricht. Für Mann und Frau sind dies die Kinder, für Paare wie Patroklos und Achilles die tapferen Taten und der Drang, immer zusammen zu sein, für die Staatsmänner und Reformer die schönen Gesetze, für die Künstler (Dichter und Tragiker) die schönen Werke. Die Erzieher und redegewandten Philosophen (wie Sokrates) wirken durch schöne Rede auf den Zuhörer und bilden seine schöne Seele. Darüber hinaus wirken diese unsterblichen Gedanken weiter durch andere schöne Reden oder schöne Schriften (wie zum Beispiel Platons Dialoge). Die Taten und die Tätigkeiten, die Wirkungen und die Werke des Eros zeigen seine Ewigkeit. Die *Unsterblichkeit der Sterblichen* unterscheidet sich einerseits wesentlich von der Unsterblichkeit der Götter, zugleich gibt es aber Ähnlichkeiten, und deswegen stehen beide in einem Verhältnis der Analogie. Die Unsterblichkeit der Götter ist eine reine und immer eins mit ihnen selbst. Die Götter erleiden keine Veränderung und haben keine Elemente des Fremden in sich. Die Götter stellen die reine *Ewigkeit* dar, die immer mit sich identisch ist. Sie sind immer da und werden immer präsent bleiben. *Die Unsterblichkeit der Sterblichen* aber ist die *Ewigkeit des Werdens*, deren Wesen nicht rein ist, sondern aus Werden und Nichtsein sich entwickelt, und ist zugleich deren Gegenteil. Die Sterblichkeit der Menschen birgt ihr Gegenteil, die Unsterblichkeit, in sich. So lebt das menschliche Bestehen aus dem menschlichen Vergehen. Aus dieser Spannung erschafft sich die Ewigkeit des Menschen. Die Götter sind immer durch sich selbst ewig, während die Sterblichen nur durch die anderen oder durch Werke, Dinge und die Welt un-sterblich werden. Die Sterblichen haben nur auf besonderem Wege am Ewigen teil, während die Götter das Ewige selbst sind.

„Und auf diese Weise wird alles Sterbliche erhalten, nicht so, dass es durchaus immer das selbige wäre wie das Göttliche, sondern indem das Abgehende und Veraltende ein anderes neues solches zurücklässt, wie es selbst war“ (208b).

Die Art, in der die Sterblichen teilhaben an der Unsterblichkeit, nämlich durch „Zeugung“ und auf andere schöpferische Weise, betont trotz aller Ähnlichkeiten und Analogien die ewige Differenz zwischen Menschen und Göttern. Auch wenn die Sterblichen unsterblich oder göttlich werden, werden sie niemals Götter. Kein griechischer Gott will ein Sterblicher sein. Alles, was wir über das Göttliche und Unsterbliche wissen, ereignet sich auf den Wegen, die den Sterblichen zugewiesen sind, und nicht anders. Die *andere* Weise, Unsterblichkeit zu erlangen, bleibt den Sterblichen entzogen. Das Adjektiv *göttlich* ist gewissermaßen der Treffpunkt zwischen den Menschen und den Göttern, weil beide, natürlich auf unterschiedlichem Wege, in ähnlichem Sinne göttlich sein können. Der göttliche Mensch ist der ewig, unsterblich gewordene Sterbliche, während für einen Gott das Göttliche ein Attribut seines Selbst ist. Aphrodite ist eine Göttin, und aufgrund ihrer ewigen Schönheit ist sie selbstverständlich *göttlich*. Achilleus aber ist eine

menschliche Ausnahme, welcher nur wegen seiner tapferen Taten und seines Ruhms *göttlich* geworden ist. Göttlich ist er, weil er *ähnlich* wie ein Gott ist. Während für Götter *göttlich sein* eine Selbstverständlichkeit ist, ist es für Sterbliche lediglich eine Ausnahme. Die Sterblichen können nur durch ein besonderes Tun am Ewigen teilhaben. Alle Götter sind unsterblich. Aber nur wenige Sterblichen werden unsterblich. Dennoch prägt der Drang zur Unsterblichkeit das menschliche Wesen. Durch den Eros können die Sterblichen die Unsterblichkeit erlangen, so wie sie für Sterbliche möglich ist. Zwischen Vergehen und Werden, Zerfallen und Streben entdeckt der Mensch sein Wesen als Möglichkeit.

Sechster Gedankenschritt: Unterschiedliche Wege zur Unsterblichkeit: (208c–209e)
Aus der großen Ferne der „dämonischen" Kontemplation schaut Diotima auf das Menschenleben und erfasst das Wesen des Sterblichen in seinem Drang nach Unsterblichkeit. Im Verhältnis des Sterblichen zur Unsterblichkeit enthüllt die Zeit selbst ihre *erotische* Struktur. Der Eros als unsterbliche Macht gibt dem Sterblichen die Möglichkeit, durch Ehrliebe und Ruhm, durch das Erzeugen von Kindern und die geistige Erzeugung im Schönen, durch ewige Werke Unsterblichkeit zu erlangen. Die Unsterblichkeit, wie sie sich für den Sterblichen zeigt, ist ein *Werk* des Eros. In dieser Weise gewinnt die Frage nach dem erotischen Streben und dem Eros eine *neue Deutung*; dieses Streben wird im nächsten Schritt als Liebe zur Unsterblichkeit, als *philotimia* dargestellt. Der Drang zur Unsterblichkeit entfaltet sich auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlichen Weisen, indem er entsprechend vollzogen wird. Jeder Weg enthüllt eine Möglichkeit für den Sterblichen, durch Eros im Spiel der Zeit ewig zu werden.

1. Der Weg der erinnerungswürdigen Taten (-der reine erotische Weg)
Das Verhältnis zwischen Liebendem und Geliebtem wird von Diotima nicht im Bezug auf die Ganzheit betrachtet, sondern das Liebespaar selbst wird als Ganzes im Licht des Unsterblichkeitswillens (Verewigungswillens) gedeutet. In derselben Weise werden Ruhm und Präsenz im Gedächtnis der Welt durch erinnerungswürdige Taten von den Liebenden intuitiv angestrebt. Die Liebe des Menschen zu anderen Menschen bildet zusammen mit der Ehrliebe einer bestimmten Weg zur Unsterblichkeit. Die Liebespaare erlangen durch ihren Willen, immer und um jeden Preis zusammen zu sein und einander sogar im Tode zu folgen, die Ehre und den Ruhm, als Einzelne immer als maßgebende Figuren, paradigmatisch, im Gedächtnis der Sterblichen zu existieren. Sie werden unsterblich. Alkestis und Admetos, Achilleus und Patroklos als Liebes- bzw. Freundespaar und Kodros als Beispiel der Vaterliebe zu seinen Kindern sind typische Beispiele dafür, wie durch die Liebe zu anderen Menschen Ruhm und Unsterblichkeit erlangt werden. Wegen ihrer Tugend werden Patroklos und Achilleus als *ewig Liebende* in der Erinnerung der Welt modellhaft bestehen bleiben. In ähnlicher Weise stellen Romeo und Julia für die moderne Welt den Maßstab des absoluten Liebespaares dar. Die totale und die treue Liebe zum anderen werden in der Welt als Tugend gesehen, das Tugendhafte als Ruhm und damit die Ruhmesliebe als Unsterblichkeit.

Für gewöhnliche Menschen hat die Liebe zu einem anderen Menschen das Ziel, ein Paar (Ganzes) zu bilden. Sie wird jedoch von Diotima auch als Liebe zur

Unsterblichkeit interpretiert. Ist es tatsächlich so, dass Achilleus aus Unsterblichkeitswillen heraus Patroklos in den Tod folgt wegen seiner Liebe zu ihm? Natürlich folgt Achilleus aus Liebe zu Patroklos diesem in den Tod und zeigt damit, dass das Immer-zusammen-sein-Wollen mit dem Geliebten über den Tod hinaus eine ewige Form der Liebe ist. Achilleus und Patroklos bilden ein hervorragendes Modell für die Form der Liebe als *ewiges Paar*. Aber das *Paar selbst* ist nur eine Form des Eros unter vielen anderen. Um Ewigkeit als Paar zu erlangen, ist für den echten Liebenden nicht einmal der Tod ein Hindernis. Sie verlieren das Leben, aber gewinnen dafür ewigen Ruhm. Die leidenschaftlichen Wege der Liebe in der Form der Paarliebe gehören zu den irrationalen Arten des Eros. Zwischen dem Streben nach Einsicht (*phronesis*) (209a3) und den unvernünftigen Wegen (*alogia*), zu denen Diotima auch die Ehrliebe (208c3) zählt, besteht ein großer Unterschied. Die unvernünftigen und die vernünftigen Wege gehören zu der komplexen Macht und dem Wesen des Eros. Das blinde Verlangen nach Ruhm zeigt den Instinkt zur Unsterblichkeit an, welcher nicht bewusst als *phronesis*, sondern unbewusst als *alogia* erlebt wird, aber in dieser Form nicht weniger stark ist als in jener. Um Ruhm und Ehre zu erlangen und sich einen unsterblichen Namen zu verschaffen, sind die Sterblichen bereit, jung in den Tod zu gehen und dadurch auf das Lebensglück zu verzichten. Sie stehen verblendet unter der Macht der Eros, ohne davon zu wissen.

Diesem Verhältnis zum Eros steht der vernünftige Weg des Philosophen gegenüber, der von den unvernünftigen, unbewussten, natürlichen Dimensionen des Eros weiß und durch das Philosophieren die Kraft des Eros auf den Weg der Vernunft lenkt. Aber wie kann der Mensch die unbewussten (*alogia*) Kräfte des Eros auf den Weg der Vernunft lenken? Der Drang nach Unsterblichkeit muss auf das Streben nach dem Schönen (dem Guten, der Glückseligkeit) verlagert zu werden.

Wenn das Verlangen nach Ruhm nicht zugleich dem Streben nach dem Schönen und dem Guten folgt und nur um der Unsterblichkeit willen geschieht, so ist das Verlangen nach Ruhm und Ehre unvernünftig und folgt nicht der Weisheit. Was wir heute psychologisch Eitelkeit, Selbstsucht, Egoismus nennen, sind eigentlich unvernünftige Formen der Ehrliebe (*philotimia*).

Nur wenn sich der Unsterblichkeitsinstinkt und das vernünftige Streben nach dem Schönen harmonisch verbinden, entsteht für die Sterblichen die Möglichkeit, sich auf den Weg zur Weisheit zu begeben. Dadurch, dass der Drang zur Ewigkeit der Liebe zum Schönen auf diese Weise gegenübergestellt wird, stellt sich eine neue Frage. Ist die *philotimia* (Liebe zur Unsterblichkeit) eine Wirkung des Eros (des Strebens nach dem Schönen), oder sind die Werke des Eros nur eine Wirkung und eine „Form“ der Liebe zur Unsterblichkeit? Geht es um das Schöne oder um das Ewige? Können beide getrennt existieren oder nur zusammen? Ein Hinweis auf diese Frage liegt in Diotimas Worten. Der Mensch liebt das Eigene nicht, so hat Diotima gesagt, wenn es nicht schön und gut ist. Also will der Mensch nicht das Eigene um jeden Preis zu verewigen, sondern er strebt nach dem Schönen und Guten. Durch das Streben nach dem Schönen (und nicht nach dem Hässlichen) erlangen die Sterblichen das Ewige. Sowohl für die Sterblichen als auch für die Götter existiert das Ewige in dem Schönen. Der Weg der Sterblichen zur Unsterblichkeit geht durch das Schöne.

2. Der Weg der leiblichen Erzeugung (Fortpflanzung)
Durch die Liebe und Zeugungslust zwischen Männern und Frauen werden Kinder erzeugt. Sie sind ineinander verliebt, und durch Nachwuchs hoffen sie, Nachruhm zu erlangen und in dieser Weise im Gedächtnis der anderen, der Nachkommenschaft, weiterexistieren zu können. Es ist das strenge Gattungsgesetz, dass der sterbliche Mensch nur dadurch weiterexistieren kann, dass er an seiner Stelle einen anderen Menschen erzeugt. Die Erhaltung der Gattung durch den unbewussten Trieb des sterblichen Menschen, sich in anderen zu reproduzieren, zeigt die verborgene Dynamik und die Natur des Eros. Für Diotima zeigt die Liebe zur Unsterblichkeit in ihrer unbewussten Form der Reproduktion die dämonische Gewalt, der das Leben der Sterblichen unterliegt. Die Zeugung ist die Möglichkeit der Sterblichen, als Gattung über den *eigenen* Tod hinaus in der Nachkommenschaft und deren Gedächtnis weiter zu bestehen. Die Bedeutung der Fortpflanzung geht aber über die biologische Dimension hinaus und lässt sich im geistigen Bereich neu spiegeln. Durch die Fortpflanzung kann der Sterbliche im anderen nur als *Anderer* bestehen und im Fluss der Gattung weiterexistieren, nicht aber als ein bestimmtes Selbst (Individuum). Zwischen der unbewussten Reproduktion einerseits und dem geistigen Drang nach dem Schönen und der Ewigkeit andererseits gibt es einen Dialog auf verschiedenen Ebenen, welcher die Voraussetzung für den philosophischen Weg darstellt.

3. Der Weg der geistigen Liebe durch die Erzeugung im Schönen
Durch das Streben nach Tugend und nach dem Schönen im geistigen Bereich besteht die *individuelle* Möglichkeit, unsterblich zu werden. Die Liebe zum Schönen ereignet sich Diotimas Meinung zufolge eigentlich nur durch die *Erzeugung* im Schönen. Einmalige Gestalten, Dichter wie Homer und Hesiod, Gesetzgeber wie Lykurgos und Solon, sind beispielhaft im zeitlichen Horizont (aus der Perspektive der Nachkommenden) unsterblich gewordene Individuen, und zwar durch die Werke des Eros. Ihre Werke werden von Diotima *Kinder* genannt. Während die gewöhnlichen Menschen aufgrund eines unbewussten Triebes, für immer zu bestehen, leibliche Kinder erzeugen, wissen die Dichter, die Gesetzgeber oder die Tugendhaften und Helden von der Bedeutung ihrer eigenen Taten. Alle aber orientieren sich am Wert des Schönen, Guten und Gerechten. Die geistige Erzeugung im Schönen wird bewusst gewählt, und der Sterbliche ist sich, wenigstens bis zu einem bestimmten Grade, im Klaren darüber, warum er diese Möglichkeit und nicht eine andere gewählt hat.

Die von Diotima erwähnten Namen sind Archetypen, welche die Macht des Eros darstellen. Dass hier die Dichter und die politischen Reformer und Gesetzgeber zusammen genannt werden, mag überraschend sein, aber erstens sind sie keine gewöhnlichen politischen Akteure oder nur Schauspieler, sondern Schaffende, die Gesetze und Reformen hervorbringen, und zweitens wird hier überwiegend die erzeugende und hervorbringende Dynamik des Eros in Betracht gezogen. Durch den Eros lebte ursprünglich der Mensch als Ganzes, sowohl im Leib als auch in der Seele. Es bleibt die Aufgabe der Kunst und des Denkens, neue Wege zu dieser Vollendung zu schaffen. Hier wird nur *die Erzeugung im Schönen* als das Gemeinsame und als die Bedingung der verschiedenen Wege zur Unsterblichkeit betrachtet. Das Phänomen der Unsterblichkeit selbst wird nicht analysiert.

Siebter Gedankenschritt: Die Sieben Stufen auf dem Weg zum Schönen selbst (209e–212a)

Der letzte Abschnitt von Diotimas Rede stellt das Gesamtbild des Eros im Überblick dar und entwirft zugleich auch seinen *philosophischen* Weg. Bis zu diesem letzten Schritt erweist sich Sokrates als ein tüchtiger und folgsamer Schüler und folgt Diotima entsprechend in der Sache der Liebe. Viele der von Diotima vorgetragenen Gedanken kannte Sokrates nicht, aber er hat die neuen Erkenntnisse schnell gelernt und seine alten Meinungen aufgegeben. Ob Sokrates jedoch der *Einweihung* in das definitive Geheimnis der Liebe folgen kann, stellt Diotima selbst infrage. Diese Frage betrifft nicht nur Sokrates, sondern alle Philosophierenden und Liebenden, welche durch Verstand und Streben den von Diotima gegebenen Hinweisen bis zu diesem Moment folgen können. Wird Sokrates diese höchste Herausforderung Diotimas in Sachen Eros verstehen? Hat er auf diese Frage eine Antwort? (212b). Dieser Sprung hängt im Wesentlichen nicht von Diotimas Talent im Dozieren, sondern von Sokrates selbst ab. Sokrates hat bisher mitgedacht und ist allem, was Diotima vorgetragen hat, gefolgt. Seine ganze philosophische Gestalt bildet sich als Antwort auf Diotimas letzte Frage. Diese Frage fordert mehr als ein intellektuelles Verständnis, nämlich eine Umwandlung der Seele, eine Veränderung des ganzen Wesens. *Die Wege des Eros zu gehen, bedeutet zugleich, das Ziel des Eros als Horizont in jedem Augenblick vor Augen zu haben und seinen Sinn in jedem Augenblick zu erfüllen.*

Es gehört zur Erziehung in Sachen Eros – so behauptet Diotima –, auf verschiedenen Stufen aufzusteigen, eine nach der anderen, von der Stufe der *schönen Gestalten* (210a) bis zur *hohen See des Schönen selbst* (210d). Es ist ein ansteigender philosophischer Weg mit mehreren Stationen von unterschiedlicher Höhe, welche in eine spannungsvolle Struktur integriert sind. Wenn jemand diesen von Diotima skizzierten Weg gehen will, dann muss er ihn lebenslang gehen, weil diese Erfahrung notwendigerweise ein „Experiment auf Lebenszeit" ist.

All diese Perspektiven kreisen um das Schöne in verschiedenen Hypostasen. Die Liebe als *Ereignis* und die Erziehung des dämonischen Menschen im Hinblick auf den Eros harmonisieren in Diotimas Rede miteinander. So ist die Liebe weder nur unbewusster Trieb, noch ist sie nur eine strenge Lenkung im Streben nach dem Schönen selbst. Nicht eine trockene Lehre trägt Diotima vor, sondern eine lebendige Erfahrung, in der sich das emotionale Verlangen gemeinsam mit dem reflektierten Streben von Stufe zu Stufe dialektisch bildet. Auf dem Weg des Eros bis zum Ende zu gehen und ein echter Liebender (Erotiker) zu werden erfordert für den Sterblichen, immer, in jedem Augenblick, als Ganzer nach dem Sinn des Eros zu existieren.

Erste Stufe: Schon in der Jugend beginnen die Knaben, den schönen Leib der anderen liebenswürdig zu finden. Die Liebe zum schönen Leib (210a) ist eine tiefe Attraktion zu dem anderen hin, ein ständiges Verlangen nach dem anderen, welches mit dem ganzen Wesen erlebt wird, wie eine Anziehungskraft, die stärker ist als man selbst. Die Augen des Geliebten sind nicht nur das geheimnisvolle Fenster, welche das Land des Glücks versprechen, sondern sind zugleich auch die Quelle, durch die das Licht des Schönen selbst ausstrahlt. Hier wird über dieses anfängliche Stadium nichts Weiteres gesagt, aber im Dialog *Phaidros* wird das Ereignis des Verliebtseins ausführlich beschrieben. Die Knabenliebe ist nicht nur eine griechische Erziehungsmethode, sondern ein Grundelement von Platons Philosophie.

Zweite Stufe: Das Verlangen nach dem schönen Leib entzündet im Verliebten den Wunsch, seine Verliebtheit in schöner Rede zu gestalten. Die Sprache wird der Raum des Eros. Jede schöne Rede entspringt ursprünglich aus dem Enthusiasmus, zu dem der Redner durch den Gegenstand seiner Rede verführt wird. Durch die Redekunst überträgt der Liebende seinen Enthusiasmus auf den Geliebten. *Im Logos wird der Verführte selbst zum Verführer.* Die schöne Rede ist der geistige Vermittler zwischen Liebenden und Geliebten, aber zugleich ist die Rhetorik eine Kunst für sich, welche als solche gelernt und angestrebt wird. Die Schönheit der Rede steht neben dem schönen Leib als eine andere Art von Schönheit und Liebe. Auf dem Weg zur Schönheit selbst ist die schöne Rede ein neues Stadium, die in ihrer unentbehrlichen Präsenz als Logos wie ein lebendiger Spiegel den ganzen Weg des Eros begleitet. Ohne *schöne Reden* gibt es keinen philosophischen Eros, und erst im Logos der Liebenden zeigt sich die unsterbliche Form der Sprache.

Dritte Stufe: Die Erfahrung der Liebe zum schönen Menschenleib führt zu der neuen Entdeckung, dass nicht nur ein einziger Leib schön ist, sondern dass es viele schöne Leiber gibt, welche es wegen ihrer Schönheit verdienen, bewundert und geliebt zu werden. Diotima sieht die Liebe zu allen schönen Leibern auch als eine Befreiung von „sklavischer Gebundenheit an das [Schöne] bei einem Einzelnen“ an (210c). Wenn jemand die Schönheit vieler Leiber entdeckt hat, dann wird auch deutlich, dass es unmöglich ist, erfolgreich „körperlich“ nach allen schönen Leibern zu verlangen, aber sehr wohl können alle bewundert werden. Die Schönheit vieler Gestalten ist, obwohl diese sehr unterschiedlich sind, etwas Gemeinsames und Allgemeines. Jetzt ereignet sich die Entdeckung der *Schönheit der Gestalt* als einer gemeinsamen Eigenschaft an vielen schönen Leibern. Die Schönheit des Leibes liegt nicht im Leib als sexuellem Körper, sondern in seiner Gestalt. Diese Entdeckung spiegelt in konkreter Weise das philosophische Verhältnis zwischen dem Einen und den Vielen im Raum der Empfindung. Streben nach allen schönen Leibern wird in dieser Weise eine ästhetische Anschauung und zugleich ein geistiges Verhältnis. Schon in der Erfahrung des schönen Leibes zeigt sich die Quelle der geistigen Liebe, nämlich dadurch, dass der schöne Leib ein „Ideal“-Bild hat.

Die schöne Form ist die erste geistige Identität des Leibes. Der junge Athlet war bei den Griechen das Bild schlechthin für den idealen und schönen Leib. Die Bewunderung der schönen Gestalten gehört in der Antike zur Kunst der Bildhauerei und der Malerei und nicht zuletzt zur Dichtung. Diotimas Ansicht gemäß ereignet sich das Streben nach dem Schönen ursprünglich durch Erzeugung im Schönen. Aus diesem Grund wird auch die Liebe zum schönen Leib ebenfalls schöne Reden erzeugen. Die schöne Gestalt bewirkt die Erzeugung der schönen Rede in der Seele der Bewunderer, und die schöne Sprache der Rhetorik verführt wiederum die schönen Menschen. *Der schöne Logos sammelt die Schönheit vieler Gestalten und vieler Liebender in einem fruchtbaren Gespräch.*

Der andere Weg, derjenige der heterosexuellen Liebe, die leibliche Kinder erzeugt, ist früher von Diotima diskutiert worden; er scheint aber jetzt für den philosophischen Weg nicht mehr von Bedeutung zu sein und wird durch die Knabenliebe ersetzt. In ihrem Entwurf erörtert Diotima nur die Knabenliebe. Der Übergang von der Zeugung von leiblichen Kindern zur Erzeugung der schönen Rede im Hinblick auf die Liebe zum schönen Leib zeigt in subtiler Weise die Wandlung

von der natürlichen – und nichtphilosophischen – in die geistige Richtung, ohne dass der Bezug zur lebendigen Leib-Gestalt und der sexuell-erotischen Lust verloren geht.

Die sexuelle Lust wird in subtiler Weise überwunden, verklärt, aber nicht abgeschafft. So fusioniert die sinnliche Lust des Leibes mit dem geistigen Enthusiasmus der schönen Rede. Ist die sexuelle Lust in Verbindung mit dem geistigen Enthusiasmus das Geheimnis der Knabenliebe? Wahrscheinlich. Gewiss aber gehören beide zum Wesen des platonischen Eros, dessen letzter Sinn sich nur im Gespräch der Liebenden ereignet.

Das philosophische Streben nach der schönen Leib-Gestalt zeugt also keine leiblichen Kinder, sondern *er*zeugt aus erotischem Enthusiasmus schöne Reden für die Verehrung des Geliebten. Die schöne Rede wird ein Vermittler zwischen den Liebenden, aber auch zwischen den Menschen und der Welt. Die tief existenzielle Bedeutung der Rede für die Seele wird im Dialog *Phaidon* erörtert. Nachdem Sokrates am Anfang des Dialogs behauptet hat, dass die Liebe zur schönen und guten Rede die Liebe zu den Menschen zeige, fügt er am Ende des Dialogs in seinem Gespräch mit Kriton noch eine wesentliche Bemerkung hinzu: „Denn wisse nur, sagte er, o bester Kriton, sich unschön ausdrücken ist nicht nur eben insofern fehlerhaft, sondern bildet auch etwas böses ein in die Seele“ (*Phaidon* 115e). Nur in der schönen und richtigen Rede stellt die Sprache die Möglichkeit für die Seele dar, sich selbst zu denken.

Vierte Stufe: Die Liebe zum schönen Leib und zur schönen Rede steigt von selbst weiter empor zur Liebe zur schönen Seele. Wenn die Schönheit des Leibes in seiner Gestalt liegt, wie zeigt sich dann die Schönheit der Seele? Was macht die Schönheit der Seele aus? Welches sind die Werte der schönen Seele? Was heißt *Seele* überhaupt? Diese Fragen zeigen, dass die Liebe zur schönen Seele und die philosophischen Fragen nach ihrem Wesen zusammenhängen, dass sie eigentlich ein und dasselbe sind. Schön ist die Seele, die nach Schönheit strebt. Die Seele ist ein Hauptthema der platonischen Philosophie, und zwar nicht nur die individuelle Seele, sondern auch diejenige, die in der Öffentlichkeit der Welt steht und *Welt-Seele* heißt. Platon war der erste große Weltbürger, welcher nach der Seele des Menschen und der Welt gefragt und darüber nachgedacht hat.

Fünfte Stufe: Die Liebe zur Schönheit der Sitten und Gesetze gehört zum guten Verhältnis des Menschen zur Polis und zum Kosmos. Der Philosoph lernt, *„das Schöne in den Bestrebungen und in den Sitten anzuschauen“* (210c). Hier wird gleichzeitig sowohl an die Gesetze des eigenen Lebens als auch an die Gesetze der Polis gedacht. Der individuelle Lebensstil und der gesellschaftliche Stil existieren nebeneinander im Begriff des *ethos*. Die Erzeugung der guten Gesetze in der Polis ist die höchste Form des Strebens nach schönen Gesetzen. Die kosmische, die gesellschaftliche und die individuelle Ordnung sind die drei Bereiche, in denen das Streben nach schönen Gesetzen von Platon gedacht wird. Die Gerechtigkeit der Polis und die eigenen Lebensprinzipien miteinander zu harmonisieren war eine der größten Bestrebungen der griechischen Philosophen.

Sechste Stufe: Das philosophische Streben nach dem schönen Leibern, nach der schönen Rede (*logos kalos*), nach der schönen Seele und nach den schönen Sitten bleibt keinem dieser wunderbaren Dinge verhaftet, sondern geht immer weiter in die offene Welt und steigert sich zur theoretischen Weltbetrachtung. In dieser Weise

werden die vielen Seienden im ganzen Kosmos von den *schönen Wissenschaften* betrachtet, die die nächste Stufe bilden. Platon spricht zunächst über die schönen Wissenschaften oder die *Schönheit der Erkenntnisse* und nicht über die Wahrheit der Wissenschaften. Die Erfahrung der schönen Erkenntnisse besteht darin, die schönen Einsichten anzustreben und zu experimentieren. In Diotimas Diskurs wird die Selbst-Erziehung des Philosophen entworfen. Deswegen werden die schönen Erkenntnisse und Wissenschaften in diesem Horizont gedacht und mit den Augen des Philosophen betrachtet, welcher nach Weisheit strebt. In den Augen der Philosophen ist die Schönheit der Wissenschaft, wie Aristoteles in der *Metaphysik* sagt, nicht um irgendeines Gebrauchs willen da, sondern um ihrer selbst willen.[1] Wissenschaft wird aus der Perspektive der Philosophie und in Bezug auf das philosophische Denken aufgefasst und betrieben. – Als letzte Stufe nach der Erfahrung der vielen Ausprägungen der Schönheit folgt schließlich der höchste Bereich, in dem sich *das Schöne selbst* zeigt.

Siebte Stufe: Das Schöne selbst unterscheidet sich radikal von allen bisherigen Stufen, weil es nicht mehr die attributive Schönheit von etwas (des Leibes, der Rede, der Seele, der Wissenschaft), sondern das *Schöne selbst* ist, welches in der Schau des Betrachters selbst erscheint. Sowohl durch ihre Erscheinungsweise als auch durch ihre Bedeutung hat die *Schau des Schönen selbst* einen außerordentliche Status. Im Zusammenhang aller Wege zum Schönen hat die Schau des Schönen selbst eine „erstaunliche Natur" und zeigt sich „plötzlich" (Êxaífnh\V) (210e).

Bis zu diesem Augenblick geht der Weg stufenweise nach der Regeln der Liebeserziehung. Was dann kommt, ereignet sich nicht mit Notwendigkeit und kann auch nicht herbeigeführt werden; es ereignet sich vielmehr spontan und plötzlich. Der Liebende empfängt den Augenblick, der zu ihm kommt, ohne seine Ankunft beeinflussen zu können.

In den Augen des bewanderten Liebenden ereignet sich eine ganz *neue* Erfahrung. Es geht nicht nur um ein Fortschreiten zu einer weiteren Stufe unter anderen, sondern darüber hinaus um einen Sprung in ein neues Licht und in eine neue *Weise des Sehens*, welche alles andere verwandeln wird. Hier liegt der Wendepunkt des ganzen bisherigen Verfahrens. In dem Augenblick, in dem das Schöne selbst erblickt wird, vollendet der Eros sich selbst.

Dieser *Ort „auf der hohen See des Schönen"* (Vgl. 210d) erinnert an einen ähnlichen *Ort* in der *Politeia*, im Höhlengleichnis, wo der Ausgang aus der Höhle beschrieben wird. Das Licht der Sonne soll zunächst im Spiegel der *höheren See* betrachtet werden. Wenn wir die Analogie zu dieser Stelle und gleichzeitig die intellektuelle Autobiographie des Sokrates (*Phaidon*) im Blick haben, dann können wir sagen, dass sich auch die Idee der Schönheit im Logos des Menschen über die schönen Menschen und Dinge spiegelt. Die Frage ist, wie die „Idee" des Schönen aufzufassen ist und wie sie sich zu den anderen „Arten" der Schönheit verhält. Höchstwahrscheinlich handelt es sich um ein Verhältnis zwischen dem *Einen* und den *Vielen* in Platons Sinne.

Die Selbst-Erziehung im Hinblick auf den Eros vollzieht sich in sieben unterschiedlichen Stufen:

[1] Aristoteles: Met. A2, 982b 21, 27f.; Vgl. Krüger: S. 190

1. die Liebe zur schönen Leibesgestalt;
2. die Erfahrung der Schönheit in der Kunst der Rede;
3. die Entdeckung der allgemeinen Schönheit der vielen Leiber und Gestalten;
4. die Bewunderung und Selbst-Erziehung der schönen Seele;
5. das Schöne im Streben nach den schönen Sitten und in der Betrachtung der Sitten;
6. die Betrachtung des Schönen in den Erkenntnissen und Wissenschaften (*mathemata*);
7. die Schau des *Schönen selbst*.

Das Paradoxe im Lehrgespräch der Diotima ist, dass sie oft wie eine Priesterin über den Eros spricht, während Sokrates sie nur in der Sprache der philosophischen Vernunft versteht.

Bereits zu Anfang des Dialogs, nämlich in einem spontanen Wortwechsel zwischen Agathon und Sokrates, der sich einerseits auszeichnet durch Eleganz, Courtoisie, Schmeichelei und sokratische Ironie und auf der anderen Seite durch seine durchsichtige Logik, taucht ein wichtiger philosophischer Gedanke auf, der dann jedoch nicht weiter entschlüsselt wird. Was dabei beiläufig, bildhaft und auf theatralische Weise gesagt wurde, wird im tiefsten philosophischen Sinne am Ende von Diotimas Rede klar. Als Sokrates endlich in Agathons Haus angekommen ist, sagt dieser zu ihm: „Hierher, Sokrates, lege dich zu mir, damit ich durch deine Nähe auch meinen Teil bekomme von der Weisheit, die sich dir dort gestellt hat im Vorhofe“ (175d). Sokrates’ Antwort ist ein gutes Beispiel für seine berühmte Ironie. Zunächst versucht er, Agathons Aussage klar darzustellen. „Das wäre vortrefflich, Agathon, wenn es mit der Weisheit so wäre: dass sie, wenn wir einander nahten, aus dem Volleren in den Leereren überflösse, wie das Wasser in den Bechern durch einen Wollstreifen aus dem vollen in den leeren fließt“ (175d). Sokrates’ Meinung zufolge klingt Agathons Formulierung so, als ob die Weisheit wie das Wasser von einem volleren Gefäß in ein leereres fließen könnte. Obgleich dieses Verhältnis für die Mechanik des Flüssigen durchaus gilt, scheint es doch abwegig zu sein, dieses Naturgesetz auf die Welt des Geistes zu übertragen. In Sokrates’ Darstellung wird Agathons Schmeichelei lächerlich gemacht. Damit wird klar, dass die Weisheit nicht von einem Menschen zu einem anderen fließen kann wie aus einem vollen Gefäß in ein leeres. Sokrates’ Übertreibung scheint zunächst spöttisch zu sein. Aber der Sinn besteht nicht darin, Agathon lächerlich zu machen, sondern darin, das Lächerliche dieses Gedankens aufzuzeigen. Sobald dieser Gedanke durch seine Karikatur widerlegt ist, wird der Weg frei, dieses Verhältnis philosophisch zu denken. Dennoch verrät Sokrates nicht, wie die Weisheit erreicht werden kann, wie man ein Weiser wird. Diese Frage bleibt offen und zieht sich wie ein Rätsel durch den gesamten Dialog hindurch bis zum Ende von Diotimas Rede, also bis an die Stelle, an der die letzte Initiation in die Mysterien des Eros vollbracht werden muss. Die Kontemplation der Schönheit selbst kann nicht wie irgendeine Erkenntnis gelernt, sondern nur von jedem selbst erfahren werden. Das wusste Sokrates schon zu Anfang des Dialogs, aber erst in diesem Augenblick wird diese Einsicht auch in Worte gefasst.

Die Weisheit wird überhaupt nicht von einer Person zur anderen übertragen, sondern sie wird nur verstanden, sofern sie selbst noch einmal errungen wird. Denken heißt im normalen Leben und auch in der Philosophie: selbst denken. Trotzdem

scheint die individuelle Gestalt des Sokrates ein großes Rätsel in sich zu bergen, und vielleicht ist dieses Rätsel Diotimas Rede nicht fremd. Aus diesem Grunde müssen wir jetzt die Frage stellen, ob in Diotimas Rede auf die Lehren der Mysterien angespielt wird.

Die Anwendung der Termini der Mysterien in Diotimas Rede stellt eine Analogie zwischen dem Prozess der Einweihung in den Mysterien und dem Prozess der *Initiation* durch das dämonische Wesen des Eros her. Die erste Ähnlichkeit bezieht sich auf die stufenartige Struktur der beiden Prozesse: Sowohl die Einweihung in den Mysterien als auch die Initiation in den Eros entwickeln sich stufenweise. Die Mysterien waren im alten Griechenland bekannt unter der Bezeichnung der kleinen Mysterien, welche in Argat am Fluss Ilissos beheimatet waren, und der großen Mysterien, der Mysterien von Eleusis. Die kleinen Mysterien galten als eine Reinigung, während es bei den großen Mysterien um *teleté* und *epopteia* als Höhepunkt und Vollendung des Sinns der Mysterien überhaupt ging.

Das komplexe Phänomen der Mysterien ist von Platon auch in seinem Dialog *Phaidros* erwähnt und philosophisch verwendet worden.[1] Aber seine Bemerkungen über die Mysterien haben nicht die Absicht, eine Lehre über die Mysterien vorzutragen, sondern die, den Eros, welcher von den Teilnehmern in dem Gespräch behandelt wird, deutlicher zu veranschaulichen. So wird nun die (Selbst-)Erziehung im Eros in Analogie zu dem stufenartigen *Modell* der Mysterien erklärt.

In ihrer Rede gliedert Diotima die Initiation in Liebesdingen nach dem Paradigma der Mysterien in zwei große Etappen.[2] Die erste Etappe ist der

[1] „Platon erzählt uns von einem gemeinsamen Spaziergang des Sokrates mit dem schönen, aber der Krankheit anfälligen Phaidros am Ilissosbach bei Athen, in Richtung des Heiligtums von Argai. In Argat spielten sich kleinere Mysterien ab, die zur Vorbereitung der großen Mysterien von Eleusis dienten. [...] Der junge Phaidros liest zuerst eine Liebesrede des modischen Stilisten Lysias vor. Darauf rezitiert Sokrates eine eigene Rede, spielend und ironisch, aus dem Stegreif. Erst auf dem Höhepunkt seiner zweiten, ernsten Rede über Liebe greift Sokrates zu Ausdrücken, die in den Mysterien zwei Stufen der Einweihung bezeichnen [250c]: die erste Weihe, die myesis, die sich da, am Ilissos abspielte, und die zweite und höchste, die epopteia, deren Ort Eleusis war“ (Karl Kerenyi: Die Mysterien von Eleusis: S. 60).

[2] „In diesen philosophischen Gesprächen sind die Bezeichnungen von zwei Zeremonien *bildlich*, doch sicher bis auf die letzte Schattierung in ihrem ursprünglichen *Ton* verwendet. Agrai und *myesis* tönten nach leiblichen Weihen, Eleusis und *epopteia* nach geistigen. *Myesis* darf mit dem deutschen Wort Ein-Weihung, lateinisch *initia*, «Anfänge», oder mit dem davon angeleiteten Wort *initiatio*, «Initiation», wiedergegeben werden: mit Ausdrücken für die Einführung in das Geheimnis. Denn *myesis* kommt vom Zeitwort *myeîn*, und dieses bezeichnet die Tätigkeit der Einführung. Das einfachere Verbum, *myein*, von dem dieses Tätigkeit abstammt, schließt das Geheimnis in sich ein. Es bedeutet nichts anderes als «sich schließen»: das, was die Augen tun, *nachdem sie gesehen haben*. Das selbstverständlich erste Objekt zu diesem Verbum ist das Subjekt selbst: man schließt *sich*, wie eine Blume es tut. Es ist indessen auch ein zweites Objekt möglich, das aber dem Subjekt, sehr nahe stehen, sein eigenstes Eigentum sein muss. Ein solches Objekt ist das Geheimnis. Im Deutschen kommt diese enge Verbindung des Geheimnisses in demjenigen, der das Geheimnis hat, in der Abstammung von «Geheimnis» und «heimlich» von «Heim», dem *eigensten Bereich*, zum Ausdruck. Im Griechischen gibt es zusammengesetzte Wörter,

Wissenschaft der Liebe gewidmet. Die Zweite ist die Initiation in den philosophisch-dämonischen Eros, in die Schau des Schönen selbst – das Geheimnis des Eros. Diotimas Meinung zufolge hat Sokrates bereits die erste Stufe bestanden. Und nun fragt sie sich, ob er auch die zweite Stufe nachvollziehen kann. „So viel vermagst auch du vielleicht, Sokrates, als die erste Einweihung, die *myesis*, in die Wissenschaft der Liebe zu empfangen. Aber die vollkommene und höchste Einweihung, die *epoptiká* ...!“[1] Die erste Etappe ist Voraussetzung für die Zweite. Zwischen dem Höhepunkt der Mysterien und der Vollendung des philosophischen Sinns des Eros gibt es eine große Ähnlichkeit. Sowohl die Einweihung in die großen Mysterien als auch die Initiation in den Eros sind *verwandelnde Erfahrungen*, welche den Strebenden verändern. Durch die Verwandlung wird zugleich die Vollendung und der Sinn der beiden Wege erreicht. Für den Eingeweihten in Eleusis offenbart sich das *Ziel* des Lebens und des Todes. Der Liebende wird durch die Schau des Schönen selbst (der Idee) den philosophischen Sinn des Eros verstehen.

Ein kurzer Einblick in das Fest von Eleusis kann uns eine Ahnung vermitteln von der Erfahrung, welche dort gemacht wurde. Obwohl es eine Schweigepflicht in Bezug auf das Geheimnis der Mysterien gab, ist diese außerordentliche Erfahrung in mehreren Darstellungen schriftlich niedergelegt. Verschiedene Berichte beschreiben mehr oder weniger direkt das einmalige Erlebnis der Einweihung in Eleusis.

„Ausführlich spricht Dion von Prusa hiervon in einen Vergleich: «Wenn jemand einen Menschen, einen Griechen oder Nichtgriechen, zur Einweihung in einen abgeschiedenen Weiheraum brächte, überwältigend in seiner Größe und Schönheit, wobei er dann vielerlei Arten mystischer Schau sähe und viele Laute dieser Art hörte, wobei Dunkelheit und Licht im Wechsel ihm erschienen würden und ungezähltes anderes ihm begegnete, und wenn man dann noch, wie man es beim sogenannten Inthronisierungsritus, die Einzuweihenden sich setzen lässt und im Kreise um sie tanzt, -wäre es denkbar, dass bei einem solchen Menschen nichts in seiner Seele vorginge, dass er nicht zu der Vermutung käme, dass das, was geschieht, mit Überlegung und Planung aufgrund höherer Weisheit vollzogen wird, selbst wenn er noch so sehr einer der fernen Barbaren wäre, deren Name man nicht kennt, und kein Erklärer oder Dolmetscher zugegen wäre, sofern er eine menschliche Seele hat? »“[2]

Die prägnanteste und bekannteste Beschreibung der Erfahrung der Mysterien hat uns Plutarch hinterlassen.[3] Kerényi zitiert ihn mit dem folgenden wichtigen Satz.

---

die auf das Verbaladjektiv mystón zurückzuführen sind, ein für sich allein nicht belegtes Wort, welches nur das mit sich selbst Eingeschlossene bedeuten kann. So ist *myso-dotes* derjenige, der solche Geheimnis mitteilt, wie Apollo im Hymnus des Mesomedes an die Muse, *mysto-graphos* der, der Geheimnisse aufschreibt. Das sind spätere Wörter. Alt sind *mystes*, «Myste», und *mysteria*, das Fest, an dem das Geheimnis mitgeteilt wird“ (Karl Kerenyi: Die Mysterien von Eleusis: S. 61)

[1] Symposion 209e; zitiert nach bzw. übersetzt von Kerenyi S. 60.

[2] Walter Burkert: *Antike Mysterien*. Funktion und Gehalt. München. S. 75

[3] „Am eindrucksvollsten ist ein Text Plutarchs, der es wagt, das mutmaßliche Erlebnis des eigenes Strebens mit einer Mysterien-Initiation zu vergleichen. «Dann erlebt die Seele etwas von der Art wie diejenigen, die in große Mysterien eingeweiht werden ...: Umherirren zuerst, ermüdende Umläufe, ängstliches Gehen im Dunkel, das kein Ziel findet; dann unmittelbar vor dem Ende all das Furchtbare, Schauder, Zittern, Schweiß und Staunen.

„Wer sich indessen schon innen befindet und das große Licht erblickt hat, wie wenn sich das Anaktoron aufschließt, der ändert sein Verhalten und schweigt und staunt."[1] Die verschiedenen Berichte über den Prozess der Einweihung und seine Wirkungen führen uns zu dem Schluss, dass die Teilnehmer an den Mysterien eine *im Ganzen verwandelnde Erfahrung* vollziehen.[2] Die große Schau in Eleusis prägt und verändert das Leben der Eingeweihten. Dieses Ereignis wird zum Zentrum, an welchem der Eingeweihte sich in den entscheidenden Augenblicken seines Leben orientieren und in Bezug auf das er alle Dinge des Lebens überhaupt deuten wird. Die Mysterien offenbaren für den Eingeweihten das „Ziel" des Lebens und des Todes. Wie Diotima sagt, geschieht mit demjenigen, der in die Lehre und die „Dämonie" des Eros initiiert worden ist, etwas Ähnliches. Nach der Schau des Schönen selbst wird alles andere – der schöne Leib, die schöne Seele, die schönen Erkenntnisse und die schönen Wissenschaften – im Lichte dieser wesentlichen Erfahrung gesehen. Das *Schöne selbst* strahlt den Sinn aus dem Zentrum auf alle Stufen und die verschiedenen Formen der Liebe aus, und all diese Formen verstehen sich in Bezug auf die Betrachtung des Schönen selbst.

Trotz dieser klaren Ähnlichkeit zwischen dem Ereignis der Mysterien und der Initiation in den Eros besteht zugleich eine nicht weniger einleuchtende Differenz. Während der Prozess der Einweihung in die Mysterien überwiegend durch *pathos*[3] und durch die Versetzung des Eingeweihten in einen außergewöhnlichen seelischen Zustand geschieht, entwickelt sich Diotimas Lehre über den Eros durch Streben, Erkennen, Erfahren und ständiges Philosophieren mittels der Methode der Dialektik. Es handelt sich überwiegend um einen philosophischen Weg. Der Höhepunkt dieses Prozesses ist die Schau des Schönen selbst, die erst nach vielen Stufen erreicht wird, wenn das Streben nach Einsicht in der Betrachtung des Schönen seinen Kern gefunden hat. Ab diesem Moment werden alle anderen Stufen und Wege aus der Perspektive dieser Erfahrung verstanden. Es ereignet sich die philosophische *Verwandlung*, die ein Lernen, Erkennen, Erfahren und Denken voraussetzt. Der Strebende, der das Schöne selbst erblickt hat, verwandelt sich in einem Augenblick zum Philosophen. Der Unterschied zwischen dem Philosophen und allen anderen

---

Dann kommt ein wunderbares Licht entgegen, reine Räume, Wiesen nehmen uns auf, es gibt Stimmen, Tänze, Feierlichkeit heiliger Worte und heiliger Erscheinungen: inmitten von ihnen ist der Vollendete, Geweihte frei und gelöst geworden, er geht umher, bekränzt, und feiert das Fest in Gemeinschaft mit heiligen, reinen Menschen, und er sieht herab auf die ungeweihte, ungereinigte Menge, die in Schlamm und Nebel unter seine Füße getreten wird ...»" (Walter Burkert: *Antike Mysterien*. Funktion und Gehalt. München S. 77)

[1] Karl Kerenyi: Die Mysterien von Eleusis: S. 62.

[2] „Die Weihe soll ein Erlebnis sein, das auf das ganze weitere Leben ausstrahlt, Erfahrung, die die Existenz, verwandelt" (Walter Burkert: *Antike Mysterien*. Funktion und Gehalt. München. S. 75).

[3] „Dass die Teilnahme an den Mysterien eine besondere Art von Erleben sei, dass ein *pathos* in der Seele des Initianden bewirkt werde, wird in den antiken Texten an sich wenig entfaltet war, ist dies um so bedeutsamer. Schon Aristoteles sprach in pointierter Antithese davon, dass es in den Mysterien schließlich und endlich nicht mehr auf «Lernen» (mathein) ankomme, sondern darauf, «zu erleiden (pathein) und in einen Zustand versetzt zu werden (diatethenai)»" (Walter Burkert: *Antike Mysterien*. Funktion und Gehalt. München S. 75).

Arten von Strebenden und Liebenden ist, dass er nicht nur die vielen schönen Menschen und Dinge liebt, sondern dass er das Schöne selbst erblickt hat. *Die Schau des Schönen selbst ist die höchste Form der philosophischen Betrachtung, welche wie von einer Aura vom Schweigen umgeben ist.* Sie steht über den Emotionen, der Seele, den Normen, den Erkenntnissen und dem Wissen, aber ohne diese Stufen-Erfahrung wird sie niemals erblickt. Wenn umgekehrt das Schöne einmal selbst erblickt wurde, versteht man danach alles andere – Leib, Seele, Wissen, Gesetze, Erkenntnisse – in Bezug auf diese Erfahrung, sie stellt nun die *Einsicht* schlechthin dar. Aus diesem Grunde ist die Betrachtung des Schönen selbst *Ankunft und Ursprung* zugleich.[1] Weg und Sinn der Eros *vollenden* sich in der Schau des Schönen selbst, indem zugleich alle anderen Dinge, welche zum Eros gehören, alle Stufen und Wege des Eros, im Hinblick auf dieses Ereignis verstanden werden.

Im Ritus der Mysterien entwickelt sich eine religiöse Verwandlung des Menschen, während sich in der philosophischen Lehre Diotimas eine seelisch-denkerische, eine philosophische Transformation ereignet. Die Erfahrung des Schönen selbst bewirkt einen philosophischen Sprung in die dämonische Dimension des Philosophierens und das Geheimnis des Eros. Wer dies verstanden hat, wird ein *dämonischer Mensch*, wer nicht, ist nur ein Gemeiner, sagt Diotima (203a). Die eigentliche philosophische Verwandlung ereignet sich durch die Schau des Schönen selbst. Nach dieser Entdeckung wird die Erfahrung des Eros neu verstanden. Das Streben nach den schönen Menschen und den schönen Dingen in allen Formen erscheint jetzt nur als eine *Erinnerung* an die „*Idee*" der Schönheit, und die verschiedenen Stadien und Wege erscheinen als vorläufige Formen auf dem philosophischen Weg zum Schönen selbst. Der Eros zeigt sich als Vermittler nicht nur zwischen Menschen und Menschen sowie zwischen Menschen und Dingen, sondern in philosophischer Weise auch zwischen den vielen Arten von Schönem und dem Gedanken (*die Idee*) der Schönheit. Über den konkreten philosophischen Aufstieg vom schönen Leib bis zum Schönen selbst hat Diotima nicht viel gesagt. Dieser Weg könnte in Platons Dialogen, bei Weitem nicht nur im *Symposion*, gefunden werden. Eine andere Möglichkeit wäre, die Entwicklung der aufsteigenden Liebe in Bezug auf die Person des Sokrates anschaulich und sichtbar zu machen, weil er die Verkörperung des platonischen Eros ist.

Die Stadien des Aufstiegs entwerfen die Erfahrung des Eros, von dem Verlangen nach dem schönen Leib bis zur Teilhabe am Schönen selbst. Es ist ein und dasselbe Wesen, welches nach dem schönen Leib verlangt und teilhat an dem Schönen selbst sowie alle anderen Stadien der Liebe zur Schönheit erfährt. Wie die verschiedenen Arten und Stadien des Eros koexistieren können, ist nicht zu erklären, sondern nur selbst zu erfahren. Nicht nur die Erkenntnis dieser Stadien, welche jede für sich einen Bereich bilden, sondern die *Metamorphose der Liebenden und der Liebe* von dem Verlangen nach dem schönen Leib bis zur Teilhabe am Schönen selbst ist die eigentliche Aufgabe, um die es bei der Selbsterziehung des Philosophen geht.

[1] „Eleusis sprach mit seinem Namen die Scharen an, die nach einer glücklicher Ankunft trachten, und gab sich als das Ziel des menschlichen Lebens zu erkennen" (Karl Kerenyi: Die Mysterien von Eleusis: S. 36).

In Platons Darstellungskunst steckt mindestens so viel Denken wie in seiner Dialektik. Der geniale Künstler Platon hat die passenden Mittel gefunden, in anschaulicher Weise, lebendig und unvergesslich den Stadien-Entwurf der Diotima durch seine Inszenierung und die Darstellung der Person des Sokrates deutlich zu machen. In der Person des Sokrates spiegeln sich alle Stadien auf dem Weg zum Schönen selbst, und seine Biografie stellt wie keine andere die Metamorphose der Eros dar.

Diotimas Rede zeigt eindeutig die Differenz zwischen philosophischer und nichtphilosophischer Auffassung des Eros, insofern sie als dialektischer Weg vollziehbar ist. Im Ausgang von dieser Rede als ihrem erhellenden Zentrum lässt sich die ganze platonische Philosophie deuten.[1] Als allgemeines Programm für die philosophische Selbsterziehung wird sich die Rede für jeden Strebenden, welcher auf diesem Weg gehen will, in jeweils konkreter Gestalt ereignen. Es ist im weiteren Sinne eine offene Rede, weil es eines lebenslangen Strebens bedarf, das in ihr anvisierte Ziel anzustreben und zu erreichen. Von Diotimas Entwurf des Eros ausgehend, versteht man auch den Erotiker Sokrates, und in Sokrates praktischer Erotik spiegelt sich wiederum vorbildlich Diotimas Entwurf.

[1] Gerhard Krügers Interpretation versucht, das Wesen des platonischen Denkens von Diotimas Rede ausgehend zu erläutern.