

# 1. Zwischen Körper und Seele

# Der Körper und der Mensch.

## Körperbegriffe in Platons *Symposion*

Michael Spang

### 1. Einleitung

Rezeptionsgeschichtlich ist die Lage bei der Frage, welche philosophische Bedeutung dem menschlichen Körper<sup>1</sup> in Platons Denken zukommt, relativ klar. Der Körper wird in den Dialogen Platons, werkchronologisch spätestens ab den Mitteldialogen, im scharfen Gegensatz zur Seele konzipiert. Vor allem der *Phaidon* stellt diese fundamentale Differenz zwischen Körper und Seele in den Mittelpunkt – mit der Konsequenz, dass Körper und Seele als voneinander unabhängige, selbständige Einheiten gedacht werden können.<sup>2</sup> Insgesamt lässt sich diese Differenz im Einzelnen für drei Ebenen der philosophischen Systemat-

<sup>1</sup> Ich verwende im Folgenden einheitlich den Begriff »Körper«, auch wenn Fragen berührt werden, die traditionell eher auf das Begriffsfeld »Leib/Leiblichkeit« referieren. Die semantische Extension des bei Platon verwendeten Begriffs σώμα ist weitgehend kongruent mit der Semantik des deutschen Begriffs »Körper«: Er deckt gleichermaßen geometrische Körper wie lebendige, beseelte Körper ab. (Die platonischen Körper im *Timaios* etwa sind terminologisch ebenso σώματα wie menschliche Körper.) Im Kontext Platons erscheint mir daher der Begriff »Körper« als passend.

<sup>2</sup> Die Vorstellung, dass der Körper und die Seele des Menschen jeweils eine in sich geschlossene Einheit bilden und nicht in separate Einzelglieder oder Einzelkräfte zerfallen, ist im frühgriechischen Denken noch nicht präsent; sie bildet sich erst im 6./5. Jahrhundert v. Chr., etwa bei Heraklit, heraus, vgl. Snell, Bruno: »Die Auffassung des Menschen bei Homer«, in: Snell, B.: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 7. Aufl., Göttingen 1993, 13–29. Mit dem Wort ψυχή hat Sokrates »ein neues Schlagwort seiner Zeit aufgegriffen, vielleicht sogar wesentlich mitgeprägt« (Görgemanns, Herwig: *Platon*, Heidelberg 1994, 133). Dass Platon neben einer strengen Körper-Seele-Dichotomie durchaus auch Konzepte entwickelt, die in der Nähe der aristotelischen Vorstellung von der Seele als Organisationsform des organischen Körpers liegen, zeigt Gernot Böhme, *Platons theoretische Philosophie*, Stuttgart 2000, 293f. In physiologischen Vergleichen und Körpermetaphern ist der menschliche Körper im platonischen Werk durchgehend präsent, vgl. dazu die systematische Zusammenstellung bei Joubaud, Catherine: *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*, Paris 1991.

tik erkennen. Zunächst unterscheidet sich der Körper von der Seele in *ontologischer* Hinsicht. Der Körper ist sterblich, während die Seele – speziell in den vier Unsterblichkeitsbeweisen im *Phaidon*<sup>3</sup> – als über den körperlichen Tod des Menschen hinaus beständig beschrieben wird. Der Tod des Körpers bedeutet demnach in paradoxer Verschränkung den Beginn des eigentlichen Lebens der Seele, wie Platon in dem bekannten Wortspiel vom Körper als Grab der Seele (σῶμα – σῆμα)<sup>4</sup> formuliert. Der Körper wird so zum Gefängnis der Seele, zu einem Kerker, in dem sie eingeschlossen ist,<sup>5</sup> sie ist an ihm festgebunden, gleichsam »festgeleimt« (προσκεκολλημένην), und kann als verkörperte Seele das Sein nur »wie durch eine Gefängnistür« (ὥσπερ διὰ εἰσγυμοῦ) betrachten.<sup>6</sup> Zweitens ist die Seele unter *epistemologischer* Perspektive vom Körper unterschieden. Sie ist die Erkenntnisinstanz im Menschen, hat Teil an den Ideen.<sup>7</sup> Die sinnliche Wahrnehmung des Körpers unterstützt die rationale Erkenntnis der Seele nicht, sondern irritiert sie.<sup>8</sup> Als unsterblicher Teil des Menschen kann die Seele nur losgelöst vom sterblichen Körper die Grenzen des Körperlichen transzendieren und an Unvergänglichem, platonisch: an der Schau der Ideen, teilhaben. Drittens schließlich ist die Seele auch der Initiator *ethischen* Handelns im Menschen. Sie ist zu intellektueller Erkenntnis fähig, dadurch auch zur Erkenntnis des ethisch Guten, während die körperlichen Bedürfnisse den Philosophen von der Sorge um die Seele abhalten. Die Seele soll über den Körper gebieten, er hat ihr zu dienen.<sup>9</sup> Zudem lässt sich die Seele verstehen als Sitz des personalen Selbst, des »Ich«, und garantiert durch ihre Unsterblichkeit auch über den Tod des Körpers hinaus die Identität des Selbst.<sup>10</sup>

<sup>3</sup> Platon, *Phaidon*, 70d7–84b7.

<sup>4</sup> Platon, *Gorgias*, 493a, und *Kratylos*, 400c. Diese Formel ist allerdings schon vorplatonisch und findet sich etwa bei dem Pythagoräer Philolaos (um 500 v. Chr.), vgl. Diels, Hermann/Kranz, Walter (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6. Aufl., Zürich 1951 (Nachdruck 1996), 44 B 14. Das pythagoräische Denken, besonders die Seelenwanderungslehre, war ein wichtiger Einfluss auf Platons Philosophie.

<sup>5</sup> Platon, *Phaidon*, 62b4.

<sup>6</sup> Platon, *Phaidon*, 82e2f.

<sup>7</sup> Platon, *Phaidon*, 72e3–76d5.

<sup>8</sup> Platon, *Phaidon*, 63d3–69e4.

<sup>9</sup> Platon, *Phaidon*, 79e7–80a8. Im *Kratylos*, 399d1–400c10, leitet Platon die Etymologie von ψυχή her von φύσιν [= σῶμα] ὀχεῖ καὶ ἔχει (= »die die körperliche Natur leitet und hält«).

<sup>10</sup> Platon, *Phaidon*, 115c2–116a1.

Das *Symposion* ist vermutlich wie auch der *Phaidon* um 380 v. Chr. verfasst worden.<sup>11</sup> Während das Argumentationsziel des *Phaidon*, in dem die letzten Lebensstunden des Sokrates nacherzählt werden, darin besteht, das körperliche Sterben gerade wegen der Höherwertigkeit der unsterblichen Seele als ein für den Philosophen letztlich unbedeutendes Ereignis zu charakterisieren, behandelt das *Symposion* mit dem Thema Liebe einen phänomenalen Bereich, der wesentlich körperliche und seelische Aspekte des Menschen integriert. Das *Symposion* und der *Phaidon* wurden häufig als komplementäre Werke Platons interpretiert: hier das Eros-, dort das Thanatos-Motiv, hier die Zeugung, dort der Tod. Naheliegend scheint daher die Frage, ob die umfänglichen Erörterungen über die Seele im *Phaidon* eine Spiegelung finden in einer Thematisierung des Körpers im *Symposion*.

Die äußere erzählerische Struktur des *Symposion* ist einfach: Geschildert wird ein Trinkgelage, bei dem die Teilnehmer insgesamt sieben Stegreifreden über die Liebe, zum Lob des Gottes Eros halten. Philosophischer Höhepunkt ist die an sechster Stelle gehaltene Rede des Sokrates, in der er seine Begegnung mit der Seherin Diotima wiedergibt; ihr voraus gehen fünf andere Reden. Als siebter Redner schließt sich der erst nach der Sokrates-Rede auf dem Fest eintreffende Alkibiades an, und er spricht nicht mehr über Eros, sondern über Sokrates, den er als Verkörperung des Eros darstellt. In vier dieser sieben Reden, namentlich bei den Rednern Pausanias (2), Eryximachos (3), Aristophanes (4) und Sokrates (6), werden verschiedene Begriffe des menschlichen Körpers teils grob umrissen, teils detaillierter erarbeitet.

Ich möchte in diesem Papier zeigen, dass es in diesen vier Reden schrittweise zu einer Aufwertung des Körpers kommt. Alle Körperbegriffe in diesen Reden referieren zentral auf einen Dualismus, der sukzessive von Redner zu Redner komplexer wird und sich zugleich inhaltlich verschiebt. In der Sokrates-Rede werden einzelne Elemente aus den vorangegangenen Reden systematisch in ein Eros-Konzept integriert, so dass insgesamt in Perspektive auf den Körperbegriff eine Verbindung zwischen den Reden besteht. Besonders aufschlussreich in

---

<sup>11</sup> Vgl. den zusammenfassenden Forschungsüberblick bei Brandwood, Leonard: *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990, und die dortige Schlussfolgerung, 252. Abweichend argumentiert Morrison, John S.: »Four Notes on Plato's Symposium«, in: *The classical quarterly* 1964, 14, 42–46.

diesem Zusammenhang erscheint mir: Die Körperbegriffe im *Symposion* verengen sich hin auf ein Konzept, das nicht in Einklang gebracht werden kann mit der radikalen Abwertung des Körpers in der Seelenlehre des *Phaidon*. Das *Symposion* setzt, unter dieser Perspektive betrachtet, einen Akzent, der gegenläufig ist zu der gängigen Vorstellung platonischer Körperfeindlichkeit.

## 2. Die Pausanias-Rede

Der erste Redner des abendlichen Gelages, Phaidros, hatte Eros in Anlehnung an die *Theogonie* Hesiods und an Schriften anderer Autoren als den ältesten und damit ehrwürdigsten Gott gepriesen. Pausanias, der als zweiter an der Reihe ist, greift auf eine andere mythologische Überlieferung zurück, in der Aphrodite als Mutter des Eros gilt. Über die Geburt der Aphrodite gibt es zwei Mythen-Traditionen. In Anlehnung an diese unterscheidet Pausanias zwei Aphroditen: die »himmlische« Aphrodite nach der hesiodeischen Tradition, die mutterlos vom Gott Uranos abstammt, und die »gemeine« Aphrodite nach der homerischen Tradition, eine Tochter von Zeus und Dione.<sup>12</sup> Diese Unterscheidung in »göttlich« und »gemein« impliziert bereits eine Wertung.

Im Hinblick auf den Körperbegriff lässt sich die Pausanias-Rede lesen als eine Applikation des eingangs skizzierten »klassischen« platonischen Körper-Seele-Dualismus auf das Thema Liebe. Für Pausanias gibt es einen guten und einen schlechten Eros, eine richtige und eine falsche Art der Liebe, und der Körper wird in diesem Dualismus klar dem schlechten Eros zugeordnet. Der Eros der gemeinen Aphrodite ist Pausanias zufolge

also auch in Wahrheit gemein und bewirkt, was sich eben trifft. Dieser ist es dann auch, den die gewöhnlichen Menschen lieben. Es lieben aber solche erstens nicht minder Frauen als Knaben, sodann, gleichviel wen sie lieben, bei denen mehr den Körper als die Seele und ferner, so sehr sie nur können, die Törichtsten [...]. Der andere [sc. Eros] dagegen stammt von der himmlischen Göttin, die erstens nicht teilhat am Weiblichen, sondern allein am Männlichen [...], und die ferner die ältere ist und von jeder Zügellosigkeit frei.

<sup>12</sup> Pausanias greift mit den Bezeichnungen Ἀφροδίτη οὐράνιος und Ἀφροδίτη πάνδημος Epitheta auf, die im religiösen Kult der Griechen geläufig waren, vgl. den Kommentar von Dover, Kenneth J.: *Plato, Symposium*, Cambridge 1980, 96, ad loc.

Daher wenden sich dann die von diesem Eros Angehauchten dem Männlichen zu, weil sie lieben, was von Natur aus stärker und vernünftiger ist.<sup>13</sup>

Pausanias, der im *Symposion* als homosexueller Partner des Gastgeber Agathon charakterisiert wird, bringt die Zweiheit der Eroten in Verbindung mit den Dualismen Körper – Seele, weiblich – männlich und töricht – vernünftig. Der Körper erfährt dadurch eine klare Devaluierung, da er mit Torheit und (der vom homosexuellen Pausanias als minderwertig angesehenen) Weiblichkeit assoziiert und dadurch als etwas »gemeines« angesehen wird. Pausanias' mythologisches Eroskonzept steht – abgesehen von den Geschlechterbegriffen – in offensichtlicher Nähe zu dem adversativen Körper-Seele-Dualismus des *Phaidon*, dem zufolge gerade die intellektuelle Eignung der Seele, ihre Funktion als Erkenntnisinstanz im Menschen, sie vor dem Körper auszeichnet. Auch der ontologische Dualismus zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit, den Platon im *Phaidon* besonders in den Unsterblichkeitsbeweisen der Seele akzentuiert, wird von Pausanias aufgegriffen. Die gemeine, sich auf den Körper richtende Liebe ist vergänglich wie ihr Objekt.

Und schlecht ist jener gemeine Liebhaber, der den Körper mehr liebt als die Seele. Ist er doch nicht einmal beständig, denn was er liebt, hat ja selbst keinen Bestand; zugleich nämlich mit der schwindenden Blüte des Körpers, den er liebte, *verschwindet auch er und hebt sich von hinnen* [Homer, *Ilias* 2,71], indem er viele Reden und Versprechungen zuschanden macht. Der Liebhaber aber der Sinnesart, die eine gute ist, bleibt das ganze Leben, denn er ist verschmolzen mit etwas, das Bestand hat.<sup>14</sup>

Auch eine ethische Dimension gewinnt Pausanias seinem »himmlischen Eros« ab. Allerdings begründet er diese nicht im platonischen Sinne als ein »Tugendwissen«, als rationale Einsicht in die Tugend (ἀρετή), aus der sich auch konsequent tugendhaftes Handeln ergibt. Für Pausanias ist Kennzeichen des schönen Eros, dass sich der Liebende »um der Tugend willen« dem Geliebten hingibt, »weil er glaubt, durch jenen besser zu werden, sei es in irgendeiner Einsicht oder in einem anderen Teil der Tugend«. <sup>15</sup> Folglich ist für Pausanias nur die auf den

---

<sup>13</sup> Platon, *Symposion*, 181a7–c6. [Alle deutschen Übersetzungen aus dem *Symposion* sind entnommen aus: Plato: *Symposion*, griechisch-deutsch, übersetzt und herausgegeben von Barbara Zehnpfennig, Hamburg 2000.]

<sup>14</sup> Platon, *Symposion*, 183d8–e6.

<sup>15</sup> Platon, *Symposion*, 184c3–6.

himmlischen Eros zurückgehende Liebe auch ethisch akzeptabel. Sie ist deshalb

von höchstem Wert für die Polis wie für den Bürger, weil sie den Liebenden nötigt, viel Sorgfalt auf seine eigene Tugend [ἀρετήν] und auf den Geliebten zu verwenden. Alle anderen Arten von Liebe aber gehören der anderen Göttin an, der gemeinen.<sup>16</sup>

Die gesamte Rede des Pausanias ist von einem scharf gezeichneten, konträren Dualismus durchzogen. Der Begriff des Körpers ist darin insgesamt nicht zentral, wird aber an mehreren Stellen aufgegriffen und innerhalb dieses Dualismus klar der minderwertigen Liebe zugeordnet. Als minderwertig kann der Körper nach der Pausanias-Rede deshalb betrachtet werden, (1) weil der Eros, der sich auf den Körper bezieht, eine Liebe zu den »Törchten« ist, (2) weil der Körper sterblich ist und (3) weil mit diesem Eros nicht das Bemühen um tugendhaftes Handeln einhergeht. Die konträre Gegenüberstellung wird also von Pausanias auf epistemologischer, ontologischer und ethischer Ebene durchgearbeitet.

### 3. Die Eryximachos-Rede

Der dritte Redner des *Symposion* ist der Arzt Eryximachos. Es ist sicher kein zufälliger Umstand, dass Platon, indem er dramaturgisch nun einen Arzt als Sprecher auftreten lässt, das Körperthema auf subtile Weise hervorkehrt. Eryximachos greift am Beginn seines Vortrags ausdrücklich den von Pausanias eingeführten Dualismus der zwei Erosen auf, modifiziert ihn aber grundlegend auf zwei Ebenen: Inhaltlich wird der Liebesdualismus nun auf den Bereich der Metaphysik und Naturphilosophie übertragen, in seiner logischen Form verändert er sich von einem gegensätzlichen oder adversativen zu einem impliziten oder dialektischen; dialektisch in dem Sinne, dass eine Sache immer zugleich in sich auch ihren Widerspruch impliziert. Eros wird bei Eryximachos so zu einer metaphysischen Entität. Er versinnbildlicht die innere, dialektische Widersprüchlichkeit, die die gesamte Ontologie durchzieht und permanent in der Waage gehalten werden muss. Der harmonisierte Eros garantiert die Einheit alles Seienden im Ausgleich des ihm imma-

<sup>16</sup> Platon, *Symposion*, 185b6–c2.

nenen Antagonismus. Nicht zufällig zitiert Eryximachos in seiner Rede Heraklit.<sup>17</sup> Die Begriffe Streit, Krieg und Harmonie, die in der Philosophie Heraklits zentral sind, stehen offensichtlich in großer Nähe zur Erostheorie des Eryximachos. Der dialektische Antagonismus wird von Heraklit entworfen als ontische Struktur, die unhintergebar zuallererst in den Dingen ist. Der Krieg als Aufeinandertreffen einander widerstreitender Kräfte ist für Heraklit die Grundverfasstheit des Seins.

Der zweifache Eros wirkt für Eryximachos nicht nur bei den Liebesbeziehungen zwischen Menschen, sondern wohne dem gesamten Sein inne. Eryximachos spricht zwar vom Standpunkt des Arztes aus, extrapoliert aber seine Auffassung über den Eros aus der Kenntnis seiner »Fachwissenschaft« und weitet so den Wirkungsbereich des Eros auf die gesamte Ontologie aus.

Dass er [sc. Eros] aber nicht allein über die Seelen der Menschen Gewalt hat in ihrem Verhältnis zu den Schönen, sondern auch in ihrem Verhältnis zu vielem anderen und in vielen anderen Dingen wohnt, in den Körpern aller Lebewesen, wie auch in den Gewächsen der Erde, ja mit einem Wort in allem, was ist [ἐν παντί τοῖς οὐσι] – das glaube ich aus der Heilkunde, dieser unserer Kunst, ersehen zu haben, wie groß und bewunderungswürdig der Gott ist und sich auf alles erstreckt, sowohl in menschlichen als auch in göttlichen Dingen.<sup>18</sup>

Eros ist eine Kraft, die sich von den untersten ontologischen Ebenen, den »Gewächsen der Erde«, bis hin zu den obersten, den »göttlichen Dingen«, erstreckt.

Ziel der Medizin muss es sein, einen Ausgleich der Gegenkräfte zu finden, die die Funktionen des Körpers aufrecht erhalten.

[...] Gesundheit und Krankheit des Körpers sind zugestandermaßen verschieden und einander unähnlich; das Unähnliche aber begehrt und liebt das Unähnliche.<sup>19</sup>

Gesundheit und Krankheit interpretiert Eryximachos also als Komplementärkräfte, von denen wir die eine nicht ohne die andere denken

---

<sup>17</sup> Platon, *Symposion*, 187a3–6 (= Diels/Kranz (Hg.) 1951, 22 B 51). Zum herakliteischen Anteil in der Eryximachos-Rede vgl. Picht, Georg: *Platons Dialoge »Nomoi« und »Symposion«*, hg. von Constanze Eisenbart in Zusammenarbeit mit Enno Rudolph, Stuttgart 1990 (= Georg Picht – Vorlesungen und Schriften 6), 521–529.

<sup>18</sup> Platon, *Symposion*, 186a3–b3.

<sup>19</sup> Platon, *Symposion*, 186b6–9.



können. Er definiert demnach seine Fachdisziplin, die Medizin, als »die Kenntnis der Liebesregungen des Körpers in Bezug auf Anfüllung und Entleerung«. <sup>20</sup> Aufgabe des Arztes ist es, »das Feindseligste im Körper einander befreundet [zu] machen« und zu »bewirken, daß es sich liebt«. <sup>21</sup> Der Arzt hat eine dialektische Einheit zu erzeugen. Ziel der Heilung ist es nicht, eine der beiden Kräfte zu Ungunsten der anderen aufzulösen, sondern den Gegensatz zu harmonisieren.

Diese Grundidee eines dialektischen Dualismus geht Eryximachos exemplarisch neben dem Körper noch in drei weiteren ontologischen Ebenen durch, so dass sie sich insgesamt auf folgendes Vierer-Schema bringen lassen: der Bereich des Körperlichen (Medizin, ähnlich Gymnastik oder Landbau), der Bereich des Menschlich-Unkörperlichen (Musik), der Bereich des Kosmischen (Jahreslauf, Astronomie), der Bereich des Göttlichen (Religion, Mantik). <sup>22</sup> Damit ist der gesamte Bereich des Seins, vom menschlichen Körper bis zu den Göttern abgedeckt. Der Dualismus des zweifachen Eros ist all diesen Stufen inhärent. In allen Seins-Bereichen kommt es darauf an, einen Ausgleich zwischen den beiden gegensätzlichen, einander widerstreitenden Erosen zu erreichen.

Ganz ähnlich wie die Medizin ist für Eryximachos demnach die Musik »eine Wissenschaft von der Liebe in Bezug auf Harmonie und Rhythmus«. <sup>23</sup> Der Gang der Jahreszeiten ist dann für den Menschen zuträglich, wenn die Qualitäten Warm, Kalt, Feucht und Trocken »zu Harmonie und maßvoller Mischung gelangen«, <sup>24</sup> und die religiöse Seherkunst steht in einer gewissen Parallelität zur Heilkunst, weil sie die Aufgabe hat, »beide Arten der Liebe zu beaufsichtigen und zu heilen [ἰατρεύειν]«. <sup>25</sup>

Was lässt sich daraus für den Körperbegriff in der Eryximachos-Rede folgern? Eryximachos nimmt zwar die dualistische Erosdeutung

<sup>20</sup> Platon, *Symposion*, 186c6f.

<sup>21</sup> Platon, *Symposion*, 186d5f.

<sup>22</sup> Die vier Textblöcke umfassen die Bereiche 186b2–187a1, 187a1–188a1, 188a1–b6 und 188b6–d9, so die gängige Anordnung nach Hoffmann, Ernst: *Über Platons Symposion*, Heidelberg 1947, 12, und Vretska, Karl: »Zu Form und Aufbau von Platons Symposion«, in: *Serta Philologica Aenipontana*, Innsbruck 1962, 143–156, hier: 145. Eine ähnliche, aber dreigliedrige Strukturierung schlägt Picht 1990, 533f., vor.

<sup>23</sup> Platon, *Symposion*, 187c4f.

<sup>24</sup> Platon, *Symposion*, 188a4.

<sup>25</sup> Platon, *Symposion*, 188c7.

des Pausanias auf, formt sie aber grundlegend um. Hatte Pausanias noch vor allem die ethische Komponente der Liebe betont und dadurch Eros sozusagen auf das Gebiet der Anthropologie beschränkt, erweitert Eryximachos Eros zu einer im eigentlichen Sinne »kosmischen«, also das gesamte Sein ordnenden Kraft. Die Orientierung auf den Menschen hin bleibt dennoch erhalten. Eryximachos deutet alle ontologischen Stufen immer im Hinblick auf den Menschen, genauer: auf den menschlichen Körper, beschreibt also etwa für den Menschen schädliche Seuchen und Krankheiten, die aus einem unharmonisierten Klima,<sup>26</sup> oder menschliche Frevelhandlungen, die aus einem unausgeglichenen Verhältnis gegenüber den Göttern hervorgehen.<sup>27</sup> Entscheidend aber in unserem Zusammenhang ist, dass der Körper nun nicht mehr – wie bei Pausanias – ausschließlich dem schlechten Eros zugeordnet wird. Bei Pausanias konnte Liebe gut oder schlecht sein, aber die bloß körperliche Liebe war wegen der Unbeständigkeit und Minderwertigkeit des Körpers in jedem Fall schlecht. Bei Eryximachos nun ist der Körper als solcher weder gut noch schlecht, sondern trägt in sich, wie alle anderen Dinge auch, einen erotischen Antagonismus.<sup>28</sup> Dadurch wird der menschliche Körper aufgewertet. Gerade durch den Eros ist der Körper analog zu allen anderen ontologischen Stufen. Eine Bewertung des Körpers hängt wie bei allen anderen Seinsbereichen davon ab, ob der einträchtige Ausgleich des erotischen Dualismus gelingt.

#### 4. Die Aristophanes-Rede

Mit einem ins Auge fallenden dramaturgischen Kunstgriff hebt Platon beim Übergang zum nächsten Redner, dem Komödiendichter Aristophanes, den Körperaspekt im Gang des Dialogs abermals hervor. Aristophanes hätte eigentlich vor Eryximachos seine Rede halten sollen, hatte aber zu dem Zeitpunkt, als er an der Reihe war, mit einer körper-

<sup>26</sup> Platon, *Symposion*, 188a1–b6.

<sup>27</sup> Platon, *Symposion*, 188c1–3.

<sup>28</sup> Vgl. Picht 1990, 520: »[...] die Ethik hat es mit dem Menschen als einem leiblich-seelischem Wesen zu tun, das durch seinen Leib mit der gesamten Natur, durch seine Seele mit den Göttern verbunden ist. Der Mensch kann das Problem seines Daseins nur lösen, wenn es ihm gelingt, die beiden Sphären, denen er durch seinen Leib und seine Seele angehört, zum Einklang zu bringen.«

lichen Fehlfunktion, einem Schluckauf, zu kämpfen. Eryximachos, der Arzt, empfahl Aristophanes als Therapie gegen den Schluckauf künstlich hervorgerufenen Niesen und zog auf Aristophanes Bitten hin seinen Redebeitrag vor.<sup>29</sup> Am Ende der Eryximachos-Rede ist Aristophanes kuriert und kann sprechen. Seine Heilung vom Schluckauf nimmt er jedoch als Argument gegen die Eros-Theorie seines Vorredners. Er wundere sich, sagt er, »wie doch der geordnete Zustand des Körpers solches Geräusch und solchen Kitzel verlangen kann, wie es das Niesen ist.«<sup>30</sup> Dass der unausgewogene Zustand des Körpers beim Schluckauf durch das ungeordnete Niesen in ein Gleichgewicht zurückkehren kann, passt seiner Meinung nach nicht zum Harmonieprinzip der Medizin, wie es Eryximachos entworfen hatte. Der mit dem Schluckauf assoziierte Körperbegriff ist damit Bindeglied zwischen den beiden Rednern, die ja schon allein durch den Tausch in der Rednerliste aufeinander bezogen werden.<sup>31</sup> Das Körperthema wird akzentuiert.

Tatsächlich ist das zentrale Element der Aristophanes-Rede, der berühmte Mythos von den Kugelmenschen, eine Ätiologie des Eros aus dem Wesen des menschlichen Körpers.<sup>32</sup> Denn ursprünglich, so

<sup>29</sup> Platon, *Symposion*, 185c4–e4.

<sup>30</sup> Platon, *Symposion*, 189a3–5.

<sup>31</sup> Die Debatte um die Bedeutung und Gruppierung der fünf vorsokratischen Reden ist ein Hauptstreitpunkt bei zahlreichen Interpretationen des *Symposion*. Dabei wird zu meist die interpretatorische Polyvalenz, die jedem Kunstwerk eigen ist, ignoriert: Unter verschiedenen Blickwinkeln lässt der Text verschiedene Leseweisen zu. Die meines Erachtens naheliegende Verbindung zwischen der Eryximachos- und der Aristophanesrede wird von den meisten Interpreten nicht gezogen, vgl. die Forschungsüberblicke bei Zehnpfennig, Barbara, *Einführung*, in: Plato 2000, XII–XXIX, sowie in den konträren Positionen von Scheier, Claus-Artur: »Schein und Erscheinung im platonischen ›Symposion‹«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 1983, 90, 363–375, und Oeing-Hanhoff, Ludger: »Replik. Systematisch erzeugter Schein in einer spekulativen Deutung von Platons ›Symposion‹. Zur Kritik eines verfehlten Interpretationsansatzes«, a. a. O., 375–381. Die Verbindungslinie zwischen den vorsokratischen Reden und der Sokrates-Diotima-Passage hebt überzeugend hervor: Dorter, Kenneth: »The significance of the speeches in Plato's Symposium«, in: *Philosophy and Rhetoric* 1969, 2, 215–234.

<sup>32</sup> Der Kugelmenschen-Mythos ist eine äußerst komplexe und vielschichtige Textpassage. In ihm fließt nicht nur Platons Auseinandersetzung mit mehreren anderen philosophischen Vorgängern wie Empedokles (vgl. O'Brien, Denis: »Die Aristophanes-Rede im Symposion: Der empedokleische Hintergrund und seine philosophische Bedeutung«, in: Janka, M./Schäfer, C. (Hg.): *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002, 176–193) oder Hippokrates (vgl. Gauss, Hermann: *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*, Band 2/2, Bern 1958, 89) zusammen, sondern er zeigt auch eine enge Verankerung in

der vorgetragene Mythos, hatten die Menschen einen kugelförmigen Körper, zwei Köpfe, vier Arme und vier Beine. Die Menschen stammten von den Himmelskörpern ab, deren Perfektion sich in der als perfekt angesehenen geometrischen Form der Kugel<sup>33</sup> abbildet. Die Menschen in dieser körperlichen Gestalt waren dadurch mächtige Wesen, die sich zur Rivalität mit den Göttern hinreißen ließen. Zeus und die übrigen Götter bestrafte diese Hybris der Menschen und beschränkten ihre Macht, indem sie ihren perfekten kugelförmigen Körper zertrennten. Aus einem Kugelmenschen wurden zwei getrennte Menschen. »Jeder von uns«, sagt Aristophanes, »ist daher nur ein Teilstück eines Menschen«, er ist »aus einem zwei geworden« und »sucht demnach beständig sein Gegenstück.«<sup>34</sup> Zunächst lässt sich also konstatieren, dass Aristophanes ganz ähnlich wie Eryximachos von einem dialektischen Körperdualismus ausgeht: Der Mensch besteht in einer dialektischen, zweigeteilten Einheit, die nur ganz wird in der harmonischen Vereinigung beider Teile.

Neu allerdings ist die Perspektive: Aristophanes richtet seinen Blick nicht auf den Kosmos insgesamt wie der Arzt und Naturphilosoph Eryximachos, sondern er seziiert – ganz Komödiendichter – anthropologisch das Wesen des Menschen, die Bedingungen des Menschseins. Indem Aristophanes einen Mythos von der Körpertrennung erzählt, bleibt der medizinisch-körperliche Kontext der Eryximachos-Rede erhalten. Es sind die Folgen eines chirurgischen Eingriffs, die den heutigen Menschen von den Kugelmenschen unterscheiden. Auch die heilkundliche Perspektive seines Vorredners führt der Dichter Aristophanes fort. Allerdings mit einer prägnanten Wendung: Während für den Mediziner Eryximachos der Arzt noch als Heiler gedacht werden konnte, ist es für Aristophanes eine unsinnige, ja hochmütige Vorstellung, der Mensch könne sich selbst heilen. Die offensichtliche Zerrissenheit und Defektivität menschlicher Existenz ist eine prinzipielle, da

---

der mythologischen Tradition (vgl. Dover, Kenneth J.: »Aristophanes' speech in Plato's Symposium«, in: *Journal of hellenic studies* 1966, 86, 41–50). Auch dass Platon dem Komödiendichter Aristophanes eine burleske Anknüpfung an den Mythos vom »Ur-Ei« der orphischen Theogonie in den Mund legt, ist nicht unwahrscheinlich, zumal der historische Aristophanes diese Mythentradition in seinem Stück *Die Vögel*, V. 695 ff., parodiert hatte.

<sup>33</sup> Vgl. z. B. Platon, *Timaios*, 33b5–7, wo die Kugelgestalt des gesamten Kosmos als die vollendetste [τελειώτατον] geometrische Form beschrieben wird.

<sup>34</sup> Platon, *Symposion*, 191d3–5.

sie von Zeus veranlasst wurde und somit ihre Ursachen im Bereich des Transzendenten, dem Menschen nicht unmittelbar Zugänglichen hat. Heilung können nur die Götter leisten, und so beschreibt Aristophanes das Wirken des Liebesgottes Eros an mehreren Stellen als das eines Arztes [ἰατρός]<sup>35</sup>, der die Krankheit des Menschen zu heilen versucht.

Der Mensch kann die Urkrankheit des Menschen nicht kurieren, weil er sich selbst letztlich nicht zugänglich ist. Aristophanes beschreibt dies – mit Gespür für komödienhaftes Kolorit – am Beispiel eines Liebespaares, das schon viele Jahre gemeinsam gelebt hat. Das Paar liebt sich, kann aber das eigene Verhalten, das Verlangen nach dem Partner, nicht zum Gegenstand der Reflexion machen und die Ursache des eigenen Begehrens ergründen.

Und diejenigen, die ihr ganzes Leben miteinander zubringen, diese sind es, die nicht einmal zu sagen wüßten, was sie voneinander wollen. Denn das bloße Zusammensein im Liebesgenuß kann es doch nicht sein, dessentwegen jeder sich so freut und mit so großem Eifer danach strebt, mit dem anderen zusammen zu sein. Etwas ganz anderes ist es offenbar, das die Seele beider will, aber nicht aussprechen kann, sondern nur ahnen lässt und in Rätseln andeutet.<sup>36</sup>

Liebe definiert Aristophanes gemäß seinem Mythos als »Streben nach dem Ganzen«<sup>37</sup>, doch dieses durch die Teilung des Körpers vorgegebene Begehren nach Ganzheit kann die Seele nicht reflektieren, weil diese Ganzheit eine jenseitige ist. Der Mensch kann sich selbst nicht heilen, weil mit der körperlichen auch die seelische Ganzheit des Menschen zerstört ist. Der Mensch als Seele-Körper-Einheit ist defekt und zerschnitten. Die gewaltsame Veränderung des Ur-Menschen durch Zeus ist nicht bloß körperlich-physiologisch, sondern sie trifft das Wesen des Menschen. Unter diesem Blickwinkel könnte man hier tatsächlich von einer Normativität des Körperlichen sprechen: Der Mensch agiert nach Handlungsmaßgaben, die ihm gerade durch seine (verletzte) Körperlichkeit vorgegeben sind und die von der Seele als dem Reflexionsvermögen rational nicht eingeholt werden können.

Pausanias und Eryximachos hatten, wie gezeigt, in ihren Reden stets eine deutliche Trennung körperlicher und seelischer Aspekte vor-

<sup>35</sup> Platon, *Symposion*, 189d1, nochmals 191d3 und am Ende der Rede 193d5.

<sup>36</sup> Platon, *Symposion*, 192c2–d2.

<sup>37</sup> Platon, *Symposion*, 193d10–193a1: τοῦ ὄλου οὖν τῆ ἐπιθυμία καὶ διώξει ἔρωσ ὄνομα.

genommen. Die Deutung des aristophanischen Kugelmenschenmythos führt zwar nicht zu einer Auflösung dieser Trennung, aber die Einheit und wechselseitige Zusammengehörigkeit körperlicher und seelischer Aspekte im Menschen wird hier stark betont. Es ist ein interessanter Umstand, dass der Begriff »Körper« (σῶμα) in der gesamten Aristophanes-Rede an keiner Stelle verwendet wird, obwohl der vorgetragene Mythos, zumindest auf der Ebene der erzählten Handlung, in erster Linie Körperaspekte beschreibt. Die Verstümmelung der »Gestalt der Menschen« (τοῦ ἀνθρώπου τὸ εἶδος<sup>38</sup>) als Strafe des Zeus ist nicht lediglich ein chirurgischer Vorgang, sondern sie betrifft – wie auch das Wirken des Eros, des Arztes, der diese Verstümmelung zu heilen versucht – in gleichem Maße körperliche und seelische Aspekte. Zeus schädigte nicht den Körper, sondern er zerschnitt den »Menschen« (ἔτεμνε τοὺς ἀνθρώπους δίχα)<sup>39</sup>, seine »Natur« (ἢ φύσις δίχα ἐτήθη)<sup>40</sup> in zwei Teile. Körper und Seele bilden zusammen den Menschen und wurden beide gleichermaßen durch die göttliche Strafe geschädigt. Eros als Folge dieser Strafe ist daher ein Begehren, das körperliche und seelische Aspekte zugleich betrifft. Auch diese Vorstellung, die hier in Form eines Mythos vorgebracht wird, greift Diotima später auf. Gerhard Krüger hat in seiner Interpretation der Aristophanes-Rede hervorgehoben, dass Eros bei Aristophanes gerade im Vergleich mit dem Standpunkt des aufgeklärten Arztes Eryximachos nicht mehr ein bloß körperlich-medizinisches Phänomen ist, sondern den Menschen als Ganzes, seine »Natur« betrifft. »Der Standpunkt des Arztes«, schreibt Krüger, »wird *dem Ernst der Seele* in der erotischen Leidenschaft nicht gerecht: in ihm verrät sich mehr als nur ein gesunder oder kranker Trieb des Leibes. [...] Die Aufklärung verkennt, dass die menschliche Liebesregung nicht nur auf diejenige Vereinigung ausgeht, die der Befriedigung des leiblichen Triebes dient. Dann brauchte die Vereinigung nur vorübergehend zu sein. Das Pathos der Lust, welche ›Ewigkeit will‹, indem sie eine Wesenseinigung womöglich über den Tod hinaus sucht, lässt sich nicht medizinisch, sondern nur mythisch fassen. Aristophanes sucht den Grund des erotischen Lebens nicht in dem gesunden oder kranken Zustand des Leibes, sondern da-

<sup>38</sup> Platon, *Symposion*, 189e5 f.

<sup>39</sup> Platon, *Symposion*, 190d7.

<sup>40</sup> Platon, *Symposion*, 191a5, ähnlich d2.

rin, dass die Natur des leiblich-seelischen Menschen selbst ›krank‹ ist.«<sup>41</sup>

Nicht nur die unhintergehbare Zerrissenheit ist damit Wesenselement des Menschen, sondern auch die Liebe. Auch sie ist Vorgabe und Bedingung menschlichen Seins. Sich-Verlieben ist dadurch keine Selbstbemächtigung des Menschen, kein »autonomer« Selbstvollzug, sondern etwas dem Menschen – gewissermaßen zwanghaft – Wesenhaftes. Manche Interpreten haben den Kugelmenschenmythos durchaus passend als eine dichterische Ätiologie der *romantischen* Liebe beschrieben:<sup>42</sup> Verliebte glauben, die fehlende andere Hälfte ihrer Person gefunden zu haben, für die sie ursprünglich geschaffen waren; ihr Liebesverhalten ist irrational und unreflektiert, und sobald sie mit ihrem Partner vereint sind, kümmern sie sich oft wenig um ihre soziale Umgebung, scheinen bedürfnislos in sich zu ruhen wie die in sich geschlossenen, perfekten Kugelmenschen.

Hinzu kommt ein weiteres Element, das der romantischen Liebe eigen ist: das Gefühl der Unendlichkeit oder »Unsterblichkeit« der Liebe, die Lust, die »Ewigkeit will«.<sup>43</sup> Auch diese Thematik führt der Theatermann Aristophanes dramaturgisch originell und literarisch anspielungsreich<sup>44</sup> ein: Er lässt den Schmiedegott Hephaistos auftreten. »Was ist es denn nun, was ihr voneinander wollt, ihr Menschen?«, fragt dieser die »Ratlosen«, denen ihre lebenslange Liebe unergründlich erscheint.

Begehrt ihr etwa, euch so nahe zu sein wie möglich, euch also Tag und Nacht nicht voneinander zu trennen? Denn wenn ihr dies begehrt, so will ich euch verschmelzen und in eins zusammenschweißen, so dass ihr, die ihr jetzt zwei

<sup>41</sup> Krüger, Gerhard: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, 3. Aufl., Frankfurt/Main 1963, 122 f.

<sup>42</sup> Diesen Aspekt betonen beispielsweise Allen, Reginald E.: *The Dialogues of Plato*, Band 2, The Symposium, Übersetzung und Kommentar, New Haven/London 1991, 33–35, und Gould, Thomas: *Platonic Love*, London 1963, 33.

<sup>43</sup> Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra III*, Das andere Tanzlied 3, Kritische Studienausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 4, 3. Aufl., München u. a. 1993, 285 f. Zu den engen Bezügen zwischen Nietzsche und der platonischen Liebeslehre vgl. Bremer, Dieter: »Nietzsches Dionysos und Platons Eros«, in: Patzer, A. (Hg.): *Apophoreta. Für Uvo Hölscher zum 60. Geburtstag*, Bonn 1975, 21–72.

<sup>44</sup> Im Hintergrund steht hier die burlasche Episode aus Homers *Odysee* (8, 272–329), in der Hephaistos seine untreue Gattin Aphrodite beim Liebesakt mit ihrem Liebhaber Ares durch eiserne Fesseln zusammenkettet und sie so den übrigen Göttern vorführt.

seid, eins werdet, und solange ihr lebt, als ein einziger beide zusammenlebt, und wenn ihr gestorben seid, auch dort im Hades im Tode vereint nicht zwei, sondern einer seid.<sup>45</sup>

Ist es also die über den Tod hinausgehende Einheit mit dem Geliebten, die die Verliebten begehren, ohne dies artikulieren zu können? Nach Aristophanes würde den Menschen ihr wahres Begehren erst durch den Vorschlag des Hephaistos bewusst:

Dies hörend, des sind wir gewiß, würde kein einziger sich weigern oder zu erkennen geben, daß er etwas anderes wolle, sondern jeder würde meinen, eben das gehört zu haben, was er längst schon begehrte [...].<sup>46</sup>

Hephaistos bietet nicht weniger an, als die von Zeus als Strafe verhängte Zerrissenheit des Menschen in einer wieder hergestellten Einheit aufzuheben. Liebe im Sinne des Aristophanes geht über den Tod hinaus, hat ihr eigentliches Ziel im Jenseitigen. »Die Umarmung«, so beschreibt dies Seth Benardete, »ist ein vergeblicher Versuch, seine andere Hälfte zu ergreifen, die nicht der andere ist, der jeweils umarmt wird.«<sup>47</sup> Damit klingt ein gedankliches Motiv an, das in der späteren Diotima-Passage zu einem zentralen Element der Liebestheorie ausgearbeitet wird: Liebe als eine Kraft, die die Grenzen des Sterblichen zu überschreiten versucht, als Streben nach der »Verunendlichung« und Selbsttranszendenz des Menschen.

Bei Aristophanes nun hat sich der Dualismus des guten und des schlechten Eros transformiert in einen Dualismus des Menschen: Liebe ist nicht mehr wie bei Eryximachos die duale Kraft, die es zu harmonisieren gilt, sondern Liebe ist die transzendente, über das Menschliche hinausgreifende Kraft, die den seelisch wie körperlich dualen Menschen harmonisiert. Eros unterliegt nicht einem Dualismus, sondern er überwindet einen Dualismus. Mit dieser Modifikation der Denkfigur des erotischen Dualismus hat Aristophanes den entscheidenden Schritt hin zur Diotima-Passage vollzogen.

---

<sup>45</sup> Platon, *Symposion*, 192d3–e4.

<sup>46</sup> Platon, *Symposion*, 192e5–8.

<sup>47</sup> Benardete, Seth: *On Plato's Symposium / Über Platons Symposium*. Vortrag gehalten in der Carl Friedrich von Siemens Stiftung am 15. Juni 1993, München 1994, 50.



## 5. Die Diotima-Passage

Die Diotima-Passage vereinigt viele Motive aus den vorangegangenen Reden und ist insgesamt auch erheblich komplexer. Ich will daher im Folgenden versuchen, in groben Strichen die entscheidenden Modifikationen des Eros-Konzepts gegenüber dem vorangegangenen Konzept bei Aristophanes aufzuzeigen.

Eros ist für Diotima kein Gott mehr, sondern ein Dämon. Zentral wird dadurch der Begriff des »zwischen« [μεταξύ]. Alles Dämonische, sagt Diotima, »ist zwischen Gott und Sterblichem« und »da es in der Mitte zwischen beiden steht, ergänzt es sie, so dass das Ganze in sich selbst verbunden ist«. <sup>48</sup> Ähnlich wie bei Aristophanes führt Eros auch hier zwei dualistische Elemente zu einer dialektischen Einheit in eins zusammen. Nun aber besteht der Dualismus nicht zwischen den zwei Teilen des zerschnittenen Menschen, sondern zwischen Göttlichem und Menschlichem. Eros ist nicht mehr der Arzt, der den zweigeteilten Menschen heilt, sondern Eros ist das »Zwischen«, das die Bereiche des Menschlichen und Göttlichen verbindet. Eros wird zum Definiens des nach Weisheit strebenden Philosophen.

[Diotima:] Von den Göttern philosophiert keiner oder begehrt, weise zu werden; er ist es nämlich schon [...]. Ebenso wenig philosophieren die Unwissenden, noch begehren sie, weise zu werden. Denn eben dies ist ja das Schlimme an der Unwissenheit, daß sie, ohne schön und gut und vernünftig zu sein, sich selbst doch zu genügen meint.

[Sokrates:] Wer sind also die Philosophen [...]?

[Diotima:] Das ist doch nun schon jedem Kinde klar, daß es die zwischen beiden sind, zu denen auch Eros gehören dürfte. <sup>49</sup>

Eros steht demnach für den Drang des Menschen, philosophierend die Grenze zwischen Menschlichem und Göttlichem zu transzendieren. <sup>50</sup> Welche Implikationen bringt dieser Erosbegriff für den menschlichen Körper mit sich? Nach dem klassischen Bild des platonischen Körper-

<sup>48</sup> Platon, *Symposion*, 202e1–7.

<sup>49</sup> Platon, *Symposion*, 204a1–b2.

<sup>50</sup> Nicht nur für das *Symposion*, sondern auch für den *Lysis* und den *Phaidros* resümiert Robin, Léon: *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1964 (Original 1933), 167, diese »synthetische Natur«, die er der platonischen Theorie der Liebe zuschreibt: »Mais toute la suite de notre étude n'a fait encore que développer la même idée: l'Amour est un démon, il établit une relation entre des mondes opposés [...], il unit la nature sensible à la nature intelligible [...].«

Seele-Dualismus müsste man erwarten, dass diese Transzendenz vom Sterblichen zum Unsterblichen der Seele vorbehalten bleibt, während der Körper auf diesem Weg ein Hindernis darstellt. Stattdessen gibt Diotima eine Definition der Liebe, die explizit Körper und Seele umgreift: Liebe

ist [...] nämlich ein Erzeugen im Schönen [τόκος ἐν καλῷ], sowohl dem Körper als auch der Seele nach. [...] Es ist dies aber eine göttliche Sache, und dem sterblichen Lebewesen wohnt dies als etwas Unsterbliches inne, die Schwangerschaft und die Zeugung.<sup>51</sup>

Eros steht nun nicht mehr für das Streben nach Ganzheit mit dem fehlenden menschlichen Teilkörper, sondern für das Streben nach Ganzheit mit dem Göttlichen, Transzendenten, das sich nur im Schönen vollziehen kann. Der Begriff des Schönen bekommt hier eine eminent ontologische und damit metaphysische Konnotation, und »weil das Drängen nach dem Schönen Drängen nach dem Sein ist, so ist die einzige Möglichkeit, im Werden am Sein teilzuhaben, das Erzeugen.«<sup>52</sup>

Unter der Fragestellung nach dem Körperbegriff, der ich in dieser Untersuchung nachgehe, tritt hier der Kern der Anthropologie des *Symposion* zutage. Erst durch diese, von Eros vermittelte Teilhabe am Göttlichen werden wir zu Menschen. Diese seelische und körperliche Selbsttranszendenz macht den Menschen zum Menschen. Durch »Zeugung« [τόκος], so der zentrale Begriff, den Platon hier einführt<sup>53</sup>, transzendiert der Mensch seine Sterblichkeit, nicht indem er Unsterblichkeit erlangt, sondern indem er durch die erotische Erzeugung Kontinuität erreicht – Kontinuität, das heißt in diesem Kontext Identität. Platon rekurriert an dieser Stelle auf das klassische philosophische Problem »personaler Identität«<sup>54</sup>, ein Problem, das schon der Mythos von

<sup>51</sup> Platon, *Symposion*, 206b6–c8.

<sup>52</sup> Grassi, Ernesto: *Die Theorie des Schönen in der Antike*, Köln 1980 (Original 1962), 116.

<sup>53</sup> Die Bedeutung dieses Begriffs für die Diotima-Passage zeigt plausibel und die vorangegangene Forschung zusammenführend Pender, Elizabeth E.: »Spiritual pregnancy in Plato's Symposium«, in: *The classical quarterly* 1992, 42. 72–86.

<sup>54</sup> Der Terminus »Person« im Hinblick auf die platonische Philosophie ist freilich ein Anachronismus. Die Problematik des Begriffs der Identität wird allerdings schon in der Vorsokratik diskutiert (Parmenides, Heraklit), und auch die ethisch und anthropologisch relevante Frage der Lokalisierung des »Ich« oder »Selbst« klingt – wie eingangs erwähnt – im *Phaidon* an. Vgl. die differenzierte Analyse des Begriffs der »Selbigkeit« bei Platon von Böhme 2000, 251–261.

den Kugelmenschen, die ein zerrissenes Selbst, eine zerschnittene Identität besitzen, spiegelt. Körper und Seele werden dabei auffällig stark betont.

Denn auch von jedem einzelnen Lebewesen sagt man, es lebe und sei dasselbe [τὸ αὐτό], wie man von frühester Kindheit an bis ins Greisenalter jemanden als denselben [ὁ αὐτός] bezeichnet. Dieser nun, der niemals dasselbe [τὰ αὐτά] an sich hat, wird dennoch der selbe [ὁ αὐτός] genannt. Tatsächlich wird er fortwährend ein Neuer, und das Alte verliert er – Haare, Fleisch, Knochen, Blut, kurz den ganzen Körper. Und das gilt nicht nur in Bezug auf den Körper, sondern auch in Bezug auf die Seele: die Gewohnheiten, der Charakter, Meinungen, Begierden, Lüste, Sorgen, Ängste – von diesem bleibt nie etwas in jedem sich gleich [τὰ αὐτά], sondern das eine entsteht, das andere vergeht.<sup>55</sup>

Weder unsere körperliche noch unsere seelische Existenz können folglich unsere Identität ausmachen. Erst durch einen Zeugungsakt transzendiert der Mensch die Grenze zur Sphäre des Göttlichen – und dies gilt sowohl im Hinblick auf die Seele als auch auf den Körper:

Denn auf diese Weise wird alles Sterbliche erhalten, nicht etwa dadurch, dass es schlechterdings immer dasselbe bleibt wie das Göttliche, sondern dadurch, dass das Fortgehende und Veraltende stets ein anderes Neues, von gleicher Art wie es selbst, zurücklässt. Durch diese Einrichtung, Sokrates, hat das Sterbliche an der Unsterblichkeit teil, der Körper und auch alles übrige.<sup>56</sup>

Die auffällig starke Betonung des Körpers in diesem Zusammenhang belegt, dass es eben gerade nicht ausschließlich die Seele ist, der die Teilhabe am Göttlichen vorbehalten bleibt. Diese Feststellung führt allerdings nicht zwingend zu der Folgerung, dass die Seele im *Symposium* als sterblich gedacht wird. (Ihre Unsterblichkeit wird allerdings an keiner Stelle des Textes ausdrücklich benannt, auch nicht in der Diotima-Passage.<sup>57</sup>) Hinsichtlich der hier umrissenen anthropologischen Fragestellung lässt sich aber festhalten, dass die Seele gerade nicht die Kontinuität und Identität eines Selbst garantieren kann.

Dadurch vollzieht Diotima gegenüber der Anthropologie des Kugelmenschenmythos der Aristophanes-Rede eine signifikante Wende. Bei Aristophanes waren die Menschen ihrem Selbst nicht zugänglich und konnten sich selbst nicht reflektieren, weil die Spaltung des Men-

<sup>55</sup> Platon, *Symposium*, 207d4–e5.

<sup>56</sup> Platon, *Symposium*, 208a7–b 4.

<sup>57</sup> Eine Kontextualisierung dieses Befundes leistet Steiner, Peter M.: *Psyche bei Platon*, Göttingen 1992 (= Neue Studien zur Philosophie 3), 78–83.

schen übermenschlich verursacht war. Diotima geht einen Schritt weiter: Nicht durch die Reflexion auf uns selbst, sondern durch die erotisch geleitete Reflexion auf das Göttliche werden wir erst zu uns selbst. Weder Körper noch Seele als solche können unsere Identität ausmachen, da sie beide einem stetigen Wandlungsprozess unterliegen. Identität erfordert eine Verbindung mit dem Unveränderlichen, die weder Körper noch Seele allein leisten können.

## 6. Schlussfolgerungen

Betrachtet man die Diotima-Passage unter der Perspektive des Körper- und des Seelenbegriffs, so erweist sich, dass das von Diotima formulierte Liebeskonzept durchaus anschlussfähig ist an die platonische Ideenlehre, allerdings – und das sollte in diesem Papier herausgestellt werden – in Hinsicht auf die im Liebesbegriff des *Symposion* betonte Komponente der philosophischen Anthropologie, gewissermaßen als Kontrapunkt, einen stark aufgewerteten Körperbegriff einführt. Diese Aufwertung des Körpers wird im Text schrittweise expliziert. Pausanias vertritt eine klare dualistische Position. Er unterscheidet einen guten und einen schlechten Eros, und der Körper mit allen seinen negativen Konnotationen (Sterblichkeit, fehlender Beitrag zur Erkenntnisleistung, sittliche Minderwertigkeit) wird der Seite des schlechten Eros zugeschlagen. Eryximachos, der Arzt, übernimmt die Dualität der Erosen, verlagert sie aber als duales Prinzip in den Körper, so dass der Körper selbst nicht mehr ausschließlich der guten oder schlechten Seite zugeordnet werden kann. Entscheidend für die Bewertung ist nun die richtige Balance zwischen den beiden polaren Kräften. In der Rede des Aristophanes wird Eros selbst zur harmonisierenden Kraft, die den Menschen zur Einheit macht. Körper und Seele bestimmen den Menschen hier gleichermaßen. Eros ist nicht mehr dem Menschen immanent, er steht außerhalb der Sphäre des Menschlichen und ist Signum der göttlich verursachten Verletztheit des Menschen. Auch bei Diotima ist Eros ein harmonisierendes Moment, das den Menschen sowohl seelisch als auch körperlich am Unsterblichen teilhaben lässt und dadurch Identität ermöglicht. Das Liebeskonzept der Diotima ist unter der Perspektive, welche Rolle der Körper in der philosophischen Anthropologie des *Symposion* einnimmt, Ziel- und Höhepunkt einer begrifflichen Verschiebung vom rein adversativen Körper-Seele-Dualismus (Pau-

sanias) hin zu einem Begriff des Menschen, der ein Selbst erst in der körperlichen und seelischen Transzendenz zu konstituieren vermag.

Was leistet dieser Liebesbegriff der Diotima? Zunächst ist unter philosophiehistorischem Aspekt eine Differenz zur – rezeptionsgeschichtlich gesehen – »klassischen« Position des platonischen Körperbegriffs zu konstatieren. Die Reden im *Symposion* zeigen eine deutlich verlagerte Gewichtung des Körper-Seele-Dualismus zugunsten des Körperbegriffs.<sup>58</sup> In dieser Tendenz lässt sich der Körper nicht mehr als Gefängnis der Seele denken. Der Körper wird gerade nicht bloß als Teil der Welt des Sinnlichen aufgefasst, während die Seele als Teilhabe an der Welt des Geistigen, am Bereich der Ideen davon prinzipiell unterschieden ist. Im Liebesbegriff der Diotima hebt sich diese prinzipielle Differenz zwischen Körper und Seele auf. Thema des *Symposion* ist, Barbara Zehnpfennig zufolge, gerade die »Versöhnung von Sinnlichkeit und Geistigkeit durch eine Liebe, die im Sinnlichen schon das Geistige wahrnimmt und die Sinnlichkeit achtet, ohne sich in ihr zu verlieren.«<sup>59</sup>

In systematischer Fragerichtung zeigt sich im Körperbegriff des *Symposion* ein vielschichtiger anthropologischer Entwurf. Liebe wird charakterisiert als Vorbedingung menschlicher Existenz. Der Mensch ist wesentlich liebend, Liebe ist *conditio humana*. Wir werden erst zu Menschen, wir werden erst ein Selbst, wenn wir diese Liebe leben. Die Ganzheit des Menschen ist nur im Vollzug dieser erotischen Transzendenzbewegung einholbar. Die Liebe zwischen zwei Menschen ist nicht das Wesen der Liebe, sondern nur oberflächlicher Ausdruck des eigentlichen Urgrunds menschlicher Existenz. Wie Wissen für Platon kein Haben, sondern immer nur iterierter Vollzug des Erkennens ist<sup>60</sup>, so

<sup>58</sup> Die Körperlichkeit des Eros arbeitet Platon im übrigen in der dramaturgisch wie inhaltlich vom Rest des *Symposion* abgesetzten Alkibiades-Rede heraus: Alkibiades beschreibt Sokrates gerade unter äußerlichen Aspekten als »Verkörperung« des Eros und schildert seine vergeblichen Bemühungen um homosexuellen Verkehr mit Sokrates. Vgl. Gould 1963, 45 f. Schon Marsilio Ficino behandelt in seinem *Symposion*-Kommentar *De amore* (oratio 7, cap. 2) diese Parallelität detailliert. Das Thema schlägt sich auch im wohl ps.-platonischen Dialog *Alkibiades I* nieder, wo das Leib-Seele-Problem einen zentralen Gegenstand bildet. Vgl. dazu Ruprecht, Louis A.: *Symposia. Plato, the erotic, and moral value*, Albany 1999, 78–83.

<sup>59</sup> Vgl. Zehnpfennig, Barbara, *Einführung*, in: Plato 2000, VII.

<sup>60</sup> Die Parallele zwischen Erkenntnis- und Liebestheorie im *Symposion* drängt sich auf, wobei die erkenntnistheoretische Perspektive des Textes sicher vorrangig ist. Es ist geradezu die eigentliche Pointe der Rede der Diotima und damit systematischer Haupt-

ist die körperliche Existenz des Menschen kein bloßes materielles Sein, sondern Neu- oder Weitergabe: Zeugung. Menschliches Dasein lässt sich nur lesen als perpetuiertes Streben über die Grenzen des Menschlichen hinaus. Dadurch erst werden wir zu Personen, gewinnen wir personale Identität. Liebe ist tatsächlich der einzig mögliche Selbstvollzug des Menschen: Ich bin ein Ich weder durch meinen Körper noch allein durch meine Seele, sondern ich bin ein Ich durch die Möglichkeit der seelischen und körperlichen Selbsttranszendenz. Eros als körperlich-seelisches Phänomen stiftet allererst Identität. Unter dieser anthropologischen Perspektive bilden Seele und Körper gleichrangige Elemente menschlichen Seins.

---

punkt des *Symposion*, dass hier Liebes- und Erkenntnisstreben als letztlich koinzident beschrieben werden, vgl. Detel, Wolfgang: »Eros und Wissen in Platons *Symposion*«, in: Schiemann, G./ Mersch, D./ Böhme, G. (Hg.): *Platon im nachmetaphysischen Zeitalter*, Darmstadt 2006, 137–153. Freilich muss darauf hingewiesen werden, dass nach der Lehre Diotimas, ausgeführt in der berühmten Aufstiegsschilderung (Platon, *Symposion*, 210a5–211c9), der Körper als Erkenntnis- bzw. Liebesgegenstand in der Rangstufung unterhalb der Seele steht.