

SAMMLUNG DIETERICH BAND 368

PLATON

DAS GASTMAHL
ODER
ÜBER DIE LIEBE

Aus dem Griechischen übertragen von
RENÄTE JOHNE

DIETERICH'SCHE
VERLAGSBUCHHANDLUNG
LEIPZIG

Originaltitel: Συμπτώσεις

Mit Anmerkungen von
RENATE JOHNE

Einleitung von

HELMUT SEIDEL
und KLAUS-DIETER EICHLER

EINLEITUNG

Im „Gastmahl“, das hier in einer Neuübersetzung vorgelegt wird, findet Platons Kunst höchste Vollendung. Völkommene Kunstwerke, die die Weltkultur prägen, schließen immer philosophische Dimensionen ein; zumal bei Platon, der – ganz anders als der müchterne, wissenschaftliche Aristoteles – seine Philosophie dichtete und dessen Dichtung seine Philosophie ist.

Wahre Kunstwerke treffen uns unmittelbar; aber der Genuß, den sie uns bereiten können, ist an Voraussetzungen gebunden. Eine notwendige, wenn auch nicht schon hinreichende Bedingung ist das Verstehen. Verstehen ist noch nicht genießen; aber wie ein der Mathematik Unkundiger nimmer eine Lösung als elegant empfinden kann, so hinterläßt auch ein unverstandenes Kunstwerk keinen bleibenden tiefen Eindruck.

Verstehen ist an Wissen geknüpft. Im eng begrenzten Rahmen Wissen über Form und Inhalt des „Gastmahls“, über Leben und Zeit des Autors, über historische Stellung und Wirkung der platonischen Philosophie zu vermitteln – das ist es, was diesem Vorwort aufgegeben.

In der philosophischen Literatur ist Platon der unerreichte Meister des Dialoges. Die Dialog-Form impliziert von vornherein dialektische und demokratische Intentionen. Der Dialog lebt von Rede und Gegenrede, vom Widerspruch. Der Dialog ist Prozeß, in dem die sich gegenseitig als gleichberechtigt anerkennenden Gesprächspartner gemein-

I

sam und gegeneinander zur Wahrheit streben. Wi-
dersprüchlich freilich genug, daß Platon seine ari-
stokratische Gesinnung in Dialogform entwickelte,
während der demokratisch orientierte Teil der
Sophisten seinen Ansichten in der monologen Form
des Lehrvortrags Ausdruck verlieh.

Das »Gastmahl« ist nun allerdings – im Unter-
schied zur Mehrheit der Platonischen Schriften,
zum Beispiel im Unterschied zum »Phaidon«, der
wohl inhaltlich dem »Gastmahl« am nächsten steht
– kein Dialog im strengen Sinne, sondern vielmehr
eine Erzählung. Erzählt wird von einem attischen
Gastmahl, das anlässlich des Sieges des jungen und
schönen Agathon im Tragödienwettbewerb im
Jahre 416 v. u. Z. veranstaltet wurde.

Der Erzähler – von seinen Freunden dazu ge-
drängt – ist ein Vertrauter und glühender Verehrer
des Sokrates, Apollodoros, der stets sich und die
anderen schmähte, weil sie der sittlichen Kraft
ihres Lehrers nicht genügten. Apollodoros hat zwar
am besagten Gastmahl nicht teilgenommen, wußte
aber von ihm durch einen Bericht des Aristodemos,
der gemeinsam mit Sokrates dem nächtlichen Fest
beiwohnte. Die Treue des Berichtes des Aristode-
mos aber habe – so versicherte Apollodoros seinen
Freunden – Sokrates selbst bestätigt.

Schon die einleitenden Szenen des Berichts ma-
len uns einen Bereich antik-griechischen Lebens mit
einer Frische, wie wir sie sonst nur noch in den
Komödien des Aristophanes finden. Das Gastmahl
(Symposion) im antiken Griechenland vereinte in
harmonischer Weise Momente, die in der nachfol-
genden, besonders christlichen Zeit nur allzuoft aus-
einanderfielen: sinnlicher *und* geistiger Genuß.

Heitere Geselligkeit, angeregt durch Wein und
Musik, Elogen auf das tugendhafte Leben (arete)
in Gesang und Dichterwort, Hymnen auf die Göt-
ter charakterisierten die Symposien. Frauen nah-
men nicht teil, es sei denn als Flötenspielerinnen,
die aber – wie in unserem Fall – hinausgeschickt
werden konnten, wenn der Höhepunkt des Festes
begann: das philosophische Gespräch.

Das Symposion hat bei den Griechen eine lange
Tradition. Schon Homer berichtet darüber; und wie
es scheint, hat auch Xenophanes seine Kritik anthro-
pomorpher Göttervorstellungen und seinen neuen,
die Eleatik vorbereitenden Gottesbegriff auf Sym-
posien ausgesprochen. Die aristokratischen Tugend-
vorstellungen des Theognis von Megara wurden beim
Gelage vorgetragen, verbunden mit der Mahnung an
die teilnehmenden Jünglinge, sich diese zu eigen zu
machen. Zur Zeit der Gründung der Platonischen
Akademie (387 v. u. Z.) waren die Symposien zu fe-
sten, in der Tradition verwurzelten Formen der Gesel-
ligkeit von Lehrenden und Lernenden geworden.

Wir würden sicher einer Idealisierung der An-
tike verfallen, wenn wir annehmen wollten, daß
das uns hier geschilderte Gastmahl Norm griechi-
scher Symposien gewesen wäre. Platon läßt den
Apollodoros nicht ohne Grund feststellen, daß es
die zweite Nacht des Festes war, in der sich seine
Teilnehmer trafen und – von Sokrates abgesehen –
beschlossen, dem Wein nur mäßig zuzusprechen,
weil doch die erste durchzechte Nacht nicht spurlos
an ihnen vorbeigegangen wäre.

Außergewöhnlich ist dieses Gastmahl schon da-
durch, daß außerordentliche Persönlichkeiten an
ihm teilnahmen.

Die bedeutendste Gestalt ist ohne Zweifel *Sokrates*, auch hier – wie fast immer in den Platonischen Dialogen – die zentrale Rolle spielend. Ein historisch getreues Bild dieses höchst merkwürdigen Mannes zu malen, der im 4. Jahr der 77. Olympade, also 469 v. u. Z., in Athen als Sohn einer Hebamme und eines Steinmetzen geboren wurde, ist alles andere als einfach. Von ihm selber besitzen wir keine schriftlichen Zeugnisse; und die Berichte über ihn gehen auseinander. Unbestritten ist freilich, daß Sokrates das väterliche Handwerk, das er erlernte und in dem er es weit gebracht zu haben scheint, aufgab und sein Leben ausschließlich der Philosophie widmete. Wie seine Mutter, die das Leben ans Licht zu bringen half, so wollte Sokrates Geburtshelfer der Wahrheit sein.

Sokratisches Philosophieren ist nicht auf Naturerkennnis, sondern auf Selbsterkenntnis gerichtet. Wahre Tugend zu finden ist sein Ziel. Suchet, so werdet ihr finden, sagt ein Sprichwort. Logischer ist: Wer sucht, hat das Gesuchte noch nicht gefunden. Als Enthusiast rationaler Nüchternheit gesteht Sokrates: Ich weiß, daß ich nichts weiß.

Anders dagegen die Sophisten. Sie lehren Tugend und wurden reich dabei. Sokrates schließt zunächst hieraus, daß sie demnach wissen müssen, was Tugend ist, denn anderenfalls wäre sie ja keineswegs lehrbar. Also fragte er sie und andere Selbstgefallige, die natürlich wissen, wie man tugendhaft, gut und rechtens leben muß, was denn nun eigentlich das Gerechte, das Tapfere, das Fromme, die Freundschaft, das Gute oder die Tugend definitiv sei.

Die Ironie des sokratischen Fragens zeigt sich

nun gerade darin, daß die selbstgefalligen Tugendlehrer außerstande sind, eine allgemeingültige Definition der befragten Gegenstände zu geben, daß sie sich in Widersprüche verwickeln, daß sie sich durch Anführen von Beispielen zu retten versuchen, schließlich aber doch einsehen müssen, daß ihr Scheinwissen von Tugend in Wissen vom Nichtwissen umgeschlagen ist.

In der Tat geht dem Sokrates ein philosophisch höchst relevantes Problem auf. Wenn ich frage: »Was ist Freundschaft?« Und es wird mir geantwortet: »Phaidon ist ein wahrer Freund des Sokrates.« So ist dies keine Antwort. Wie soll gewußt werden, ob sich in Phaidon wahre Freundschaft verkörpert, wenn das Wissen darüber, was Freundschaft ist, nicht vorhanden ist. Im besagten Falle messe ich ja nicht Freundschaft an Phaidon, sondern Phaidon an der Freundschaft. Anders ausgedrückt: Ich messe nicht den Begriff am Gegenstand, sondern frage, ob der Gegenstand (Phaidon) dem Begriff (Freundschaft) entspricht. Der Begriff kann also nicht selber aus dem Gegenstande abgelesen werden, sondern muß der Wertung des Gegenstandes vorausgehen.

Das Erregende im Sokratischen Denken besteht gerade in der Frage, ob ein strenges Wissen über einen Wertmaßstab, an dem menschliche Handlungen zu messen sind und der deshalb nicht empirisch aus diesen Handlungen selber ablesbar sein kann, möglich ist; und wenn ja, wie dieses Wissen erlangt werden kann.

Es ist die Grundüberzeugung des Sokrates: Nur wenn ich das Rechte weiß, kann ich das Rechte tun. Mehr noch: Wenn ich das Rechte weiß, werde ich

das Rechte tun, denn wissenschaftlich tut keiner Unrecht. Also ist Nichdwissen über die Tugend der Grund aller Untrügenden, Wissen über die Tugend eigentlich die Tugend selbst. Extrem ist rationalistische Ethik nicht auszudrücken.

Solangen nun aber das Wissen über Tugend nicht gefunden ist, ist die Suche dieses Wissens selber höchste Tugend. Womit für Sokrates seine eigene Lebensweise gerechtfertigt ist.

Zur Zeit des Agathon-Festes führte Sokrates – wie Jahre vorher und auch noch nachher – sein im ganzen unbekümmertes Philosophenleben. Freilich hatte er nicht nur begeisterzte Anhänger, sondern auch Gegner, die ihn als Querkopf und ewigen Nörgler verlachten, die ihn schalten, daß er seine Zeit mit endlosem Gerede vertrödete und dazu noch geheiligte Werte in Frage stelle. Düstere Wolken zogen sich um sein graues Haupt erst um die Wende des 5. zum 4. Jahrhundert v. u. Z. zusammen, als sich Athen in einem beklagenswerten Zustand befand. Der Peloponnesische Krieg, der 431 v.u.Z. begonnen hatte, endete 404 v.u.Z. mit der völligen Niederlage Athens. Sparta triumphierte. Nicht nur die einstige militärische und ökonomische Macht Athens war dahin, auch die demokratische Ordnung wurde gestürzt. Mit Unterstützung Lysanders, des spartanischen Feldherrn, rissen 30 Oligarchen in Athen die Macht an sich und errichteten ihr Schreckensregiment. Sokrates hat diesem Regime nicht seinen Arm geliehen, obwohl man das wohl erwartete, nachdem er freimütig Kritik an der demokratischen Ordnung geübt hatte. Die Oligarchen-Herrschaft war von kurzer Dauer. Unter Thrasybulos wurde die demokratische Herrschaft

wiederhergestellt. Wenn Athen gerettet werden sollte, dann nur durch innere Ordnung und Sicherheit. Ideologisch konnte dies nur durch Berufung auf die Tradition bewirkt werden. Genau aber diese Tradition stellte Sokrates in seiner rationalistischen Ethik in Frage. Der Gegensatz fand in folgendem Antrag seinen Ausdruck: »Sokrates ist strafbar, weil er die vom Staat anerkannten Götter nicht anerkennt, hingegen andere neue dämonische Wesen einführt; er ist auch deshalb strafbar, weil er die Jugend verdirt. Strafantrag: Tod.«

Dem Antrage wurde stattgegeben, das Urteil vollstreckt. Der Tod des Sokrates ist zu Recht *tragisch* genannt worden, weil hier zwei berechtigte sittliche Mächte miteinander in einen unlösbarren Konflikt geraten waren.

Platon hat den Gerichtsprozeß gegen Sokrates in der *»Apologie«*, die letzten Stunden des Sokrates im *»Phaidon«* dargestellt. Im *»Gastmahl«*, das erst Jahrzehnte nach Sokrates' Tod verfaßt wurde, wird weder auf den Prozeß noch auf die Niederlage Athens angespielt. Es zeigt Sokrates auf dem Höhepunkt seines Wirkens.

Die zweite überragende Gestalt des griechischen Geisteslebens, die an unserem *Gastmahl* teilnimmt, ist *Aristophanes* (445–386 v.u.Z.), der bedeutendste Repräsentant der Alten Komödie. In urwüchsiger Sprache und witzigen Einfällen verleiht er vor allem der tiefen Friedenssehnsucht des Volkes – besonders der Bauern – künstlerischen Ausdruck. Der in *»Lysistrata«* dargestellte Ehestreik der Frauen, die ihre kämpfenden Männer zum Friedensschluß zwingen, gehört noch heute zum klassischen Komödien-Repertoire. Getragen von poli-

tisch-pädagogischen Verantwortungsbewußtsein greiften die Komödien des Aristophanes unmittelbar in das Polis-Leben ein. Kein Wunder daher, daß, in Aristophanes' 'Wolken', auch die Gestalt des Sokrates auf die Bühne kommt; allerdings als boshaft verzeichnete Karikatur.

In Platons 'Gastmahl' ist allerdings von diesem Angriff des Aristophanes auf Sokrates nichts mehr zu spüren. Hier liegen beide vereint beim Gastmahl und preisen sich gegenseitig. Inwieweit wirklich eine Aussöhnung zwischen beiden stattgefunden oder ob Platon die Popularität des Aristophanes nutzt, um den Ruhm des Sokrates zu erhöhen – wer will dies heute noch entscheiden.

Die dritte, historisch bedeutsame Persönlichkeit, die allerdings erst verspätet und nicht mehr ganz nüchtern beim Gastmahl erscheint, ist *Alkibiades* (450–404 v. u. Z.), Neffe des großen Perikles. In politischen und militärischen Dingen hochbegabt, Freund des Sokrates und trotzdem von sophistischen Staatslehrn nicht unbeeinflußt, machen ihn sein grenzenloser Ehrgeiz und seine Sucht nach Ruhm zu einer der schillerndsten Gestalten in der Geschichte Athens. Er stand an der Spitze der radikalen Demokratie, kämpfte gegen Sparta, lief zum Feind über und agierte gegen Athen. Die Athener verurteilten ihn zum Tode, hoben aber dieses Urteil wieder auf und wählten ihn zum Strategen. Als Befehlshaber der Flotte errang er glänzende Siege, erlitt aber auch furchtbare Niederlagen. Auf Betreiben der Spartaner wurde er schließlich ermordet. Seinem Charakter nach muß er wohl das genaue Gegenteil von Sokrates gewesen sein. Gegensätze ziehen sich an. Zur Zeit des

Gastmahls war Alkibiades der stadtbekannteste Politiker.

Im Vergleich zu Sokrates, zu Aristophanes, zu Alkibiades und auch zu Agathon, der immerhin die Entwicklung der Tragödie beeinflußte, ist über die weiteren Teilnehmer des Gastmahls kaum Wesentliches zu berichten. Sie waren Zeitgenossen des Sokrates und des Platon. Wenn Phaidros hier noch herausgehoben wird, dann nur deshalb, weil Platon einen Dialog, der ebenfalls die Erörterung des Wesens des Eros und der Erotik zum Gegenstand hat, nach ihm benannte.

Es ist nun gerade Phaidros, der den zu unserem Gastmahl Versammelten den Vorschlag unterbreitet, das philosophische Gespräch der Preisung des *Eros* zu widmen, da die Dichter, die doch sonst die Götter in ihren Hymnen rühmen, diesen übergegangen hätten. Mit diesem Tadel eröffnet er den Reden der Redner. Seine Lobrede auf den Eros ist für sophistische Rhetorik charakteristisch: Es werden alte Dichter zitiert, im Anschluß an Hesiod wird eine mythische Genealogie des Eros als des ältesten der Götter gegeben, die Prosa wird bewußt als eine mit der Poesie wetteifernde Form angewandt.

Das Hauptmotiv der Phaidros-Rede besteht darin, daß der Eros als Ereger der Tugend und der Ehrliebe, als Stifter harmonischer gesellschaftlicher Ordnungen interpretiert wird. Wesen und Form des Eros bleiben jedoch im Dunkeln.

Diese aufzuhellenden, versucht die Rede des Pausanias, die zwar im mythologisierenden Ton der Phaidros-Rede verbleibt, jedoch den Vorwurf impliziert, daß Phaidros seine Aufgabe zu simpel auf-

gefaßt und gelöst hat. Den jungen Leuten müsse doch zuerst gesagt werden, daß die Sache mit dem Eros so einfach nicht ist. Der Eros ist zwar eine Einheit, aber eine solche, die den Gegensatz einschließt. Zwischen dem gewöhnlichen (Eros pandemos) und dem himmlischen (Eros uranios) müsse wohl unterschieden werden. Das bloß sinnliche Begehrn ist weibisch, unvernünftig. Erst wo Knabengehren und Weisheitsliebe zusammenkommen, wirkt der Eros uranios. Dass Pausanias die körperliche Liebe der Liebe zur Weisheit unterordnet, deutet schon auf die Interpretation des Eros durch Sokrates hin, verfehlt jedoch deren wesentliche Intentionen, weil weder das Wesen des Eros selbst vorgestellt, noch seine unterschiedlichen Formen aus ihm abgeleitet werden. Theoretischer Hintergrund der Pausanias-Rede ist der sophistische Relativismus, der im Satz des Protagoras, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, seinen prägnanten Ausdruck fand. Nichts – auch nicht die Liebe – ist an sich gut oder schlecht. Alles hängt davon ab, wer sie betreibt und wie sie betrieben wird.

Die Dramatik, die der Platonischen Komposition der Gastmahl-Reden innwohnt, wird gesteigert, als sich der Arzt Eryximachos zu Wort meldet und eine Denkweise zur Sprache bringt, die an den Kosmos-Reflexionen der Ionier geschult ist und den engen Zusammenhang von philosophischem und medizinischem Naturbegriff der Antike andeutet. Er akzeptiert die These von der zweifachen Natur des Eros, gibt ihr aber sofort eine kosmisch-universelle Deutung. Der Streit zwischen gesundem Streben und krankhaften Begierden findet in allen Bereichen der Natur statt. Herrscht

der gesunde Eros in allen Bereichen des Kosmos, dann ist die Bedingung für das Wohlbefinden aller Dinge – einschließlich des Menschen – gegeben. Herrschen dagegen krankhafte Begierden, dann ist das körperliche und geistige Wohlbefinden in höchster Gefahr. Theoretischer Hintergrund der Auffassungen des Eryximachos ist sicher die Philosophie des Empedokles, der zufolge Liebe und Haß Bewegungsursachen des Universums sind. Liebe ist die Kraft der Anziehung, der Vereinigung, der Harmonie. Haß ist die abstoßende, trennende Kraft, deren Resultat das Chaos ist. Diese beiden Grundkräfte sind wechselseitig auf dem Vormarsch. Siegt die Liebe, triumphiert Harmonie, totale Vereinigung. Aber gerade an diesem Punkte beginnt der Haß seinen siegreichen Vormarsch, der zur absoluten Trennung führt. Zwischen diesen beiden Polen ist der gesamte kosmische Prozeß eingespannt. Wie nun allerdings aus dem kosmischen Charakter der gegensätzlichen Triebkräfte ein Wertmaßstab abzuleiten ist, an dem menschliche Handlungen auf ihre Sittlichkeit hin zu prüfen sind, muß Eryximachos notwendigerweise offenlassen.

Hier knüpft nun Aristophanes an, der in seiner brillanten Rede den Eros aus dem Kosmos zurück zur Erde, zu den irdischen Menschen und ihren konkreten Liebesformen holt. Der Physiker und Arzt mag vom Körper etwas verstehen, von den Herzen der Menschen versteht der Dichter mehr. Der Dichter faßt Eros nicht nur als natürlichen Trieb. Wäre er nur das, wäre er an jedem Ding realisierbar. Eros ist für ihn vor allem seelisches Verlangen, qualvolle Sehnsucht nach Ergän-

zung und Erfüllung. Höchst bemerkenswert, daß Platon dem Komödiendichter Worte in den Mund legt, die erstmals im Gespräch die Dimension des *Schmerzes* im Eros eröffnen. Aristophanes bringt seine Auffassung im grotesken Mythus zum Ausdruck, wonach die ursprünglich autarke Menschennatur in zwei Teile getrennt wurde, weil sie frevelhaften Stolz gegenüber den Göttern zeigte. Nun streben beide Teile zueinander, um die ursprüngliche Totalität des Menschen wieder zu erreichen. Eros wird gerade in diesem Streben sichtbar. Das ist ein Motiv, das in der Diotima-Rede des Sokrates wiederkehren wird, freilich dort schon unter dem Kommando der Platonischen Metaphysik.

Ein neues Motiv, das auf den Höhepunkt des Gesprächs, auf die Sokrates-Rede hinzieht, wird in der Agathon-Rede angeschlagen. Bisher – so distanziert sich Agathon von seinen Vorrednern – wurde nur über die *Funktionen* des Eros gesprochen, nicht aber über sein *Wesen*. Die Bestimmung des Wesens müsse aber der Beschreibung seiner Funktionen vorausgehen. Dieses logische Vorgehen wird von Sokrates gebilligt werden, nicht aber das, was Agathon als Wesen des Eros anzugeben weiß: Er sei der schönste, beste und glückseligste der Götter, sei jung, fein und zart, Lehrer, Lenker und König der Götter; ohne ihn gäbe es nicht die Kardinaltugenden der antiken Polis: Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit.

Das ist nicht die Sprache des Philosophen, eher die eines Jünglings, der in narzißhafter Verliebtheit in Eros sein Ebenbild sieht. Sokrates beginnt seine Rede mit einer Entschuldigung. Er habe zwar eingangs versprochen, auch

seinerseits eine Lobrede auf den Eros zu halten, könne aber dieses Versprechen nicht einlösen. Eine Lobrede müsse doch – wie ja auch die Reden seiner Vorgänger zur Genüge gezeigt hätten – der in Rede stehenden Sache möglichst viel Gutes und Schönes beilegen, mag es sich nun so verhalten oder nicht. Das, so sagt er mit feiner Ironie, überfordere ihn. »Jedoch will ich euch die Wahrheit sagen, wenn ihr das wollt, aber *meine* Wahrheit; nicht wie eure Reden wären, damit ich mich nicht zum Gespött zu machen brauche.« Nicht die Schönheit der Rede, die im Beifall ihr Kriterium hat, sondern die Wahtheit der Philosophie ist das Ziel der Sokratischen Untersuchung.

Eros ist dem Sokrates das Begehrn nach dem Guten und Schönen. Begehr wird etwas, was man nicht hat; was man besitzt, braucht man nicht mehr zu begehrn. Da Eros Begehrn nach dem Guten und Schönen ist, kann er selber weder schön noch gut sein. Auch ist Eros kein Gott, sondern ein Daemon, ein Vermittler zwischen Menschlichem und Göttlichem. Über das Wesen des Eros sei er – so berichtet Sokrates – von Diotima belehrt worden, einer Priesterin aus Mantinea, die einst einen Aufschub der Pest bei den Göttern erwirk hat. Diese nämlich habe ihm erzählt, daß Eros von Poros (Reichtum) und Penia (Armut) abstammt. Wie ihre Mutter ist die Liebe rauh, arm, geht betteln, wie ihr Vater trachtet sie nach Guten und Schönen, ist neugierig, kundschaftet Wege aus, um das Begehrte zu erlangen. Sie ist niemals mitellos und niemals reich. Zwischen »himmelhoch jauchzend« und »zu Tode betrübt«, zwischen Haben und Nicht-Haben, zwischen Wissen und Nicht-Wissen, zwischen den

Göttern und der stumpfen Masse treibt sie als dämonisches Mittlerwesen ihr Zauberwerk.

Hier schlägt nun Sokrates den Bogen zur Philosophie, wobei sich erweist, daß diese mit dem Eros identisch ist. Denn die Philosophie ist ein Streben nach Erkenntnis. Was man erstrebt, hat man noch nicht. Die Götter sind im Besitz aller Weisheit, also ist ihnen kein Streben eigen. Die Toren und Unwissenden, die fälschlicherweise meinen, schon im Besitz des Wissens zu sein, streben natürlich auch nicht danach. Nur der Philosoph, der seinen Platz zwischen den Göttern und den Toren hat, strebt nach Erkenntnis, weil er definitiv weiß, daß er nichts weiß. Während die Vorredner eine besondere Philosophie der Liebe suchten, bestimmt Sokrates den *Eros selbst als Philosophie*, sagt doch schon deren Name, daß sie Liebe zur Weisheit ist. Während die Vorredner ihr Bild vom Eros nach dem Vorbild des Geliebten malten, begreift Sokrates sein Wesen aus der Natur des Liebenden.

Der Nutzen des Eros für den Menschen ist deshalb auch nicht in einzelnen sozialen Wirkungen zu suchen, wie dies bei Phaidros und Pausanias der Fall. Diese sahen den Nutzen in der Erregung des Schamgefühls beziehungsweise in der guten Erziehung des geliebten Knaben. Für Sokrates ist dieser so umfassend, daß er nur als Streben des Menschen nach Glückseligkeit (*eudaimonia*) interpretiert werden kann. Seinen Grund hat dieses Streben in der liebenden Natur, womit jene Grundaussage der platonischen Ethik gestützt wird, wonach der Mensch niemals begehrten kann, was er nicht für ein Gut hält, und daß er am meisten begehrte, was er für das höchste Gut hält.

Wenn von ‚platonischer Liebe‘ die Rede ist, so wird gemeinhin darunter die nur ideelle, sinnende und körperlose verstanden. Dies aber ist nicht die Auffassung des Platonischen Sokrates. Der endliche konkrete Sinn des Eros, das Begehrn des schönen Leibes oder Gegenstandes, geht im allgemeinen Streben nach dem höchsten Gut, nach dem wahren Sein, nach der Unsterblichkeit keineswegs verloren. Im Gegenteil. Das Bedürfnis nach Zeugung im Schönen, der körperliche Zeugungsakt ist gerade ein Ausdruck dieses Strebens. Der tiefste Sinn des Eros, der in der Stiftung der Einheit von Individuum und Gattungsnatur des Menschen besteht, realisiert sich gerade auch hier. Die ideelle Konstituierung dieser Einheit erfolgt bei Platon im stufenweisen Aufsteigen des Menschen aus seinem biologisch-natürlichen Status heraus bis zur Zeugung sozialer Harmonie in der Schau der ewigen Idee.

Mit Sokrates‘ Aufhellung des Wesens des Eros ist der Höhepunkt der Gastmahlreden erreicht. Es bleibt allerdings eine Frage offen: Vermag sich das Wesen des Eros in einem menschlichen Individuum zu verkörpern, und wenn ja, gibt es ein solches Individuum, das dem Eros ähnlich, also ein Mittlerwesen zwischen Mensch und Gott ist. Genau dieser Frage wendet sich der doch noch zur rechten Zeit gekommene Alkibiades zu. Der Grundtoner seiner Rede: Sokrates ist genau dem Daimon ähnlich, dessen Wesen er aufgezeigt hat. Der Hymnus auf die philosophische Lebensweise hat zum Resultat: Sokrates ist der vollkommenste Erotiker.

Der mächtige Baum der Platonischen Philosophie mit seiner imponierenden Krone (immerhin sind uns neben Briefen und Epigrammen fünfunddreißig zum Teil sehr umfangreiche Schriften überkommen), von dem nur ein Ast – und nicht einmal der stärkste, wohl aber schönste – betrachtet werden konnte, wird aus einem vielfältigen Wurzelgeflecht gespeist.

Heraklits philosophische Lehre vom ewigen Werden und vom Widerspruch als Agens dieses Werdens wie die bizarre Ontologie des Parmenides, die dem radikal von dem In-der-Meinung-Seienden geschiedenen und nur dem Denken zugänglichen In-Wahrheit-Seienden Widerspruchsfreiheit, Bewegungslosigkeit, Ewigkeit und Vollkommenheit zuschrieb, werden verarbeitet. Ebenso die Lehren des Pythagoras, wonach der Kosmos von harmonischen Maßverhältnissen durchwaltet wird, das Wesen der Dinge die Zahl ist und die unsterbliche Seele von einem Körper zum anderen wandert. Die von Empedokles und Anaxagoras vorbereitete, von Demokrit begründete materialistische Atomistik wird ebenso kritisch rezipiert wie die relativistischen Lehren und aufklärerischen Ideen der Sophisten. Vor allem aber ist es das Sokratische Philosophieren, das das Platonische Denken entscheidend befördert hat. Die Forderung des Sokrates, daß die definitorische Feststellung des Begriffes eines Wertes dem Werthen vorausgehen müsse, was innerhalb ethischer Problemstellungen durchaus verständlich ist, macht Platon universell. Das Resultat ist die Lehre von der Prä-

existenz der Ideen; Platon daher der erste, der objektiven Idealismus begründet.

Platon-Vorverständnis setzt Verständnis der Grundzüge vorsokratischen philosophischen Denkens voraus. Es ist dies eine notwendige, keineswegs aber schon hinreichende Bedingung. Das Prisma, durch das bereits produzierte philosophische Ideen gebrochen werden, hat seinen wesentlichen Grund nicht in diesen Ideen selbst, sondern in der konkreten sozialökonomischen, historischen Situation und in der Stellung des Denkers in dieser Situation.

Platons Philosophie ist – wie jede große Philosophie – »Zeit, in Gedanken gefaßt« (Hegel). Die Philosophie des Politen Platon ist in erster Linie politische Philosophie. So heißen seine umfangreichsten Werke bezeichnenderweise »Staat« und »Gesetze«. Platon proklamierte – beginnend mit der »Apologie« – die kritische Umwertung aller traditionellen Werte der Polisethik, weil diese die krisenhafte Entwicklung der Polis nicht aufzuhalten vermochten. Seine politischen Erfahrungen konstatierten aber nicht nur seine Philosophie, sondern bewirkten auch wesentliche Veränderungen in seinem Denken. Führte die Erfahrung der Poliskrise zur radikalen Kritik der moralischen und rechtlichen Verfassung der Polis und zur Konstruktion einer hochidealistischen Staatsutopie, so führte die Erfahrung, die Platon bei dem Versuch, diese Utopie zu verwirklichen, macht, zu einem Überdenken seiner Grundposition; ein Überdenken, das in bemerkenswerter Weise Dialektik befördert. Der »Sophist« deutet dies an, »Parmenides« führt es durch.

Die Dialektik der realen Geschichte der Polis im

antiken Griechenland ist derart, daß die Gründe, die ihr Aufblühen bewirken, gleichzeitig die Ursachen ihres Untergangs werden. Ohne *Arbeitsteilung* – insonderheit Teilung zwischen körperlicher und geistiger Arbeit und beginnende Teilung innerhalb der geistigen Tätigkeit selbst – ist das ökonomische und kulturelle Aufblühen der griechischen Stadtstaaten nicht denkbar. Kein Zufall, daß die Arbeitsteilung ein vorzüglicher Gegenstand platonischer Reflexion wird. Marx rühmte, daß Platon eine für seine Zeit geniale Darstellung der Teilung der Arbeit gegeben habe. Mit Arbeitsteilung sind aber nun Entwicklung des Privateigentums, Warenproduktion, Ware-Geld-Beziehung untrennbar verbunden. Dies hat weitreichende Folgen. Einerseits wird die Produktivität der Arbeit vorangtrieben, die ökonomische und militärische Macht der griechischen Städte gestärkt, ohne die zum Beispiel die Perserexpansion nicht hätte siegreich zurückgeschlagen werden können, wird die demokratische Staatsform geboren, entstehen die real-gegenständlichen Grundlagen für das Aufblühen der antiken Kunst und Philosophie, andererseits zerstört diese Entwicklung die traditionell gewachsenen Bindungen, treibt sie so bisher nicht gekannte soziale Differenzierungen hervor, löst sie die überkommenen Wertvorstellungen auf. Höchst bemerkenswert, daß Sophokles in seiner *Antigone*, in der er mit humanistischer Kraft und künstlerischer Meisterschaft den Konflikt zwischen den traditionellen Werten und den neuen staatlich-gesellschaftlichen Ordnungen zur Darstellung bringt, folgende Kritik des Geldes einfügt: „Die schlimmste Frucht, die je entsetzlich eingeschöpft ward unter

Menschen, ist das Geld. Ja, Geld zerstört euch Städte, verjagt euch Männer aus dem Haus. Geld ist der Lehrer, der das Herz befört, so daß der brave Mensch Abscheuliches begeht. Ja, alle Schlichte bringt das Geld dem Menschen bei und zeigt zu jedem Werk der Sünde einen Weg.“ So verschieden die Charaktere solcher Männer wie Sokrates, Platon, Diogenes und Aristoteles auch gewesen sein mögen, in der Kritik des Geldes stimmen sie dem Sophokles gemeinsam bei.

Die vielfältigen Widersprüche, die die griechische Polis charakterisierten – Naturalwirtschaft und Geldwirtschaft, alte Aristokratie und neuer Reichtum, die mit der Geldwirtschaft verbundene charakteristische Verkehrung von Mittel und Zweck und die soziale Differenzierung in arm und reich, Freie und Sklaven, der auf Gebrauchswert-Produktion beruhende Überbau und die aus den Ware-Geld-Beziehungen entspringenden neuen Werte, das mit der Demokratie entstehende ökonomisch, politisch und auch religiös relativ freie Individuum und die Macht der Verhältnisse, die keiner so gewollt hatte, das notwendig Brüchigwerden der mythischen Religion und die Entwicklung der Philosophie – spitzten sich durch den Konkurrenzkampf der griechischen Städte, besonders zwischen Athen und Sparta, derart zu, daß eine unheilbare Krise und schließlich ihr Untergang das Resultat ist.

In diese Zeit wird Platon 427 v.u.Z. hineingebo ren. Seine aristokratische Herkunft und Erziehung bewirken, daß er die Widersprüche der Polis besonders schmerhaft empfindet. Von seinem Lehrer, Kratyllos, wurde ihm gelehrt, daß alles wahrdebar sei. Das stimmte mit seinen Erfahrungen

überein; nur daß dieser Wandel nicht zum Besseren führt. Im Gegenteil! Er, der sich zum Politiker berufen fühlte, mußte der Politik zunächst abstinent gegenüberstehen, weil er nichts sah, was ihm Halt und dem er Halt geben konnte. Da hörte er den Sokrates, dem der schmerzlich empfundene Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft in folgender Form aufgegangen war:

Das Individuum strebt nur nach dem, was ihm als gut erscheint. Was jedoch aus den je einzelnen Bestrebungen resultiert, ist kein Gut für das Allgemeine, also kein allgemeines Gut. Da nun aber das Individuum vom Allgemeinen, von der Polis abhängig ist, kann das erstreute Gut kein wahres Gut gewesen sein. Der Grund hierfür liegt im Nichtwissen des wahren Gutes, das auch für das Individuum das höchste sein muß. Denn wäre es gewußt worden, wären auch die Bestrebungen darauf gerichtet gewesen.

Dieses Wissen vom Nichtwissen führt – wie bereits gezeigt – zum sokratischen Suchen. So wird Sokrates für Platon zum Weg, der zum Ausweg führen soll.

Die ersten Dialoge gehen über die Grenzen der sokratischen Fragestellungen nicht hinaus. Sie enden alle in der Aporie, der Ergebnislosigkeit.

Platons Stellung in der antiken Philosophiegeschichte besteht nun gerade darin, daß er das allgemeine und höchste Gut und die darin enthaltenen Ideen von Gerechtigkeit, Wahrheit, Schönheit zu konstruieren unternimmt. Die ethische Fragestellung des Sokrates bleibt zwar die zentrale, doch wird der Rahmen der Sokratik insofern aufgesprengt, als sie *ontologisch* abgestützt wird.

In der materiellen, empirischen Welt sind die gesuchten Werte nicht zu finden. Also können sie nur in der ideellen, nur dem Denken zugänglichen Welt, in der Welt der Ideen geschaufelt werden. Die Ideen unterliegen nicht dem Wandel der empirischen Welt, sie sind ewig und allgemein und streng hierarchisch gegliedert. Damit ist aber – ähnlich wie in der Eleatik – eine Kluft zwischen Ideenwelt und sinnlich-gegenständlicher Welt aufgerissen, die nicht zu schließen ist. Platon glaubt, diese Kluft zu überbrücken und den schreien den Gegen-sätzen der Eleatik zu entgehen, indem er die Seele als Vermittlerin einführt. Die Seele steht dem Reich der Ideen insofern nahe, als sie ideell und unsterblich ist; sie steht der empirischen Welt insofern nahe, als sie Prinzip der Selbstbewegung ist. Wie die »Weltseele« den Kosmos, so bewegt die menschliche Seele den Körper. Die menschliche Seele besitzt drei Vermögen: Begehrn, Wollen, Denken. Der Anteil dieser Vernügen ist in der je einzelnen Seele verschieden. Die wertvollste ist die, in der die Vernunft den größten Anteil hat, in der der Wille der Vernunft dient und das Begehrn zugelt. Sokrates erscheint dabei immer als Vorbild

Auf der Seelenlehre beruht nun seine Lehre vom idealen Staat. Wie in der Seele der beste Teil, die Vernunft, herrschen soll, so im idealen Staat die Vernünftigen, das heißt jene, die am intensivsten zur Weisheit streben, die schließlich – durch intensive Wiedererinnerung an einst geschaute ewige Ideen – dieser innewerden. Wie unser »Gastmahl« deutlich macht, sind es gerade die Philosophen sokratischen Typs, in denen sich die *Liebe*, das Stre-

ben nach Weisheit verkörpert. Also müssen sie auch die Herrscher sein.

Wie der Wille der Vernunft, so haben die Wächter den Philosophen zu dienen. Der Lebensweise der Wächter verleiht Platon in seinem konstruierten Idealstaat kommunistische Züge. Das Begehen, das niedrigste Vermögen der Seele, findet im Stand der Produzenten seinen sozialen Ausdruck. Folgerichtig daher – wenn die Platonischen Prämissen angenommen werden –, daß diesem die Zügel der Vernunft angelegt werden müssen.

Selbstverständlich mußte diese geistesaristokratische Staatsutopie, an die historische Wirklichkeit gebracht, scheitern. Damit waren aber gleichzeitig ihre ontologischen, gnoseologischen und psychologischen Voraussetzungen in Frage gestellt. Der alternde Platon zieht sich deshalb in die Lehrtätigkeit an seiner von ihm gegründeten Akademie zurück und überdenkt – weit realistischer geworden – seine Voraussetzungen. Die vorgenommene Selbstkritik nimmt nicht nur Momente der aristotelischen Kritik der Ideenlehre vorweg, sondern wirft Fragestellungen auf, die dialektisches Denken bis heute befördern.

schen Stoff den Urgrund von allem sehen, und von denen, die in der himmlischen Ideenwelt das höhere Prinzip zu erfassen versuchen. Platons Philosophie darf deshalb wohl als der bewußte Gegenzug zum materialistischen Denken der Griechen angesehen werden, das in der Atomistik des Demokrit einen Höhepunkt gefunden hatte.

Aristoteles war es vor allem, der – an den späten Platon selber anknüpfend – eine eingehende Kritik der Platonischen Ideenlehre gegeben hat. Die Platonische Verdoppelung der Welt in eine für sich bestehende ideelle und eine materielle sei sowohl in ontologischer wie gnoseologischer Hinsicht sinnlos, führe zu unlösbaren Widersprüchen und vermöge letzlich einer Vermittlung beider Welten nicht zu bewerkstelligen. Lenin rühmte, daß die Aristotelische Kritik am Idealismus schlechthin sei.

Historisch-materialistische Kritik des Idealismus Platons beschränkt sich nicht auf den Nachweis logischer Ungereimtheiten; sie hat die Bedingungen aufzudecken, innerhalb derer idealistische Philosophie als falsches Bewußtsein mit Notwendigkeit entsteht.

Im Prozeß der ideellen Tätigkeit der Menschen sind vielfältige Momente enthalten, die die Entstehung von »würdigem Idealismus« möglich machen. Schon im einfachsten Abstraktionsprozeß, indem zum Beispiel aus den vielen, in den Sinnen wahrgenommenen Häusern der allgemeine Begriff des »Hauses an sich« abgezogen wird, liegt die Möglichkeit, den allgemeinen Begriff, der die wesentlichen Charakteristika aller Häuser zum Ausdruck bringt, seinen Erscheinungsformen, den ein-

III

Platon ist nicht nur der Begründer des ersten Systems des objektiven Idealismus, sondern auch der erste Denker, dem der unversöhnliche Gegensatz zwischen materialistischen und idealistischen Denken aufging. Im »Sophist« spricht er von der »Gigantomachie«, vom Gigantenkampf zwischen denen, die alles vom Himmel auf die Erde ziehen, im irdi-

zellen, je verschiedenen Hänselein gegenüberzustellen. Die Mathematik, die in der platonischen Akademie intensiv betrieben wurde, enthielt Urteile, deren Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit nicht zu bezweifeln ist. Wie aber sind diese möglich, wenn doch in den Sinnen immer nur das Einzelne, Zufällige, Veränderliche gegeben ist. Liegt hier nicht der Schluß nahe, daß Mathematik nur aus dem reinen Denken entspringt?

Im Arbeitsprozeß geht die Idee des Produktes der Herstellung des Produktes voraus. Liegt hier nicht die Möglichkeit nahe, diese wirklichen Verhältnisse zu verallgemeinern, derart zu travestieren, daß die Ideen als primär gegenüber den sinnlichen Gegenständen erscheinen? Vernünftiges Handeln ist zweckmäßiges und zielgerichtetes Handeln. Wissen von Zweck und Ziel müssen also vernünftigem Handeln vorausgehen. Wird die Welt als von Vernunft durchwaltet angesehen, muß dann nicht diese als allein Wirkten vorausgehende angesehen werden?

Die Ursache dafür, daß die in der ideellen Tätigkeit liegenden Möglichkeiten für Idealismus realisiert werden, liegt nun allerdings nicht in der ideellen Tätigkeit selbst, sondern in den gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sich diese vollzieht. Diese Bedingungen aber sind durch Naturwürzigkeit und Spontanität charakterisiert. Die Krise der Polis hatte keiner so gewollt, kein Individuum hat sie bewußt herbeigeführt. Und doch ist sie mit brachialer Gewalt hereingebröchen. Diese Gewalt muß dem Individuum als fremde, ihn beherrschende Macht erscheinen, obgleich sie doch das Resultat seiner eigenen Tätigkeit ist. Seine

eigene, ihm aber entfremdete Gewalt erscheint als das Allgemeine, welches das Einzelne, das individuelle bestimmt. Platons Bürger ist nur die vereinzelte Verkörperung des Staates, ein Wesen, das – soll es als menschlich gelten – sich die allgemeinen Normen der menschlichen Kultur aneignen und sich ihnen unterwerfen muß. Die gesellschaftliche, spontan wirkende Allgemeinheit bestimmt also seine Tätigkeit; sie kann daher nicht von dieser Tätigkeit selbst herriihren. Dergestalt erscheinen dem falschen Bewußtsein alle einzelnen Dinge nur als Inkarnation des Allgemeinen. Die Entfremdung der allgemeinen gesellschaftlichen Macht von den einzelnen menschlichen Individuen, deren Produktion sie ist, führt also letztlich zu der Mystifikation, die das Allgemeine vom Einzelnen losreißt und zum bestimmenden Grund des Einzelnen macht.

Indem historisch-materialistische Kritik die Bedingungen bloßlegt, unter denen Idealismus geboren wird, vermag sie auch die Fragen zu würdigen, die innerhalb falscher Bewußtseinsstrukturen gestellt wurden.

Diese Fragen aber waren es, die welthistorische Wirkungen auslösten. Die Platonischen Fragen wirkten in Form des Neuplatonismus im Mittelalter, sie wurden in der Renaissance progressiv rezipiert, sie standen an der Wiege der idealistischen Dialektik Hegels. Marx' Verhältnis zu Hegel ist paradigmatisch für marxistisches Verhalten zur Philosophie Platons.

Helmut Seidel und Klaus-Dieter Eichler