

Bernd Manuwald, Die Rede des Aristophanes (189a1–193e2), aus: Chr. Horn (Hrsg.), Platon, Symposion, Berlin (Akademie Verlag, jetzt De Gruyter) 2012, 89–104 (Klassiker Auslegen, hrsg. v. O. Höffe, Bd. 39).

Die bereitgestellte Datei darf nur zum persönlichen Gebrauch verwendet werden – alle Rechte beim Verlag.

Die Rede des Aristophanes (189a1–193e2)

6.1 Platonische Dramaturgie

Nach der Redenfolge, wie sie sich entsprechend der endgültigen Platzierung der Teilnehmer auf den Klinen ergeben hatte, hätte Aristophanes schon vorher reden sollen, nämlich nach Pausanias (180c1–185c3), doch war er durch einen plötzlichen Schluckauf daran gehindert. Er wandte sich an den Arzt Eryximachos, der nach ihm an die Reihe kommen sollte, mit der Bitte, seinem Schluckauf ein Ende zu machen oder statt seiner zu reden, bis er selbst wieder einsatzfähig sei. Eryximachos will beides tun, er springt als Redner ein, und er nennt Aristophanes auch verschiedene Methoden, wie er den Schluckauf beenden könne (185c4–e5). Tatsächlich wird Aristophanes schließlich das für einen besonders schweren Fall vorgesehene Mittel, einen Kitzel in der Nase hervorzurufen und zu niesen, anwenden müssen, um von seinem Schluckauf loszukommen (189a1–3) und seine Rede halten zu können.

Platon erzielt mit dieser Szene zunächst eine dem Komödiendichter Aristophanes würdige kongeniale komische Auflockerung der zu erwartenden Redenfolge. Außerdem darf man sich als Leser vorstellen, wie Aristophanes während der ersten Rede des Eryximachos mit seinem Schluckauf kämpft und nacheinander die von ihm als Arzt empfohlenen Verfahren – Atem-Anhalten, Gurgeln mit Wasser, künstlich erzeugtes Niesen – durchprobiert.¹ Gleichzeitig lenkt dieses Intermezzo die Aufmerksamkeit der Zuhörer und des Lesers auf die Rede des Aristophanes; denn wenn etwas zuerst erwartet, dann verschoben wird, ist es schon dadurch herausgehoben. Zudem rückt durch die Veränderung der ursprünglich „vorgesehenen“ Abfolge die Rede des Aristophanes mit denen des Agathon und des Sokrates (und dessen Referat der Ausführungen der Diotima) zusammen, während sie nach der alten Reihenfolge durch die Rede des Eryximachos von

1 Vgl. im Einzelnen Avlonitis 1999, 16–23.

ihnen getrennt gewesen wäre. Die Reden der beiden Dichter folgen jetzt aufeinander und bilden die Grundlage für die Rede von Sokrates/Diotima, die nicht nur mit einem Agathons Vorstellungen präzisierenden Dialog zwischen Sokrates und Agathon eingeleitet wird (199c3 ff.), sondern in der Diotima auch ausdrücklich auf Aristophanes' Eros-Konzeption eingeht (205d10–206a1; 212c4–6),² also diese beiden Reden als Gegenentwürfe ernst nimmt. Die Dreiergruppe der Reden von Aristophanes, Agathon und Sokrates/Diotima schließt sich auch dadurch zusammen, dass die jeweiligen Reden im Unterschied zu denen des Phaidros, des Pausanias und des Eryximachos von vorbereitenden bzw. kommentierenden Bemerkungen umgeben sind, die auf die Qualität der Argumente eingehen.³ Szenisch wird der Blick auf die spezielle Beziehung untereinander noch dadurch verstärkt, dass Sokrates, Agathon und Aristophanes am Ende des Gelages die einzigen Teilnehmer sein werden, die noch zu einer Unterhaltung fähig sind, wobei sich herausstellt, dass die beiden Dichter jeweils die Hälfte der dramatischen Dichtkunst verkörpern, die nach Sokrates eigentlich von ein und demselben beherrscht werden müsste (223c–d).

Platon hätte diese Dreiergruppe natürlich von vornherein durch eine entsprechende Platzierung der Teilnehmer erreichen können – ohne einen Kunstgriff wie den Schluckauf des Aristophanes und ohne Verschiebung seiner Rede.⁴ Aber wie in der Anlage des *Symposion* Sokrates nicht nur durch sein Späterkommen charakterisiert, sondern auch dadurch hierarchisiert wird, dass er den ursprünglich von Agathon eingenommenen letzten Platz erhält (175c4–8) – und damit die letzte und schwierigste, aber auch nachhaltigste Redeposition (177e3 f.) –, so wird durch den Tausch mit Eryximachos die Rede des Komödiendichters Aristophanes besonders akzentuiert.⁵ Diese Funktionalisierung der Rede muss als ein wichtiges Kriterium für ihre Interpretation gewertet werden.

Weshalb gehört Aristophanes aber überhaupt zu den Teilnehmern des Gelages am Tag nach der Siegesfeier für Agathons Sieg beim tragischen Agon 416 v. Chr.? Der historische Aristophanes hatte den historischen Sokrates in seinen *Wolken* (423 v. Chr.)

2 Die inhaltliche Bezugnahme fällt allerdings aus dem Rahmen, da Diotima bei Agathons Feier nicht zugegen war und die Rede des Aristophanes nicht gehört haben kann.

3 Vgl. 189a1–c1; 193d6–194e3; 198a1–199c2; 212c4–6. – Die Szene vor der Rede des Eryximachos (185c4–e5) bezieht sich nicht auf den Inhalt dieser Rede, sondern es wird nur die Verschiebung der Rede des Aristophanes begründet, und in der Szene danach (189a1 ff.) geht es ebenfalls nicht um die vorhergehenden Ausführungen, vielmehr um eine personenbezogene Neckerei zwischen Aristophanes und Eryximachos, die auf eine weitere Fokussierung auf die folgende Rede des Aristophanes hinausläuft (s. u. S. 91).

4 Platon vermittelt ohnehin den Eindruck, dass der Erzähler sich gar nicht mehr an alle Reden genau erinnern könne, und gibt ausdrücklich zu erkennen, dass es sich bei den wiedergegebenen um eine „Auswahl“ handelt (180c1–3).

5 Vgl. zu dieser Dramaturgie im *Symposion* auch die subtilen Ausführungen von Lowenstam 1986, 43–56. Ob jedoch, wie Lowenstam meint, der Leser auch aufgefordert sein soll, die Gedankenfolge der Sokrates/Diotima-Rede mit der ursprünglich zu erwartenden Redenfolge zu vergleichen, scheint fraglich. Die Leserlenkung geht eher auf das Ergebnis der Umstellung als auf das, was hätte sein können.

als Intellektuellen, besonders als Sophisten, scharf attackiert, und noch beim Prozess des Sokrates 399 v. Chr. lässt Platon Sokrates das Bild, das schon lange in der Öffentlichkeit – und besonders in der Komödie – von ihm gezeichnet worden sei, mehr fürchten als seine jetzigen offiziellen Ankläger.⁶ Wenn Platon, als er viel später das *Symposion* verfasste, Sokrates dennoch in entspanntem Verhältnis zu Aristophanes auftreten lässt, muss er gute Gründe gehabt haben, über das belastete Verhältnis hinwegzusehen. Er lässt jedenfalls Sokrates ausdrücklich feststellen, dass Aristophanes (genau wie er selbst) prädestiniert sei, eine Rede über den Eros zu halten, da sich sein ganzes Tun um Dionysos und Aphrodite drehe (177d7–e2). Vielleicht erschien Platon Aristophanes als einziger geeignet, einen so plastischen Mythos, wie er ihn dem Komödiendichter in den Mund legt, vorzutragen. Daraus ergibt sich die weitere Frage, wozu es im *Symposion* eines solchen Mythos bedurfte, auf den dann noch ein intensiviertes Augenmerk gelenkt wird.

6.2 Analyse von Aristophanes' Rede

Der Rede des Aristophanes geht ein neckendes Geplänkel zwischen ihm und Eryximachos voraus (189a1–c1), das wiederum geeignet ist, die Erwartungshaltung des Lesers zu steigern: Weil Eryximachos sich von Aristophanes nicht ernst genommen fühlt, will er dessen Rede kritisch daraufhin prüfen, ob Aristophanes etwas Komisches (*geloion*) sage (189a7–b2). Aristophanes hat jedoch nur die Befürchtung, dass er etwas Lächerliches (*katagelaston*) sagen könnte; dagegen etwas, worüber man lachen kann (*geloion*), das sieht er als einen Gewinn und zu seiner (komischen) Muse gehörig an; offenbar hat er vor, etwas im Kern Ernsthaftes zu sagen (189b3–7).⁷ Tatsächlich wird seine Rede dann vor Eryximachos' Augen Gnade finden (193e3 f.), womit indirekt bestätigt wird, dass es sich bei der darin vorgetragenen Konzeption nicht um eine bloß witzige Idee handeln soll.

Aristophanes' Rede beginnt mit einer überleitenden Einführung (189c2–d4): Darin betont er den Unterschied seiner Auffassung zu denjenigen des Pausanias und des Eryximachos und beklagt ganz allgemein, dass die Menschen die Macht des Eros verkennten, sonst würden sie ihn, wie es sich für ihn gehörte, ganz anders mit Altären und Opfern verehren. Denn – das ist Aristophanes' gleich zu Anfang genannte These – Eros sei der menschenfreundlichste Gott, Helfer der Menschen und Arzt der Leiden, durch deren Heilung das Menschengeschlecht wohl das größte Glück habe. Aristophanes kehrt also im Unterschied zu dem universalistischen Ansatz des Eryximachos wieder zu Eros als zwischenmenschlichem Phänomen zurück. Diese Macht des Gottes will Aristophanes

⁶ *Ap.* 18b; d1; 19b4–c3, wo die Komödie des Aristophanes (gemeint sind *Die Wolken*) ausdrücklich genannt wird. *Die Wolken* sind auch im *Symposion* präsent: In 221b3 f. liegt eine Adaption von v. 362 vor.

⁷ Diese Auffassung auch bei Rowe 1998, 153 zu 189b7.

darzulegen versuchen, und seine Zuhörer würden dann die Lehrer der anderen sein. Aristophanes versteht sich also selbst als Lehrer, ganz entsprechend, wie Diotima Lehrerin des Sokrates ist (207a5; c6), der ihre Lehren weitergibt. Damit wird ein spezifischer Konkurrenzanspruch zur Position des Sokrates formuliert.

Der Hauptteil der Rede (189d5–193c8) beginnt mit einem systematischen Ansatz: Aristophanes will „erstens“ (189d5) über die (ursprüngliche) Natur von uns Menschen (A 1: 189d6–190c1) belehren und darüber, was ihnen widerfahren sei (A 2: 190c1–191d3).⁸ Ohne ein „zweitens“ legt Aristophanes danach die Konsequenzen für das Leben von uns heutigen Menschen dar (B: 191d3–193c8), woran sich noch eine kurze Schlussbemerkung anschließt (193c8–d5), die sich in der Form der Ringkomposition auf die Einleitung zurückbezieht. Danach nimmt Aristophanes den Dialog mit Eryximachos wieder auf (193d6 f.).

Der erste Hauptteil hat im Ganzen die Gestalt eines aitiologischen Mythos und ist insofern dem Mythos im *Protagoras* vergleichbar (*Prt.* 320c8–322d5), der dort ausdrücklich mit der Bezeichnung „Mythos“ eingeführt wird (*Prt.* 320c2–7). Aristophanes trägt seinen Mythos jedoch zum Teil mit einer für einen Mythos uncharakteristischen Erzählweise vor: Das märchenhafte „Es war einmal ...“ im *Protagoras* (320c8) fehlt im *Symposium*,⁹ vielmehr gleicht der Stil z. T., wie oben angedeutet, einer systematischen Abhandlung, was einen merkwürdigen Kontrast zu dem stellenweise komischen Inhalt ergibt. Neben dem von Protagoras erzählten Mythos ist derjenige des Aristophanes bei Platon der einzige, der nicht von Sokrates oder einem anderen „Platon-nahen“ Gesprächsführer vorgetragen wird; in dieser „Autor“-Situation ist begründet, dass beide Mythen im weiteren Verlauf des jeweiligen Dialogs einer impliziten oder expliziten Kritik unterzogen werden.

Im ersten Teilabschnitt des Hauptteils (A 1) legt Aristophanes die ursprüngliche Natur des Menschen in Kontrastierung zur heutigen dar.¹⁰ Die damaligen Menschen unterschieden sich in zwei wesentlichen Punkten: (1) Es gab nicht nur zwei Geschlechter (männlich, weiblich), sondern noch ein drittes, gemischt aus beiden, das nicht mehr existiert, sondern nur noch in der unehrenhaften Bezeichnung „androgyn“ weiterlebt (189d6–e5). (2) Die Gestalt der Menschen war kugelförmig,¹¹ mit vier

8 Die Dispositionshinweise setzen sich innerhalb des Abschnittes 189d6–190c1 mit einem weiteren „erstens“ (189d7) und einem „zweitens“ (189e5) noch fort. Danach wird die systematische Darlegung aufgegeben zugunsten einer Erzählung, bei der die einzelnen Punkte nicht mehr ausdrücklich markiert sind.

9 Dover 1980, 112, verweist daher zu Unrecht auf die Stelle im *Protagoras*.

10 Wenn die frühere Natur (*bē palai physis*, 189d6) des Menschen schließlich als dessen „alte Natur“ (*archaia physis*, 191d1 f.) bezeichnet wird, so liegt darin ein Hinweis, dass dies die „richtige“ Natur, der eigentliche Normalzustand, sein soll. Vgl. Carvalho 2009, 29 ff.

11 Hug/Schöne 1909, 75, waren der Ansicht, diese Menschen seien nicht kugelförmig, sondern zylindrisch gewesen. Denselben Standpunkt vertritt Morrison 1964, 46 ff. (gefolgt von Craik 2001, 112). Ebenso offenbar auch Hunter 2004, 62. Carvalho 2009, 52 Anm. 23, tendiert zur Annahme der Kugelform, lässt die Frage aber

Armen, vier Beinen, zwei voneinander abgekehrten Gesichtern auf kreisrundem Hals, aber nur einer Schädeldecke darüber, vier Ohren und zwei Geschlechtsteilen.¹² Sie hätten sich aufrecht wie heutige Menschen bewegen können, sei es in die eine oder die andere Richtung, oder, wenn es schnell gehen sollte, nach Radschlägermanier unter Benutzung aller acht Gliedmaßen (189e5–190a8). Die Erklärung für beide Phänomene wird nachgetragen: Das männliche Geschlecht stamme ursprünglich von der Sonne ab, das weibliche von der Erde, das androgyne vom Mond, der an beiden Geschlechtern Anteil habe. Auf die Ähnlichkeit zu den jeweiligen „Eltern“ werden dann die kugelförmige Gestalt der Menschen und die spezifische Art der Fortbewegung zurückgeführt. Schließlich geht Aristophanes noch auf das Wesen dieser Menschen ein: Sie seien von gewaltiger Kraft und Stärke und verwegener Gesinnung gewesen und hätten den Himmel erklimmen wollen, um die Götter anzugreifen.¹³

Eine wirkliche Erklärung, wie und warum die Menschen zustande kamen, gibt Aristophanes, wenn man von dem Hinweis auf die ursprüngliche Abstammung einmal absieht, nicht. Und eigentlich dürfte es sich bei diesen Wesen, die, wie es scheint, reine Götterabkömmlinge sind, gar nicht um Menschen handeln; sie sind jedoch im Mythos als im Gegensatz zu den Göttern stehend konzipiert. Dass ihre Abstammung von Sonne, Erde

letztlich offen. Tatsächlich ist die Wendung *to eidos strongylon, nōton kai pleuras kykloï echon* (189e5f.) als solche nicht eindeutig, es können mit dem Wort *strongylos* auch zylindrische Gegenstände bezeichnet werden (z. B. Baumstämme; vgl. Theophr. *HP* 5,5,6). Aber Platon wählt zur Charakterisierung der Form der Menschen ein Wort, das er in Opposition zu *plateios* auch auf die Erde anwendet (*Phd.* 97e1), wo es nur ‚kugelförmig‘ bedeuten kann (vgl. 108e5 u. 110b6 f. sowie Anm. 14 mit der dort genannten Literatur). Wenn es von den Menschen heißt „Insgesamt, zur Gänze (*bolon* in prädikativer Stellung; vgl. Bury 1932 z. St.) war [...] die Gestalt rund“ (189e5 f.), passt das besser zur Bedeutung ‚kugelförmig‘. Morrison (a. O. 46) interpungiert nach *eidos* und bezieht *bolon* darauf: “the shape of each man is complete”. Aber dass die neu geschaffenen Menschen vollständig sind, müsste nicht eigens gesagt werden. Vielmehr wird betont, dass die Menschen nicht nur in Teilen rund (wie ein Zylinder) waren. Ein weiteres Kriterium ergibt sich aus Folgendem: Jene Wesen *selbst* und ihre Bewegung werden *peripherē* genannt, was damit begründet wird, dass sie ihren Eltern ähnlich seien (190b3–5). *peripherēs* (als solches ebenso wenig eindeutig wie *strongylos*) wird im *Phaidon* (108e5) in Bezug auf die kugelförmig aufgefasste Erde gebraucht, und man wird annehmen dürfen, dass die Kugelgestalt der Erde (d. h. einer der Elternteile) auch hier gilt. Morrison (a. O. 48, unter Berufung auf einen früheren Aufsatz [1959, 103–109] bestreitet, dass die Erde nach dem *Phaidon* kugelförmig sei; vgl. dazu aber Anm. 14. Bei seinem Argument, dass sich aus den bei der Teilung der Kugeln entstehenden Halbkugeln nicht die Gestalt der späteren Menschen erklären lasse (Morrison 1964, 47), ist nicht die gründliche „Bearbeitung“ der geteilten Ur-Menschen durch Apollon bedacht (190e2–191a5).

12 Für Anderson 1993, 41, stehen im Hintergrund die empedokleischen Vorstellungen des Ur-Sphairos (fr. 31 B 28 u. 29 DK) und der doppelgesichtigen und doppelbrüstigen Wesen (fr. 31 B 61, I DK).

13 Wenn Aristophanes’ Angabe, „was Homer (*Od.* 11,305 ff.) von Otos und Ephialtes sagt, das wird von jenen gesagt“ (190b7 f.), so zu verstehen ist, dass die homerische Geschichte in Wirklichkeit eine Geschichte von den ursprünglichen Kugelmenschen sei (Dover 1966, 46), dann zeigt sich eine doppeldeutige Beziehung des „aristophanischen“ zum traditionellen Mythos: Einerseits ist das Motiv der Himmelsstürmer der Tradition (Homer) entnommen, andererseits wird es gewissermaßen entmythologisiert, indem die auf bestimmte Individuen bezogene Geschichte bei Homer als ein „historisches“ Phänomen der Urzeit der Menschheit gedeutet wird.

und Mond als „ursprünglich“ bezeichnet wird, könnte eine spätere eigenständige Fortpflanzung nahelegen, über die man aber nichts erfährt; ein Streben zueinander können die (noch ungeteilten) Menschen, wie man aus dem Fortgang der Erzählung schließen muss, nicht gehabt haben. Die Kugelmenschen sind zwar mit doppelten Geschlechtsorganen ausgestattet, aber die Genitalien haben bei der „alten Natur“ des Menschen keine im Text benannte Funktion; erst nach der Teilung wird ihnen ein Sinn gegeben, und da ist es „praktisch“, dass sie vor der Teilung schon da sind.

Einen Teil der Menschen von der Erde abstammen zu lassen, lag bei der traditionellen Rolle der Erde als „Urmutter“, die auch Wesen allein aus sich selbst hervorbringen konnte (Hesiod, *Tb.* 117 ff.), nahe. Möglicherweise nicht traditionell, sondern eher noch nicht allgemein verbreitet ist die Vorstellung von der Kugelgestalt der Erde, von der Platon allerdings überzeugt war.¹⁴ Es handelt sich jedenfalls kaum um eine Auffassung, die der historische Aristophanes so ohne Weiteres hätte verwenden können. Sicher hätte Platon nicht nur die weiblichen Kugelmenschen durch die Erde hervorbringen lassen können, aber offensichtlich sollten zur klaren Trennung der drei späteren sexuellen Orientierungen (weibliche Homosexualität; männliche Homosexualität; Heterosexualität) entsprechend deutlich verschiedene „Eltern“ gefunden werden. Nachdem die weiblichen Kugelmenschen aus einem kosmischen Körper hervorgegangen waren, boten sich die im Griechischen maskuline Sonne als Pendant zur Erde für das männliche Geschlecht an¹⁵ und für das noch übrige androgyne Geschlecht der im Griechischen an sich sonst feminine Mond,¹⁶ der hier – wie wohl auch die Sonne – anscheinend zum ersten Mal als kugelförmig vorausgesetzt ist.¹⁷

14 Sokrates führt die Konzeption im *Phaidon* als etwas der üblichen Auffassung Widersprechendes ein (108c6–9), von der er sich von jemandem hat überzeugen lassen, nennt aber den Urheber nicht. Zur Kugelgestalt vgl. 108e5 u. 110b6 f.; dazu Rowe 1993, 271 zu 108e4–109a6 u. 275 zu 110b6–7; Ebert 2004, 435. Zur Diskussion über Alter und Herkunft der Vorstellung vgl. Ebert 2004, 445–454.

15 Für das Geschlecht von Erde und Sonne verweist Bury 1932, 58 zu 190b auf Aristoteles, *GA* 716a13–17.

16 So erscheint Selene auch im Mythos bei ihrer Liebe zu dem Jüngling Endymion. Vgl. Heraclitus Paradox., *De incredibilibus* 38 (Mythographi Graeci III 2 p. 87, 1–5 Festa). Tatsächlich ist Selene aber an zwei Stellen, die später sind als das *Symposion*, als ein androgynes Mischwesen belegt: Philochoros *FGrHist* 328 F 184: *Philochorus quoque in Attide eandem adfirmat esse Lunam et ei sacrificium facere viros cum veste muliebri, mulieres cum virili, quod eadem et mas aestimatur et femina; b. Orph.* 9,4. Hier könnte man Reflexe einer älteren Tradition erkennen. Aber vermutlich hat Rowe (1998, 154 zu 190 b2–3) recht, wenn er eine Erfindung des Aristophanes (was wohl eigentlich heißen müsste: des Platon) für ebenso wahrscheinlich hält.

17 Was die im *Symposion* angenommene Kugelgestalt von Sonne und Mond angeht, so ist für vorsokratische Naturphilosophen die Vorstellung überliefert, diese Himmelskörper seien kugelförmig und flach (vgl. Anaximander fr. 12 A 10 [I p. 83,36 f.]; 22 [p. 87,18 f.] DK; Alkmaion fr. 24 A 4 [I p. 211,31 DK]). Für Aristoteles sind dann alle Gestirne kugelförmig, was aber offenbar keine selbstverständliche Anschauung war, da er sich zu einem argumentativen Nachweis genötigt sieht (*Cael.* 291b11–23; speziell zum Mond b18 ff.; vgl. zur Sonne als Gestirn 290a15). In den ps.-aristotelischen *Problemata* ist dann die Kugelgestalt so selbstverständlich, dass gefragt werden kann: „Warum erscheinen Sonne und Mond flach, obwohl sie kugelförmig sind?“ (912a28).

Der vom platonischen Aristophanes propagierte Urzustand der Menschen erscheint also letztlich als eine vom Ergebnis (dem „heutigen“ Zustand) her gedachte Konstruktion.¹⁸ Das gilt sehr wahrscheinlich auch für die Kugelform der Urmenschen, insofern die Kugel für eine vollkommene Ganzheit steht;¹⁹ die Suche nach kugelförmigen „Eltern“ ist dann sekundär. Der Konstruktionscharakter wird vor allem deutlich beim Fortgang der Erzählung; gerade da, wo Aristophanes den Kunstmythos durch das Einfügen einer Götterversammlung und wörtlicher Rede des Zeus dem traditionellen Mythos äußerlich besonders nahekommen lässt (A 2).

Gegenüber dem Machtgebaren der Urmenschen seien die Götter ratlos gewesen. Sie wollten die Menschen nicht einfach mit dem Blitz wie die Giganten vernichten, weil sie sich dann der Verehrung und der Opfergaben von Seiten der Menschen beraubt hätten, sie hätten es aber auch so nicht weitergehen lassen wollen. Die Inkonsistenz in Aristophanes' Erzählung ist evident: Von Giganten bzw. Himmelsstürmern wie Otos und Ephialtes, nach deren Muster die Aufmüpfigkeit der Urmenschen gestaltet ist, waren Verehrung der Götter und Opfer nicht zu erwarten, und die göttliche Reaktion war konsequenterweise die Vernichtung der Gegner. Götterverehrung bei den Urmenschen und Aufstand gegen die Götter passen eigentlich nicht zusammen, aber offenbar wird so ein „mythenkonformer“ Grund geschaffen, der zwar eine Strafaktion der Götter auslösen, aber nicht zur Vernichtung der Menschen führen sollte. Denn der (scheinbar) geniale Plan, den Zeus schließlich findet, besteht darin, die Kugelmenschen durch Halbierung zu schwächen, d. h. ihrem Frevelmut ein Ende zu machen, und zugleich ihre Zahl zu verdoppeln mit dem Nutzeffekt von mehr Verehrung und Opfern für die Götter. Entstehen sollen zweibeinige, aufrecht gehende Menschen, die bei mangelndem Wohlverhalten ein weiteres Mal geteilt würden, so dass sie nur noch auf einem Bein hüpfen könnten (190c1–d6).

Also habe Zeus die Menschen in zwei Hälften geteilt, wie man Maulbeeren zum Einmachen oder Eier mit einem Haar teilt,²⁰ und habe Apollon mit der weiteren Ausgestaltung der jeweils Zerschnittenen beauftragt (190d6–e2). Sie erfolgt in zwei Phasen, wie Aristophanes ausführt:

Zuerst werden Gesicht und Halshälfte zur Schnittfläche hin gedreht, damit die Menschen mit der Schnittfläche vor Augen ihren Übermut verlören. Die Wunde selbst wird jedoch geheilt, indem die Haut zusammengezogen, am „Nabel“ zusammengebunden und an den meisten Partien geglättet wird, aber so, dass gerade um den Nabel noch Falten zur Erinnerung an die Teilung übrig bleiben (190e2–191a5). Daraufhin hatten die halbierten Menschen nichts anderes im Sinn, als jeweils mit der von ihnen getrennten Hälfte wieder eins zu werden; sie konnten nicht voneinander ablassen und starben,

18 Carvalho 2009, 71, spricht von einer „aitiologischen Rückprojektion“.

19 Vgl. *Tim.* 33ab; Carvalho 2009, 61.

20 Im Griechischen liegt ein Spiel mit ähnlich klingenden Wörtern vor: *óa* (Maulbeeren), *oá* (Eier).

weil sie alle anderen Lebensbedürfnisse vernachlässigten. Das gleiche sei geschehen, wenn eine der Hälften gestorben sei und die andere eine zu ihr passende Ergänzung suchte, gleichgültig ob (nach späterer Benennung) männlich oder weiblich (191a5–b5). Implizit ergibt sich aus dieser Erzählung des Aristophanes, dass Zeus, wenn er durch die Halbierung der Kugelmenschen eine Verdoppelung der Opfernden erwartet hatte, sich getäuscht sehen musste; denn das Ergebnis der Maßnahme ist katastrophal.

Dementsprechend benennt Aristophanes auch diesen Zustand als Anlass für die zweite Phase. Das Motiv der Opferverdoppelung scheint dabei vergessen, und Zeus' Handeln wird auf Mitleid zurückgeführt:²¹ Bisher sei es so gewesen, dass die Menschen nicht ineinander zeugten und empfielen, sondern in die Erde wie die Zikaden.²² Diese Einzelheit trägt Aristophanes nach – unbekümmert um den Widerspruch zu seiner früheren Angabe, dass die Hälften, weil sie gar nicht voneinander ablassen konnten, sich um sonst nichts gekümmert hätten. Abgesehen von dem komischen Effekt der Vorstellung wird jedoch damit erstmals die Frage in die Betrachtung mit einbezogen, wie die früheren Menschen, die ja bereits geschlechtsdifferenziert gewesen waren, sich fortgepflanzt haben. Diese Frage wird dann für die Zweckbestimmung von Zeus' Rettungsmaßnahme relevant: Zeus habe nämlich, was bei der ersten Umgestaltung versäumt wurde, die Genitalien nach vorne verlegen lassen. Bei der Vereinigung könnten die Menschen nun, wenn ein Mann auf eine Frau trifft, zeugen und das Geschlecht fortpflanzen, wenn zwei Männer zusammenkommen, sollten sie jedenfalls Erfüllung in ihrem Zusammensein finden und wieder voneinander ablassen, um dann zurück an ihre Arbeit gehen und sich darum kümmern zu können, was sonst zum Leben gehört (191b5–c8). Aristophanes zieht daraus folgendes Resümee, das zugleich bereits im Kern die Deutung des Mythos gibt: „Es ist also seit uralter Zeit der Eros zueinander den Menschen eingepflanzt; zu ihrem ursprünglichen Wesen führt er sie wieder zurück und sucht aus zweien eins zu machen und die menschliche Natur zu heilen“ (191c8–d3).²³ Eros ist also für Aristophanes ein wechselseitiges Phänomen,

21 Ähnlich verhält sich Zeus im *Protagoras*-Mythos: Er fürchtet, dass das Menschengeschlecht gänzlich zugrunde geht (*Prt.* 322c1).

22 Sier 2009, 200, bezieht diese Angabe irrtümlich auf die noch ungeteilten Menschen.

23 Übers. Schmidt-Berger. – Angesichts der deutlichen Zurückweisung, die die im Mythos des Aristophanes angelegte Position durch Diotima später erfährt (205d10–206a1), wird man, wenn im Mythos mehrfach von Zweiteilung und von der Herstellung von einem aus zweien die Rede ist, kaum, wie Reale 1995, 989–1015, an eine Anspielung auf die ungeschriebene Lehre Platons denken, die sich hinter der „masquera emblematica“ des Aristophanes verstecke. Da diese Einheit gerade nicht notwendig auf das Gute weist, wie Diotima feststellt, schon gar nicht auf ein transzendentes Gutes abzielt (insbesondere ist ein „salire a quel *primum* assoluto“ [Reale 1995, 1010] den Bemerkungen des Aristophanes nicht zu entnehmen), wird allenfalls vorgeführt, dass man diese Begriffe auch völlig unprinzipiell und innerweltlich gebrauchen kann. Im Übrigen fungieren Eins und Zwei in der Rede des Aristophanes nicht wie Prinzipien, sondern bezeichnen Zustände, die verlorengegangen sind oder wiederhergestellt werden sollen. – Wegen dieses rein innerweltlichen Bezugs wird man in dem Streben

wie schon für Eryximachos (186d6; 187c3 f.), im Unterschied zu dem einseitig vom Liebenden auf den Geliebten gerichteten Eros wie bei Phaidros und Pausanias.

Indem der Mythos die Gestaltwerdung des heutigen Menschen in zwei Schritten vorstatten gehen lässt, wird der Blick darauf gelenkt, was beim ersten Schritt fehlte, und die Maßnahme des zweiten Schrittes im Sinne dieses Resümées besonders akzentuiert: Eros – als im Menschen wirkende Kraft verstanden – ist in der Lage, die Defizienz der geteilten Menschen auszugleichen und wenigstens zeitweise die verlorene Ganzheit wiederherzustellen.

Die eigentliche Mythos-Erzählung endet, wenn man das Resümée noch hinzunimmt, in 191d3. Es folgt der zweite Hauptteil der Rede des Aristophanes, der sich wie der erste inhaltlich in zwei Abschnitte gliedern lässt (B 1: 191d3–193a1; B 2: 193a1–c8).

Im ersten Abschnitt (B 1) werden Funktion und Wesen des Eros, wie sie im Resümée bereits formuliert waren, im Einzelnen für „unser“ Leben entfaltet und präzisiert (wobei dann allerdings noch ein „mythisches“ Gedankenexperiment eingefügt wird, 192d2–e9), ohne dass gegenüber den früheren Ausführungen etwas prinzipiell Neues gesagt wird. Platon nutzt jedoch die Gelegenheit, den Komödiendichter Seitenhiebe austeilten zu lassen, wenn er auf die jeweiligen sexuellen Orientierungen zu sprechen kommt.

Zunächst wird die Situation des heutigen Menschen mit Hilfe des Bildes des *symbolon* verdeutlicht, d. h. einer Erkennungsmarke, deren beide Hälften genau zusammenpassen müssen.²⁴ Jeder Mensch sei ein solches *symbolon* (genauer: die Hälfte davon) und suche ständig das passende Gegenstück (191d3–5).²⁵ Dies wird durchgespielt für den ursprünglich androgynen Kugelmenschen, aus dem die frauenliebenden Männer bzw. die männerliebenden Frauen hervorgegangen sind (und woraus sich auch die meisten Ehebrecher und die Ehebrecherinnen rekrutierten), für die weiblichen Kugelmenschen, deren Hälften sich nicht für Männer interessieren (daraus stammten die Lesbierinnen) und für die männlichen Kugelmenschen, deren Hälften jeweils auf das Männliche aus seien (191d6–e6).

Auf die männliche Homosexualität geht Aristophanes besonders ausführlich und mit apologetischer Tendenz ein; nur an ihr erläutert er im Einzelnen, was er unter Eros versteht. Er verteidigt Knaben, die sich Männern hingeben;²⁶ sie seien nicht schamlos,

der Menschen zur „alten Natur“ auch nicht so etwas wie Anamnesis (jedenfalls nicht in platonischem Sinne) sehen dürfen; anders Carvalho 2009, 181 Anm. 113.

24 Vgl. z. B. *Schol. Eur. Med.* 613 (Carvalho 2009, 120 Anm. 71).

25 Das Bild vom *symbolon* ist vielleicht durch Empedokles fr. 31 B 63 DK angeregt (vgl. Bury 1932, 63 zu 191d, mit Verweis auf Stallbaum), wenn der Ausdruck dort wirklich auf Empedokles zurückgeht und nicht ein dem zitierenden Autor (Aristoteles, *GA* 722b11: *hoion symbolon*) zuzuschreibender Vergleich ist; vgl. auch Sier 2009, 199 Anm. 18. Auf jeden Fall ist bei Aristoteles/Empedokles nicht ein individuelles Gegenstück gemeint, sondern generell der notwendige gemeinsame Beitrag von Mann und Frau zur Zeugung.

26 Die Knaben „lieben“ Männer im Sinne einer freundschaftlichen Beziehung (*philein*, 191e7), von Eros ist hier nicht die Rede. Das ist den erwachsenen Männern in Bezug auf die Knaben vorbehalten (*paidarastein*, 192b1).

sondern besonders männlich und tapfer, was er durch Folgendes als erwiesen ansieht: Sie allein würden, wenn sie groß sind, in der Politik tätige Männer!²⁷ Zum Mann geworden liebten sie Knaben und ließen sich auf Ehe und Kinderzeugung nur unter dem Zwang des Gesetzes ein; es wäre ihnen genug, ehelos miteinander zu leben. Unausweichlich sei ein solcher Mann, sei es als Liebender, sei es als Geliebter, immer auf jemanden von der gleichen Art aus (191e6–192b5).

Dies ist nun der Punkt, an dem Aristophanes – von der Knabenliebe ausgehend – Erscheinungsweise und Wesen des Eros näher darlegt: Er beschreibt die Erschütterung, die einen Liebenden erfasst, wenn er auf die ihm entsprechende Hälfte trifft; beide wollten sich auch nicht einen Augenblick trennen. Solche Liebenden seien es, die das ganze Leben zusammen blieben und die nicht einmal zu sagen wüssten, was sie voneinander erwarten. Niemand werde glauben, dass das (Wesentliche) die sexuelle Befriedigung sei, um derentwillen sich der eine mit so großer Leidenschaft über das Zusammensein mit dem anderen freue, vielmehr sei es etwas anderes, was ihre Seelen nur erahnten (192b5–d2).

Um das Ziel des erahnten Begehrens der Liebenden näher zu definieren, lässt Platon Aristophanes mit der Vorstellung argumentieren, dass Hephaistos mit seinen Werkzeugen erschiene und die Liebenden nach ihrem eigentlichen Verlangen befragte. Und heraus käme, dass sie im Leben und im Tode in eins „zusammengeschweißt“ sein wollten. Der Grund dafür ist, wie Aristophanes erläutert, dass unsere ursprüngliche Natur so war und wir ein Ganzes waren. Daher habe das Streben nach Ganzheit den Namen „Eros“ (192d2–193a1).²⁸

Weil es um ein so großes Gut geht, müssen wir Menschen alles tun, es zu bewahren und seiner Segnungen teilhaftig zu werden: Mit dieser Quintessenz kann man Thema und Intention des zweiten Abschnittes zusammenfassen (B 2). Ist nämlich die jetzige Situation der geteilten Menschen die Folge früherer Untat, so müsse man fürchten, falls wir Menschen uns nicht, wie es sich gehört, gegenüber den Göttern verhalten, dass es zu einer weiteren Teilung in dann reliefartige Gestalten komme. Darum müsse jeder Mann

Diese traditionell „asymmetrische“ Auffassung männlicher Homosexualität passt eigentlich nicht zu dem beim Zusammenstreben der beiden getrennten Hälften gegebenen wechselseitigen Eros (191d1). Das Problem wird überspielt, indem die Beziehung als gleichsam wechselseitig und der homoerotische Typus als sowohl *paiderastês* als auch *philerastês* erscheint (192b3–5).

27 Vgl. dazu im Einzelnen Rowe 1998, 156 zu 192a7–8. Hunter 2004, 65, verweist auf Aristoph., *Eg.* 878–880 als Parallele.

28 Mit Recht erkennt Rowe 1998, 159 zu 192e10–193a1 hier einen Kernsatz: „It is – I suggest – on this fine-sounding generalization, to which his whole story has in a way been leading, that any pretensions to seriousness on Aristophanes’ part are likely to depend.“ Die Bedeutung dieses Satzes wird auch von Carvalho 2009, 234ff., stark betont, jedoch interpretiert er das „Erahnen“ (192d1 f.) anders, wenn er es doppelt bezieht und als ein Phänomen (1) vor dem Auftauchen des passenden Ergänzungsstückes und (2) auf dieses als ein *Herbeigesebntes* gerichtet versteht (bes. 340; vgl. auch 433 ff.). (1) ist jedoch nicht mit 192b5 f. vereinbar, (2) nicht mit 192d2–193a1.

einen jeden zu ehrfürchtigem Verhalten gegenüber den Göttern auffordern, damit wir unter Führung des Eros den Zustand, den wir erstreben, erlangen. Denn in Einigkeit und Freundschaft mit diesem Gott – wozu Eros jetzt hypostasiert wird –, mache man sich den Göttern nicht verhasst und werde auf die geliebten Knaben (*paidika*) treffen, die das passende Gegenstück bildeten, was jetzt nur wenigen gelinge (193a1–b6).

Hier unterbricht Aristophanes seine Darlegung und verwahrt sich gegen den möglichen Spott des Eryximachos, er, Aristophanes, spiele mit seinen Bemerkungen auf das Verhältnis von Pausanias und Agathon an,²⁹ die sich vielleicht wirklich als Gegenstücke getroffen hätten und von Natur aus „männlich“³⁰ seien. Vielmehr beziehe er sich auf alle Männer und Frauen, weil nur so unser Geschlecht glücklich werde, wenn wir zur Erfüllung im Eros kämen und ein jeder – unter Rückkehr zu seiner alten Natur – auf *seinen* geliebten Knaben träfe oder – unter den jetzt herrschenden Umständen – als der besten ganz nahe kommenden Lösung auf einen Knaben, der der eigenen Sinnesart entspreche (193b6–c8).³¹ Da das, was Aristophanes über den Eros sagt, ausdrücklich für alle Männer und Frauen gelten soll (193c2f.), könnte man nach dieser Verallgemeinerung die zweimalige Erwähnung der *paidika* (193c4; c7) „harmlos“ interpretieren und den geliebten Knaben als stellvertretend für einen Geliebten oder eine Geliebte überhaupt verstehen. Doch ist auffällig, dass Aristophanes nicht nur in 193b5, sondern auch jetzt noch (c4; c7) kein anderes „Beispiel“ einfällt. So liegt denn vielleicht eher eine indirekte Charakterisierung des Sprechers vor, wobei Platon auf die eigenen Darstellungsmittel des Aristophanes zurückgreift. Man vergleiche die Schilderung des *Kreittōn logos* in den *Wölken*, wie sich die Jungen beim Sportlehrer gesittet benehmen sollen: Dabei kommt unverkennbar die homoerotische Obsession des *Kreittōn logos* zum Vorschein (vv. 972–978).³² Die Gültigkeit der aristophanischen Aussage ist aber durch diese Akzentuierung nicht beeinträchtigt.

Platon lässt Aristophanes mit einem Schlusswort enden, das den Bogen zum Anfang (189c2–d4) und der dort gebrandmarkten Vernachlässigung der Eros-Verehrung schlägt: „Preisen wir den Gott, der dieses bewirkt, so preisen wir zu Recht wohl Eros, der uns in der Gegenwart wohl die größte Wohltat spendet, führt er uns doch zum Urei-

29 Vgl. *Prt.* 315e1–3: Agathon als *paidika* des Pausanias.

30 In dem Sinne, dass sie beide Hälften eines männlichen Kugelmenschen wären.

31 Dass jemand auf *seine* Hälfte trifft (vgl. auch 192b5 ff.), kann streng genommen nur in der ersten Generation der geteilten Wesen geschehen, so dass in der Gegenwart ein solches Zusammentreffen im Allgemeinen nur als Idealvorstellung existieren kann (193d3–5; Gedankenexperiment im Potentialis) und „wir“ uns unter den jetzt obwaltenden Bedingungen mit einer geringeren Übereinstimmung (193c6f.) zufrieden geben müssen. Doch schließt Aristophanes – nicht ganz konsequent – Sonderfälle nicht aus (193b5 f.: „was jetzt nur wenigen gelingt“ [Übers. Schmidt-Berger]) und hält es anscheinend für möglich, dass es sich bei Pausanias und Agathon um einen derartigen handelt (193b7 f.). Vgl. auch Carvalho 2009, 152 ff., der aber an anderer Stelle (193) von „einer *prinzipiellen unüberwindlichen Ausweglosigkeit*“ spricht.

32 Vgl. Dover 1968 zu *Nu.* 973 u. 977–978; ferner pp. lxiv–lxvi, bes. lxv.

genen heim, und für die Zukunft zeigt er uns die größten Hoffnungen, wenn wir uns nur den Göttern gegenüber fromm erweisen; denn dann versetzt er uns in unsere Urnatur zurück, und Heilung bringend macht er uns glücklich, ja glücklich“ (193c8–d5).³³

Damit liegt die Eros-Konzeption der Aristophanes-Rede klar zutage: Eros ist mehr als sexuelles Verlangen und sexuelle Erfüllung.³⁴ Er ist ein seelisches Phänomen, transzendiert die einzelne Person und stellt so weit wie gegenwärtig möglich die verlorengegangene Ganzheit und Vollkommenheit als das „Eigene“ wieder her, worauf das eigentliche Streben des Eros gerichtet ist.³⁵ Die bei entsprechender Verehrung der Götter in Aussicht gestellte Wiedergewinnung des eigenen, ursprünglichen Wesens verheißt schließlich Glückseligkeit (193d4 f.).³⁶ Mit dieser Konzeption wird für den

33 Übers. Schmidt-Berger. – O’Brien (2007, bes. 59–75) ist der Ansicht, die Aristophanes-Rede sei „intended as a deliberate parody of Empedocles’ strange zoogonical theories“ (Zitat: 60). So führt er den Gedanken der ursprünglichen Ganzheit der Menschen und die Erklärung des „heutigen“ Zustandes durch die Teilung auf Empedokles zurück. Er verweist neben fr. 31 B 20 DK besonders auf fr. 31 B 62 DK, wo von „ganzartigen Gestalten“ (*oulophyeis typoi*) die Rede ist, die der Erde entsprossen seien (v. 4). Dass sich Platon für den Aristophanes-Mythos durch Empedokles hat anregen lassen, ist durchaus möglich, doch sollte man auch die Unterschiede nicht übersehen: Die ganzheitlichen Wesen bei Platon sind kugelförmig und bereits äußerlich geschlechtlich ausdifferenziert, was bei Empedokles gerade nicht der Fall ist. Nur die Doppelfrau stammt bei Platon von der Erde ab, aber nicht, wie bei Empedokles, das Wesen, aus dem Mann und Frau werden. Während Liebe und Streit bei Empedokles zyklische Prozesse verursachen, liegt dieser Gedanke bei Platon ganz fern. Bei ihm ist die bei entsprechender Erosverehrung erhoffte Wiedervereinigung der getrennten Hälften (193d2–5) als Rückkehr zu einem Urzustand zu verstehen. Die Aristophanes-Rede ist also nicht so gut wie ausschließlich von ihrem Verhältnis zu Empedokles her zu erfassen oder auf eine Parodie der Vorstellungen des Empedokles zu reduzieren. Nicht nachvollziehbar ist es, wenn O’Brien aus Aristophanes’ Reaktion auf Sokrates’ Diotima-Rede – er war offenbar unwillig, weil Sokrates auf seine Rede angespielt habe (212c4–6; vgl. 205d10–206a1) – herausliest, „that Diotima has pinched one of his ideas“ (76). Zu O’Brien vgl. auch Sier 2009, 198–201.

34 Dies betont zu Recht Allen 1991, 33. Ob man deswegen von „romantic love“ (34) sprechen sollte, ist eine andere Frage. – Vgl. auch Carvalho 2009, 234.

35 In der Nachfolge von Buchner (1965, 95; 113 f.) versteht Carvalho (2009, 410) jede erotische Beziehung in der Aristophanes-Rede als „Selbsterstrebis“. Zwar ist ihm bewusst, dass das „Selbst“ von Aristophanes nicht thematisiert wird, aber er erkennt das Selbst im Eigenen (192c1; 193d2), worauf auch Diotima (205e–206a) anspiele (412–424, bes. 415 Anm. 259). Diese Gleichsetzung ist aber äußerst zweifelhaft, da in der Aristophanes-Rede und in der Polemik Diotimas jeder Gedanke eines selbstbezügelichen, reflexiven Strebens fehlt. Es wird an keiner Stelle ausgedrückt, dass das strebende „Subjekt“ sich selbst erstrebe. Vielmehr dürfte das Eigene als etwas Zugehöriges zu verstehen sein, das zur Wiederherstellung der „alten Natur“ im Sinne einer physischen Vollkommenheit notwendig ist. Der Akzent liegt nicht darauf, sich mit Hilfe eines anderen „selbst“ zu finden, sondern dass auf der Basis der physischen Vereinigung etwas Ganzes aus zwei Teilen gebildet wird.

36 Carvalho (2009, 290–323) will aus der Aristophanes-Rede eine Stufenfolge von Liebesbeziehungen entnehmen, die (1) von nichtverliebten Arten erotischer Anziehung (gemeint sind die oben erwähnten Ehebrecher usw., 191d6 ff.) über (2) das nicht vollständig passende Gegenstück (193c6–8) bis (3) zur passenden Ergänzungshälfte (193b3–5) führt. Es handelt sich jedoch bei den Seitenhieben auf Ehebrecher usw. (1) in der Rede nur um (komische) Effekte, das nicht passende Gegenstück (2) ist das gegenwärtig eigentlich Erreichbare und das passende (3) das für die Zukunft Erhoffte, allenfalls ganz ausnahmsweise in der Gegenwart zu Verwirklichende (vgl. auch o. S. 99 [Agathon/Pausanias]). Daher ist es auch fraglich, ob man gemäß der Aristophanes-

Menschen ein Ziel bestimmt, das potenziell erreichbar und über das hinaus kein weiteres angegeben ist, das anzustreben wäre.

6.3 Folgerungen

In der Aristophanes-Rede steckt also trotz ihrer bisweilen komischen Einkleidung ein tieferer Sinngehalt;³⁷ und wenn man in der Rede Diotimas jene Eros-Konzeption angedeutet sehen darf, der Platon zuneigt, dann hat er mit der Aristophanes-Rede – noch mehr als mit der Agathons – eine für die Zuhörer attraktive und in sich schlüssige Gegenposition dazu geschaffen; die Artikulierung dieser ernsthaft konkurrierenden Position, das ist im *Symposium* die Funktion der Aristophanes-Rede und ihres Mythos – wohl nur mit einem aitiologischen Mythos war es möglich, die ursprüngliche (und wahre) Natur des Menschen zu entwerfen. Diese Gegenposition bildet für die Konzeption der Diotima insofern eine ernsthafte Konkurrenz, als sich – jedenfalls formal – nicht unerhebliche Gemeinsamkeiten zwischen den Vorstellungen des Aristophanes und der Diotima feststellen lassen: Beide bedienen sich eines Mythos, Aristophanes für die Erklärung der Natur des Menschen, Diotima für diejenige des Wesens des Eros.³⁸ Nach Aussage beider Reden sind die Menschen defizient (bei Diotima auch Eros selbst) und streben daher nach einer Erfüllung;³⁹ die sinnliche Erotik bzw. Sexualität ist jeweils der Ausgangspunkt, aber nicht das Ziel;⁴⁰ in beiden Reden geht es um ein Streben der

Rede alle Arten erotischer Beziehung letztlich als auf dasselbe „transzendente“ Ziel gerichtet verstehen darf, wie Carvalho 2009, 399 ff., will.

37 Rowe 1998, 157 zu 192b5–c1 und 158 zu 193e6–9 scheint (in Auseinandersetzung mit Dover 1980, 113, der in der Aristophanes-Rede eine Konzeption erkennt, “which strikes a modern reader as founded in observable realities”) dazu zu tendieren, in dieser Rede eher eine Erzählung zu sehen, in der der Akzent auf der Geschichte als solcher liegt und der Erzähler seinen Geist spielen lässt, denn eine empirisch und psychologisch einleuchtende Liebeskonzeption. Dabei orientiert er sich – wie Dover – daran, was er für moderne Befindlichkeiten hält: Aus zwei eins zu werden sei es, was Aristophanes behaupte, “but it is not at all clear that anyone *would* want what has been described, insofar as it seems to involve the complete loss of separate identity. [...] This is hardly likely to be what the modern reader will want from ‘union’ with someone else” (158). Zu welcher unterschiedlichen Einschätzungen man kommen kann, wenn man eigene Beurteilungskriterien an die Liebeskonzeption in der Aristophanes-Rede anlegt, zeigt schon die Tatsache, dass daraus etwa für Carvalho eine „Selbsterstrebis“ und gerade nicht eine Selbstaufgabe abzuleiten ist (s. o. Anm. 35). Platon hat offenbar die „aristophanische“ Eros-Konzeption ernst genommen, sonst hätte er Diotima nicht so heftig gegen sie polemisieren lassen.

38 Vgl. 203b1–204a7. Auch Diotima bestimmt zuerst das Wesen durch die Herkunft des Eros (203b1–c6) und erläutert dann, was sich daraus ergibt (203c6–204a7).

39 Vgl. 203b1–204a7 (Wesen des Eros); Diotima-Rede passim.

40 Vgl. 210a4–212a7 (Aufstieg zum Schönen beginnt beim sinnlich Schönen). – Das sich im sexuellen „Zeugen im Schönen“ (206c4f.) manifestierende Streben nach Unsterblichkeit (206e7–207a4) ist zwar auch etwas „Göttliches“ (206c6, vielleicht Anspielung auf Archilochos fr. 196a, 15 West), doch steht die Zeugung von „geistigen

Menschen nach Vollkommenheit und glücklicher Erfüllung.⁴¹ In beiden Fällen ist der optimale Zustand, wenn überhaupt, nur schwer zu erreichen.⁴² Beide Redner eröffnen eine Art eschatologischen Ausblicks.⁴³ Der Schluss der Rede des Sokrates entspricht demjenigen der Rede des Aristophanes, insofern auch Sokrates ausführt, wie förderlich der Eros für die menschliche Natur ist, und zu seiner Verehrung auffordert.⁴⁴

Es gibt jedoch einen wesentlichen und unüberbrückbaren Unterschied: Die in der Rede des Aristophanes gemeinte „Transzendenz“ bleibt innerweltlich, bedeutet nur ein Überschreiten der Begrenztheit des einzelnen Menschen und ist an dessen körperliche Existenz gebunden, die Transzendenz in der Konzeption Diotimas führt dagegen über die sinnlich wahrnehmbare Welt hinaus in das Reich des (nach den Vorstellungen Platons) reinen Seins und lässt das körperliche Sein hinter sich.

Dass es auf diesen Gegensatz ankommt, ist den Worten zu entnehmen, mit denen Platon Diotima ausdrücklich gegen Aristophanes polemisieren lässt: „Es geht nun zwar die Rede, sprach sie weiter, daß diejenigen lieben, die ihre eigene Hälfte suchen. Meine Lehre aber lautet, daß Eros weder auf ein Halbes aus ist noch auf ein Ganzes, es sei denn gerade ein Gutes, mein Freund. Lassen sich doch die Menschen sogar ihre eigenen Füße und Hände abhauen, wenn ihre eigenen Gliedmaßen ihnen von Übel zu sein scheinen. Nicht am Eigenen, meine ich, hängt ein jeder, er nenne denn das Gute sich zugehörig und sein Eigen und das Schlechte sich fremd. Nichts anderes nämlich lieben die Menschen als das Gute“ (205d10–206a1).⁴⁵ Und als Polemik – auch – gegen Aristophanes ist es sicher ebenfalls zu verstehen, wenn Diotima den langen Erkenntnisweg vom sinnlich Schönen zum absolut Schönen als die wahrhafte Knabenliebe (*paidērastein*) bezeichnet (211b5 f.). Der „aristophanische“ Weg führt nicht zu solcher Erkenntnis.⁴⁶

Diotimas Lehre kann allerdings nur den überzeugen, der Diotimas/Platons Vorstellung vom Guten akzeptiert, die nicht näher erläutert wird. D. h., Aristophanes' Vorstellung wird zwar zurückgewiesen, aber innerhalb des *Symposion* nicht eigentlich widerlegt – dazu müsste eine Diskussion geführt werden, was das Gute ist bzw. dass das Gute sich nicht in der Wiedergewinnung der alten Natur erschöpfen könne –, sondern es wird eine Konzeption, die ihre Vertreterin für überlegen hält, dagegensetzt. Und diese Haltung der Überlegenheit hat Platon auf raffinierte Weise und nur für den mit den

Kindern“ darüber (209a1 ff.) und wird noch übertroffen durch die vollkommenen Weihen, von denen Diotima bezweifelt, dass Sokrates sie erreichen kann (209e5–210a4).

41 Vgl. 204d8–205a3 (Glück durch Besitz des Schönen bzw. Guten) mit 211b7–212a7 (Erreichen des Ziels).

42 Vgl. 211b6 f. (fast am Ziel); 212a6 f. (wenn überhaupt einem Menschen).

43 Vgl. 193d2–5 mit 212a.

44 Vgl. 212b1–8 mit 193c8–d5.

45 Übers. Schmidt-Berger.

46 Ähnlich argumentiert Hunter 2004, 69.

platonischen Schriften vertrauten Leser erkennbar schon in die Rede des Aristophanes eingefügt.

In der Hephaistos-Szene lässt (der platonische) Aristophanes nämlich Hephaistos zu den sich liebenden Männern sagen, wenn ihr Begehren die möglichst größte und dauernde Einheit sei, werde er sie zusammenschmelzen. Und er lässt ihn fragen, ob sie das wollten und ihnen das genügen würde (*exarkei*). Der Erzähler Aristophanes nimmt selbstverständlich eine rückhaltlose Zustimmung an (192d2–e9), weil die Befragten mit dieser Maßnahme alles bekämen, wonach es sie verlangt.⁴⁷ Eine damit vergleichbare Situation ist gegeben in dem Abschnitt des ebenfalls fiktiven Gesprächs, das Sokrates und Protagoras im Dialog *Protagoras* mit der Menge führen (*Prt.* 354e8 ff.). Dort wird die Menge gefragt, ob es ihr genüge (*arkei*), ein angenehmes Leben ohne Unlust zu führen, und auch dort haben die Befragten nichts entgegenzusetzen, weil sie kein höheres Ziel (*telos*) kennen. Man kann daraus schließen, dass auf der Autorebene jeweils ein Sichzufrieden-Geben mit einem Sachverhalt bezeichnet wird, der nach den Vorstellungen Platons als Zielsetzung nicht ausreichen kann.⁴⁸

Aber ebenso wie das ‚Ideal‘ der Menge im *Protagoras* bietet auch die Eros-Konzeption des Aristophanes im *Symposium* einen aus der Perspektive des nach einem erfüllten Leben Suchenden zunächst einen überzeugenden Gegenentwurf, den Platon durch die aitiologische Ableitung im Mythos und die Positionierung der Rede vor denen des Agathon und des Sokrates auch entsprechend würdigt. Um so gewichtiger kann allerdings danach die (als letzte Rede vorgetragene) Lehre der Diotima wirken, wenn der Mangel dieser Konzeption offengelegt wird, wobei beim Leser die komödiantischen Elemente der Rede des Aristophanes im Nachhinein den Eindruck von deren geringerer Bedeutsamkeit noch verstärken mögen.

Literatur

- Allen, R. E., 1991: The Dialogues of Plato. Volume II. The *Symposium*. Translated with Comment, New Haven/London.
Anderson, D. E., 1993: The Masks of Dionysos. A Commentary on Plato's *Symposium*, Albany.

47 Vgl. auch *exarkei* 192b2, wo das Wort ebenfalls ein „Nichts-darüber-hinaus-Wünschen“ bedeutet.

48 Nach Carvalho (2009) ist zwar der paläontologische Bericht (d. h. die Konstruktion der Kugelmenschen) nicht ernst zu nehmen (425 ff.), wohl aber die phänomenologische Beschreibung des Strebens der (heutigen) Menschen, das dann nicht speziell auf die Wiederherstellung des „alten“ Zustandes gerichtet sei, sondern ganz allgemein auf etwas Vollkommenes, Superlativisches (429; 442). „Mit dem Selbst steht es vielmehr so, dass der ihm innewohnende, sich aus der Setzung des Selbst ergebende Entwurf einer Erhöhung oder Verklärung seines Seins immer schon *auf etwas Höchstes, Superlatives* gerichtet ist“ (470). Offenbar vermutet Carvalho hinter dem von Aristophanes genannten Streben, sich mit einem anderen, der einem entspricht, zur Vollkommenheit zu ergänzen, eine weitergehende Konzeption. Damit würde jedoch, zumindest teilweise, was Sokrates als Lehre Diotimas berichtet, vorweggenommen, und ihre Polemik würde gegenstandslos.

- Avlonitis, S., 1999: Aristophanes *bōmolochos*. Platon, Symposium 185C–189B, in: Rheinisches Museum für Philologie 142, 16–23.
- Buchner, H., 1965: Eros und Sein. Erörterungen zu Platons Symposium, Bonn.
- Bury, R. G. (Hg.), 1932: The Symposium of Plato. With Introduction, Critical Notes and Commentary, 2nd ed., Cambridge.
- Carvalho, M. J. de, 2009: Die Aristophanesrede in Platons *Symposium*. Die Verfassung des Selbst, Würzburg.
- Craik, E. M., 2001: Plato and Medical Texts: Symposium 185c–193d, in: Classical Quarterly n.s. 51, 109–114.
- Dover, K. J., 1966: Aristophanes' Speech in Plato's Symposium, in: Journal of the History of Science 86, 141–150.
- (Hg.), 1968: Aristophanes, Clouds, with introduction and commentary, Oxford
- (Hg.), 1980: Plato, Symposium, Cambridge.
- Ebert, Th. (Hg.), 2004: Platon, Phaidon. Übersetzung und Kommentar, Göttingen (Platon Werke I 4).
- Hug, A./Schöne, H., 1909: Platons ausgewählte Schriften. Fünfter Teil: Symposium 3. Aufl., Leipzig/Berlin.
- Hunter, R., 2004: Plato's Symposium, Oxford.
- Lowenstam, S., 1986: Aristophanes' hiccups, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 27, 43–56.
- Morrison, J. S., 1959: The Shape of the Earth in Plato's Phaedo, in: Phronesis 4, 101–119.
- 1964: Four Notes on Plato's *Symposium*, in: Classical Quarterly n.s. 14, 42–55.
- O'Brien, D., 2007: Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium*: the Empedoclean Background and its Philosophical Significance, in: A. Havlíček/M. Cajthaml (Hg.): Plato's *Symposium*. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense, Prague, 59–85; zuvor als: Die Aristophanes-Rede im *Symposium*: Der empedokleische Hintergrund und seine philosophische Bedeutung, in: M. Janka/Chr. Schäfer (Hg.): Platon als Mythologe. Darmstadt 2002, 176–193.
- Reale, G., 1995: „Tutto ciò che è profondo ama la maschera“. Aristofane nel *Simposio* come maschera emblematica delle dottrine non scritte di Platone, in: L. Belloni/G. Milanese/A. Porro (Hg.): Studia classica I. Tarditi oblata. Vol. II. Milano (Biblioteca di Aevum Antiquum – 7), 989–1015.
- Rowe, C. J. (Hg.), 1993: Plato, Phaedo, Cambridge.
- (Hg.), 1998: Plato, Symposium. Edited with an introduction, translation and commentary, Warminster.
- Sier, K., 2009: Weiblich und Männlich. Ihre Funktion bei der Zeugung nach Aristoteles und Platon, in: Chr. Brockmann/W. Brunschön/O. Overwien (Hg.): Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften. Berlin/New York (Beiträge zur Altertumskunde 255), 113–134.