

Ludger Oeing-Hanhoff

Platon über die Liebe

Aufs neue darzulegen, was Platon im „Gastmahl“ und „Phaidros“ über die Liebe gelehrt hat, schließt nicht den Anspruch ein, darüber schlechthin Neues zu sagen. Vielmehr sollen im folgenden die Interpretationen, die Gerhard Krüger zum „Gastmahl“ und Josef Pieper zum „Phaidros“ gegeben haben¹, zusammengefaßt und mit dem Aufweis weitergeführt werden, daß Platon im „Gastmahl“ offenbleibende Fragen im späteren Dialog „Phaidros“ einer Antwort zuführt.

Das „Gastmahl“ schildert bekanntlich eine Siegesfeier des Tragödiendichters Agathon, zu der herausragende Repräsentanten des geistigen Lebens in Athen geladen waren: mit Pausanias und dem Arzt Eryximachos Vertreter der Sophistik und der Wissenschaft, ferner auch der Komödiendichter Aristophanes und ebenfalls Sokrates. Statt nur zu trinken werden Preisreden auf Eros gehalten, und es stellt sich heraus, was bis heute so ist, daß Liebe je nach dem vorausgesetzten Selbst- und Weltverständnis anders gedacht und erfahren wird. So legt Platon im „Gastmahl“ verschiedene sich mitunter strikt widersprechende Liebeskonzeptionen vor² und fordert dadurch seine Leser zu eigenem Urteil auf.

Im „Gastmahl“ hindert der Einbruch des schon trunkenen Alkibiades in die Runde Aristophanes an einer Entgegnung auf Sokrates. Damit gibt Platon zu verstehen, daß hier offene Fragen bleiben. Sie werden im „Phaidros“ wieder aufgenommen, jenem Dialog, in dem vorgeführt wird, wie Sokrates, angezogen, wie sonst ein Erast von seinem Liebling, von einer geschriebenen Rede, die Phaidros besitzt und zu verbergen sucht, sich von diesem aus der Stadt das Flüßchen Illissos hinab zu einer Platane locken läßt, unter deren Schatten dann Reden über den Eros ausgetauscht werden. Die zweite Eros-Rede des Sokrates enthält nun eine Antwort auf die im „Gastmahl“ offengebliebenen Fragen und gibt auch eine philosophische Rechtfertigung für das, was Phaidros in seiner Eingangsrede im „Gastmahl“ nur behauptet, nicht begründet hatte. Daher sind in der Interpretation beide Werke aufeinander zu beziehen, was im folgenden geschehen soll.

Im „Gastmahl“ eröffnet die Reihe der Reden der noch junge Phaidros. Er redet, wie es seiner Jugend ansteht, in großen und erhabenen Worten von der Liebe. Würdigeres und Wichtigeres als Eros gebe es nicht, denn Liebe befähige uns, Tugend, sittliche Tüchtigkeit und Glück im Leben und Sterben zu erlangen (180b 6ff.).

Um darzulegen, daß Liebe Tugend verleiht, weist Phaidros auf folgendes hin:

Liebende schämen sich, vor dem Geliebten Schimpfliches zu tun. Man schämt sich, wenn man Unrecht tut, besonders, wenn es publik wird. Am schlimmsten aber ist es, sich vor dem Geliebten schämen zu müssen. Liebende wollen das nicht, werden also durch die Liebe zur Tugend befähigt. Liebe verleiht sogar die Kraft, führt Phaidros weiter aus, füreinander zu sterben, wie Achill und Alkestis zeigen. Was wäre das für eine Liebe, die nicht bereit wäre, das eigene Leben für den Geliebten zu opfern! Liebe zeigt sich so als neue Kraft, das Gute zu tun; sie macht von Natur aus Ängstliche tapfer, von Natur aus Schwache stark, und weil Liebe die Liebenden, die als Menschen von Natur aus am Leben hängen und es selbstsüchtig behaupten, fähig macht, füreinander zu sterben, ist Liebe eine überirdische göttliche Macht, der Liebende gottbegeistert, „im Gott lebend“ (179a; 180b). Seine zweite These, Liebe mache glücklich, beweist Phaidros gar nicht eigens. Das ist ja auch selbstverständlich. Goethe sagt sogar, „glücklich *allein* ist die Seele, die liebt“. Umgekehrt soll es ja auch der Zustand der Verzweiflung sein, nicht mehr, niemanden mehr lieben zu können.

Phaidros beruft sich für die Rede von Eros als einer Gottheit auf Hesiod und Parmenides, ohne eine eigenständige Argumentation auch nur zu versuchen, die das Recht einer Rede vom Göttlichen auszuweisen sich bemühte. Kann man unter aufgeklärten Menschen – und das war ja diese Runde – so naiv von der Göttlichkeit des Eros sprechen? Ist seine Rede nicht eher erbaulich als wahr, das Ideal eines jungen Menschen, das heißt vielleicht doch nur ein Jugendtraum? Solche Ideale sind zu hinterfragen. Schließt Phaidros' Konzeption von Liebe nicht die Meinung ein – um das mit Ingmar Bergmans Worten zu sagen –: „... mit jemandem zu schlafen sei so etwas wie eine heilige Handlung“? Aber ist Liebe etwas Göttliches oder nicht vielmehr etwas Natürliches, ja Animalisches? Um nochmals die „Szenen einer Ehe“ zu zitieren: „Ist es nicht im Grunde eine elementare Sache, daß man miteinander schläßt? Ich kann mir nicht vorstellen, daß es je als ein ... alles überschattendes Problem *gedacht* war.“³

Liebe – naturalistisch verstanden

Dieser Überzeugung ist unter den Gästen Agathons auch der Arzt Eryximachos, nach dem Liebe wie Essen und Schlafen ein natürlicher Vorgang ist. Eryximachos sieht Eros in der gesamten Natur walten; Aufgabe des Arztes sei es, die guten und schlechten Regungen des Eros zu erkennen und die guten zu fördern. Er faßt seine Auffassung so zusammen: „Die ärztliche Kunst ist nämlich, kurz gesagt, die Wissenschaft von den Liebestrieben des Leibes in bezug auf Sättigung und Entleerung, und wer dabei den schönen und den häßlichen Eros unterscheiden kann, der ist der tüchtige Arzt. Und wer einen Wandel zustande bringt, daß man den einen Eros durch den anderen ersetzt, und wer sich darauf versteht, denen, die

keinen Eros in sich haben, aber doch einen haben sollten, ihn zu verschaffen, und denen, die ihn in sich haben, ihn wegzunehmen, der ist dann wohl ein tüchtiger Meister“ (186 c u. d).

Auffallend ist das Pathos der Machbarkeit: Auch Eros ist manipulierbar. Diese Haltung kennzeichnet nach Hegels und Heideggers Analysen die Aufklärung, der Welt und Natur zum Material technischer Beherrschung wird. Heute sind für Fragen der Liebe ja die Psychologen und Verhaltenstherapeuten zuständig. Wo immer es welche Schwierigkeiten auch immer gibt, man braucht ja nur zum Therapeuten zu gehen. Die Wissenschaft – dieser Schein wird jedenfalls oft verbreitet – macht's schon.

Eryximachos läßt über das Ziel seiner Kunst keinen Zweifel: „Den gewöhnlichen Eros darf man, wo man ihn zuführt, nur vorsichtig zuführen, damit man zwar die Lust erntet, aber keine Zügellosigkeit erregt. Wie es auch in unserer Kunst eine große Leistung bedeutet, die Begierden im Bereich der Kochkunst gut zu verwenden, so daß man, ohne krank zu werden, die Lust erntet“ (187 e).

So zeigt die Rede des Eryximachos, wie man in der sophistischen Aufklärung gelernt hat, die im mythischen Dasein als überwältigende göttliche Macht erfahrenen und im rauschhaften Außersichsein orgiastischer Kulte gefeierte Liebe, Aphrodite nämlich, als natürlichen Trieb zu sehen. Liebe ist von einer den Menschen beherrschenden Macht in der Entzauberung der Welt zu einem von Menschen zu beherrschenden Trieb geworden, bei dessen Befriedigung die ärztliche Kunst hilfreich Gesundheitsschäden zu vermeiden lehrt.

Die ethische Konzeption der Liebe

Aber die sophistische Aufklärung hat auch nicht verkannt, daß Liebe – es handelt sich hier bekanntlich um die Knabenliebe – keineswegs nur ein medizinisches Problem ist. Es geht ja um zwischenmenschliche Beziehungen, und der zur Mündigkeit, zu rationalem und freiem Handeln gelangte Mensch hat die Aufgabe, nicht nur die Natur zu beherrschen, sondern auch die zwischenmenschlichen Beziehungen rational zu gestalten; und so wird Liebe in der Aufklärung erstmals zum ethischen Problem, das Platon hier Pausanias darlegen läßt. Dieser entfaltet die ethische Konzeption der Liebe gründlich vom Grundsätzlichen her: Angesichts der Relativität der Sitten ist vorgegebenes Ethos nicht ungeprüft zu übernehmen. Kriterium des Richtigen kann nun nicht das sein, was man tut, zum Beispiel trinken oder miteinander reden; es kommt vielmehr aufs Wie, aufs Formale an, also auf die richtige Weise und das richtige Maß, zu trinken, oder darauf, daß beim Reden nicht alle zugleich reden. Ähnlich ergibt sich aus dem richtigen Wie auch ein Gesetz für vernünftige Liebesbeziehungen, und „dieses Gesetz geben die Guten sich selbst freiwillig“ (181 e).

Derart ist nun recht gelebte Liebe nicht am sinnlichen Begehrn orientiert, das ein schöner Leib erweckt. Dessen Blüte schwindet ohnehin bald dahin, und wahre Liebe soll ja beständig sein. Das aber kann sie nur sein, wenn sie sich nicht primär auf die Schönheit des Leibes, sondern auf den Charakter der auch bleibenden Seele richtet. Daher ist es nicht gut und gilt als schimpflich, „schnell erobert zu werden, damit es nicht an Zeit fehle, welche ja am besten das meiste erprobt“ (184). Statt sich durch die äußere Schönheit berücken zu lassen, wird richtige Liebe also vor allem eine Gemeinsamkeit erstreben, die geistige und körperliche Ertüchtigung zum Inhalt und Ziel hat. Wird ein Jüngling derart geliebt, soll er sich „um der Tugend willen“ dem Liebhaber hingeben (185b).

In der Lysias-Rede des „Phaidros“ kommt dieselbe Konzeption mit genau denselben Argumenten zur Sprache, verschärft aber wird die Ablehnung der nicht als sittliche Aufgabe verstandenen Liebe. Das Schlimmste an solcher leidenschaftlichen Liebe, die sich durch ein schönes Frätzchen berücken und verrückt machen läßt, ist dieses Hingerissensein, das Außersichsein, das den so Liebenden seiner Selbständigkeit, Freiheit und Besonnenheit beraubt. Die so Liebenden geben ja selber zu, vor Liebe krank zu sein (231d). Das ist eine Irrationalität, in die ein mündiger Mensch nicht zurückfallen sollte. Besser ist es daher, sich dem nicht in dieser Weise Liebenden als dem leidenschaftlich Liebenden hinzugeben.

Diese von Platon der Sophistik zugeschriebene ethische Konzeption der Liebe wird in der Platon-Literatur oft aufs schärfste abgelehnt. Die ethische Argumentation des Pausanias diene nur „der Apologie des veredelten Genusses“, oder die Rede von Lysias, in der dieselbe Position mit denselben Gründen vertreten wird, sei nur eine „Verknüpfung von Genuß und Geschwätz“⁴. Zwar ist es richtig, daß Platon im „Phaidros“ den „amour physique“ in der Päderastie verwirft, aber ist damit schon etwas Stichhaltiges gegen die ethische Konzeption vorgebracht? Selbstverständlich gilt nämlich das, was Lysias ausführt, auch für die heterosexuelle Liebe. Er fordert ja, eher jemanden – für heterosexuelle Verhältnisse formuliert – zu heiraten, der zu einem paßt, als den, der einen liebt. Das ist uns ja völlig vertraut. Früher sagten so die Eltern ihren Kindern, sie müßten mehr auf den Charakter als auf die äußere Schönheit achten. Das aber war meistens überflüssig; denn die Kinder wußten selber schon, daß aus Paritätsgründen nicht nur entsprechendes Vermögen, sondern auch entsprechender Charakter die vernünftige Basis einer möglichst beständigen Liebe sind. Und ist nicht in der Tat das Verliebtsein, jener emotionale Ausnahmezustand, meistens „etwas Anarchisches“, auf das sich keine Lebensgemeinschaft bauen läßt (W. S. Maughan)? Ist die ethische Konzeption der Liebe, nach der sie, statt Verliebtheit oder gar widerfahrenes Außersichsein zu bedeuten, sittliche Aufgabe und ständiger Reifungsprozeß ist, nicht eine unverzichtbare Bedingung humanen Lebens und Zusammenlebens?

Während diese ethische Konzeption der Liebe im „Gastmahl“ ohne ausdrückliche Kritik bleibt, wird sie jedoch im „Phaidros“ eindeutig abgelehnt. Sokrates

deckt nämlich in seiner ersten Eros-Rede, mit der er angeblich nur die Lysias-Rede rhetorisch überbieten will, zugleich mit ihren formalen Mängeln auf, daß diese ethische Konzeption der Liebe die naturalistische einschließt. Denn sie setzt voraus, daß Eros an sich nur naturhafter Trieb ist, der auf seine Befriedigung aus ist und den angeblich „Geliebten“ von sich her so „liebt“ wie Wölfe die Lämmer (241d). Wird Liebe so verstanden, ist es freilich notwendig, sie sittlichen Normen zu unterwerfen, um sie dadurch zu humanisieren.

Aber ist Liebe an sich Trieb und Begierde oder nicht von sich her eine das menschlich-sittliche Bemühen überbietende Zuwendung zum Geliebten und insofern etwas Übermenschliches, Göttliches? Das sucht Sokrates in seiner zweiten Eros-Rede im „Phaidros“ zu begründen.

Die ästhetische Konzeption der Liebe

Die schönste Rede auf Eros hält im „Gastmahl“ der Tragödiendichter Agathon. Er preist Eros als den jüngsten und zartesten Gott, weil er ja das Alter flieht und im Zartesten, im Gemüt, in empfindsamen Seelen Wohnung nimmt, röhmt ihn ob seiner Gerechtigkeit, weil Liebe jede Gewalt und Vergewaltigung verabscheut, lobt seine Tapferkeit, weil er selbst Ares bezwingt, und verherrlicht seine Weisheit; denn er inspiriert ja die Dichter. Und in seiner Begeisterung entströmen ihm die preisenden Verse, Eros sei es, der da bringt „Süßen Frieden den Menschen und spiegelnde Glätte der Meerflut/Ruhe von brausenden Stürmen, und friedlichen Schlummer dem Lager“ (197c).

In solcher Weise preist Agathon das Wunder der Liebe, bei dem die Fremdheit zwischen getrennten Existzenzen aufgehoben, Vertrautheit geschenkt wird, Getrenntes sich gewaltlos und friedlich vereinigt. Von ethischer Bindung braucht nicht die Rede zu sein; Liebe, mit solchen Pflichten belastet, wäre keine reine Liebe mehr, und weil Liebe stets Freiwilligkeit und Gewaltlosigkeit einschließt, steht sie, wie auch Nietzsche einmal bemerkt, „jenseits von Gut und Böse“. Sie ist, statt Aufgabe zu sein, die Gabe des schönsten Spiels, in dem wir ganz Mensch sein können.

Vom unbedingten, ewigen Glück, von dem dann Sokrates sprechen wird, ist hier nicht die Rede. Wirkliches Glück ist ja stets bedingtes Glück, das seine Zeit hat. Vom ewigen Glück träumen heißt das wirkliche Glück versäumen. In solcher Weise legt Agathon eine Deutung des Lebens und der Liebe vor, die „ästhetisch“ genannt zu werden verdient: Liebe ist das unverbindlichste, variabelste und gerade deshalb schönste Spiel, die höchste Potenzierung des Lebens.

Wäre die wesentliche Problemlosigkeit der Liebe nicht gegen ihre Verknüpfung mit ethischen oder religiösen Problemen mit allem Nachdruck in dieser Rede ausgesagt, müßte man sicher zögern, den modernen Begriff einer ästhetischen

Lebens- und Liebesdeutung hier zu verwenden. Aber hätte Agathon nicht wirklich mit Felix Krull, in dessen ästhetische Liebeskonzeption uns Thomas Mann genauesten Einblick verschafft hat, erklären können, darin liege das Sympathische des Lebens wie der Liebe, daß es nur eine Episode ist?

Liebe – pessimistisch-tragisch gesehen

Während der Tragödiendichter Agathon Liebe als das schönste Spiel des Lebens preist, lässt Platon Aristophanes, den Komödiendichter, von der Tragik der Liebe sprechen. Liebe ist ja, verbreiteter Erfahrung und Überzeugung nach, just das, was wesentlich so, wie sie ersehnt wird, nicht gelingen kann. Mögen im Buch der Liebe auch Freuden verzeichnet sein – es sind wenige Blätter, aber ganze Hefte Leiden. Woran liegt das?

Das ist, legt Aristophanes dar, nicht die persönliche Schuld der einzelnen. Die Menschenwelt insgesamt ist in einer Unheilssituation, und das ist gerade in Sachen Liebe, wenn man sich nicht an den Vorstellungen von ihr, sondern an ihrer Wirklichkeit orientiert, deutlich, überdeutlich. Diese Wirklichkeit der Liebe lässt sich aber gar nicht verstehen, wenn man nicht die menschliche Natur und deren Schicksal kennt (189d); und so erzählt Aristophanes zur Erklärung unseres heillosen Zustands den Mythos von den ursprünglich heilen, ganzen und runden Doppelmenschen, die teils Männer, teils Frauen, teils Mann-Weiber waren, die sich in ihrem Stolz aber gegen die Götter auflehnten, dafür von Zeus zur Strafe für ihren Übermut geteilt wurden. Diese zur Strafe erfolgte Teilung ist der Ursprung des Eros; denn seither sucht jeder seine andere Hälfte. Das Menschengeschlecht wäre aber nach dieser Teilung fast untergegangen – die getrennten Hälften hielten sich dauernd umschlungen –; und auch, um der Opfergaben nicht verlustig zu gehen, schuf Zeus durch eine zweite Operation Abhilfe. Er ließ nämlich die Genitalien nach innen versetzen, und das ermöglichte den Liebesgenuss ineinander. Durch ihn wird die Sehnsucht, zusammenzusein, befriedigt und, des Zusammenseins müde, konnten die Menschen wieder ihren normalen Geschäften nachgehen, wieder etwas Vernünftiges tun.

Aristophanes bringt damit zwei nur durch einen Mythos aussagbare, nicht rational zu klärende Phänomene zur Sprache, die in allen anderen Liebeskonzeptionen des „Gastmahls“ ausgeklammert bleiben: erstens die Tatsache, daß Liebende, auch wenn sie es selbst nur ahnend erstreben, eigentlich *für immer* beisammen und vereint sein wollen, und zweitens die Heillosigkeit unseres Lebens und Liebens, von der die anderen Redner anscheinend ahnungslos absehen oder über die sie hinwegsehen. Somit enthält diese Rede eine radikale Kritik der übrigen Liebeskonzeptionen. Die naturalistische Deutung verkennt, indem sie Liebe als bloßen physiologischen Vorgang deutet, daß es den Liebenden nicht primär um

Triebbefriedigung, sondern um viel mehr, um Glück und Heil geht. Der Liebesgenuß bewirkt ja nach Aristophanes, daß man „zuweilen die Liebe sattbekommt“ (G. Krüger); er ist also nur „Nebenwirkung“ des Eros, nicht das eigentlich Erstrebte. Aber auch die ethische Konzeption der Liebe ist verfehlt. Liebe ist eine schicksalhafte Macht, die dem Anspruch spottet, sie ethisch meistern zu wollen. Bereits das Geborensein zur heterosexuellen oder homosexuellen Liebe – wir sind nach dem Mythos ja Schnittlinge dieser oder jener Art – zeigt ihre Überlegenheit über die sittliche Selbstbestimmung.

Schon weil im „Gastmahl“ Agathon nach ihm spricht, fehlt im Mythos des Aristophanes eine Kritik der ästhetischen Konzeption der Liebe. Aber was von dieser tragisch-resignierenden Deutung der Liebe her dazu zu sagen ist, liegt auf der Hand und war auch der Antike bekannt: Dieses schöne Spiel der Liebe läßt sich oft gar nicht spielen, nicht nur, weil der andere nicht mitspielen mag, sondern auch, weil es sich oft wegen physischen Unvermögens oder wegen psychischer Hemmungen gar nicht spielen läßt, weil das Spiel umschlagen kann in Aggression und Kampf, die Lust in Ekel.

Aristophanes hat also gewichtige Gründe für seine tragisch-resignierende Liebeskonzeption, nach der es schlimm um unser Leben und unsere Liebe bestellt ist. Wer hätte denn schon die genau zu ihm passende Hälfte gefunden! Sollten sich aber zwei Hälften wirklich treffen und finden, dann wüßten sie gar nicht, worum es ihnen in der Liebe eigentlich geht, nämlich darum, „statt zweier einer zu sein“ (192 e). Aber dazu bedürfte es eines Wunders, eines göttlichen Eingriffs, der nicht erfolgen wird. Die heile Welt, in welche Liebe zu versetzen verspricht, zeigt sich früher oder später als Illusion. Es kann nicht gut, nur schlimmer werden. Deshalb sollten wir uns bescheiden, nicht aufs neue übermäßig bessere Zustände schaffen wollen. Dann werden wir nämlich am Ende nochmals zerschnitten und müssen „herumgehen wie jene Reliefs, die, mit zersägten Nasen, auf den Grabstelen eingemeißelt sind“ (193 a).

Liebe als Streben nach vollem Glück

Sokrates hat beim Gastmahl des Agathon als letzter Eros zu preisen. Schon als das Thema der Reden erörtert wurde, hatte er, der sonst stets sein Nichtwissen betont, erklärt, sich „auf nichts anderes zu verstehen als auf die Liebesdinge“ (177 d 8). Sein Wissen über die Liebe hat er freilich nicht aus sich; er wurde vielmehr, wie er in seiner Rede berichtet, von der weisen Priesterin Diotima darin eingeführt; und Sokrates zögert nicht, das, was er gelernt hat, zur Geltung zu bringen.

Das tut er, indem er sich zunächst mit Agathon darüber verständigt, daß unser Lieben, statt Ausdruck höchster, göttlicher Lebensfülle zu sein, in unserer Bedürftigkeit gründet, Streben nach dem ist, was uns mangelt. Das hatte ja auch

Aristophanes dargelegt. Aber gegen ihn macht Sokrates geltend, daß „Eros weder auf ein Halbes noch auf ein Ganzes geht, wenn es nicht zugleich ein Gutes ist“ (205 e). Das zeige etwa die Bereitschaft, selbst ein Glied, das zur Ganzheit des Menschen gehört, amputieren zu lassen, wenn das gut ist. Alles, was wir erstreben, wollen wir, weil es gut ist oder wenigstens gut zu sein scheint (vgl. *Meno* 77 d). Wir wissen aber auch, daß alles Gute, dessen wir teilhaft werden, nur teilhaft Gutes ist, und das könnten wir gar nicht wissen, besäßen wir nicht ein Vorwissen, wenigstens eine „Ahnung“ vom vollkommenen Guten, von der göttlichen Idee des Guten (vgl. *Politeia* 505 e).

Weil wir auf das Gute schlechthin ausgerichtet sind, auf das unser Streben und Wollen geht, ist unsere Bestimmung und Erfüllung nicht die andere Hälfte, nicht der andere Mensch. Wegen der Bindung unseres Wollens an das unthematisch stets bekannte und stets schon gewollte Gute schlechthin „übersteigt der Mensch unendlich den Menschen“ (Pascal), kann kein Mensch des anderen letzte Erfüllung sein, vermag kein Mensch den anderen vollkommen glücklich zu machen. In der Hinordnung auf das Gute schlechthin ist die Seele ein Abgrund der Bedürftigkeit. Ihr Streben und Sehnen nach Erfüllung: das ist Eros als Streben nach dem Guten und dem vollen Glück (vgl. 205 d 1 ff.).

Die Liebe zu einem schönen Leib kann also für den, der seine abgründige Bedürftigkeit und Hinordnung auf das Gute und Schöne schlechthin erkennt und erlebt, nur Stufe auf einem Weg sein, der über die Liebe zu „einem schönen Leib zu zweien und von zweien zu allen schönen Leibern“ führt (211 c) und über die Liebe zur Schönheit in den Seelen, in den politischen Einrichtungen und den Wissenschaften seine höchste Verwirklichung in der Philosophie findet. Die wahre Liebe ist die Liebe zur Wahrheit, die uns, wie auch Gerechtigkeit, dem Gott ähnlich macht. In solcher „Verähnlichung mit Gott im Maß des Möglichen“ liegt unser Glück, darauf zielt unser Streben und Sehnen (*Theätet* 176); und so wird Sokrates im „Gastmahl“ von dem trunkenen Alkibiades geradezu als die Erscheinung des Eros hingestellt. Der Liebende im wahrsten Sinne des Wortes ist der Philosoph (vgl. 204 b 4).

Aristophanes ist, wie schon gesagt, mit dieser Deutung der Liebe nicht einverstanden, kommt aber nicht mehr dazu, seine Einwände vorzubringen. Platon überläßt es uns, darüber nachzudenken. Auch nach der Rede des Sokrates bleiben ja manche Fragen offen. Verfehlt Sokrates nicht eigentlich das Thema, indem er unter „Liebe“ jedes Streben nach Schönem und Gutem versteht? Gewiß kann man auch Tugend, eine politische Verfassung und die Erkenntnis der Wahrheit lieben, aber hier sollte es ja um die im engeren Sinn erotische Liebe gehen, die nach J. Pieper geradezu „Paradigma von Liebe überhaupt“ ist⁵.

Nach Sokrates und Diotima ist solche erotische Liebe aber kaum mehr als der Anstoß, sich auf den Weg zur Erkenntnis der Idee des Schönen und Guten zu begeben, ein Anfang, den man bald hinter sich lassen sollte. Und ist es nicht eine

flatterhafte Liebe, die von einem zu zweien und zu allen schönen Leibern geht? Hat demgegenüber Aristophanes nicht einfachhin recht mit der Erklärung, Liebende (und das sind nach dem Spachgebrauch weder engagierte Politiker noch Philosophen) wollten, sofern sie wahrhaft lieben, eigentlich für immer verbunden sein? Schließlich ist es auch fragwürdig, ob Eros, wie Sokrates es hinstellt, ein rechter Führer auf dem Weg zu einem glückten Leben ist, wenn dieser Weg über die gewissermaßen als Sprungbrett zu Höherem benutzten und dann verlassenen Lieblinge führt, die, bleiben sie ihrer ersten Liebe treu, dann ja unglücklich sind. Jemanden lieben heißt ja empfinden und sagen, zwar nicht: ich kann ohne dich nicht leben – das wäre Überschätzung des Menschen –, wohl aber: ich kann ohne dich nicht glücklich sein⁶. Dann aber ist die erotische Liebe mehr als bloß der Anstoß, sich auf den rechten Weg zu wahrem Glück zu machen. Daß Platon derartige Fragen und Überlegungen nicht fremd waren, zeigt der „Phaidros“, der Platons Antwort auf genau diese Fragen bringt.

Liebe als göttliche Gabe

Nachdem Sokrates im „Phaidros“ die Lysias-Rede rhetorisch überboten, dabei aber auch gemäß der vorgegebenen These den krankhaften „Wahnsinn“ der Liebe als unvernünftig und schlimm hingestellt hatte, widerruft er das feierlich in seiner zweiten Rede. Was er da, wie auch Lysias, gesagt habe, sei frevelhaft und „gottlos“ (242 d). Erotische Liebe mag zwar selbstvergessenes Außersichsein bedeuten; aber wenn es nicht nur das unvernünftige, untermenschliche Außersichsein in Rausch oder rauschhaften Orgien gibt, sondern auch jenen ekstatischen Zustand, in dem Menschen zu Propheten oder Dichtern werden, die mehr sagen, als sie von sich her wissen, also inspiriert, das heißt mit göttlichem Geist erfüllt werden, dann ist auch ein Außersichsein möglich, das den Menschen nicht von seinem wahren Wesen entfremdet, sondern ihn mit Gott verbindet, ihn „in Gott“ sein lässt (255 b 6). Das kann freilich nicht gewollt und gemacht, sondern nur als erotische „Erschütterung“ (250 a 6) erlitten werden. Liebe, derart als „göttlicher Wahnsinn“ verstanden, ist „göttliche Gabe“ (244 a 7).

Um sich über das zu verständigen, was Liebe sei, muß man sich jedoch „zuerst“ über „die menschliche Natur und ihre Schicksale“ Klarheit zu schaffen suchen. So hatte Aristophanes im „Gastmahl“ erklärt (189 d 5 f.); jetzt sagt es Sokrates mit fast denselben Worten (245 c 2 ff.), wobei er freilich statt von der menschlichen Natur von der menschlichen Seele spricht, die der eigentliche „innere Mensch“ ist (vgl. Politeia 589 a). Weil sie den Körper belebt und bewegt, ist die Seele als sich selbst bewegender Ursprung unsterblich. Ihr Wesen, das die Vermögen Vernunft, ehrliebenden Mut und Begierde umfaßt, und ihr Schicksal veranschaulicht Sokrates in jenem berühmten „Mythos“ (253 c), nach dem die Seele „der Kraft eines

geflügelten Gespanns“, eines mutigen, ehrliebenden und eines begehrlichen Rosses sowie des „Lenkers“, der Vernunft, gleicht (246 a). Einst zogen die Seelen mit im Reigen der Götter, die vollkommenere Seelen sind (246 d), um das Himmelsgewölbe, jenseits dessen sich „das Feld der Wahrheit“ (248 b), der Bereich der eigentlich seienden Ideen, erstreckt, in dem die göttliche Idee der Schönheit am hellsten erstrahlt. Sie zu schauen ist die eigentliche Nahrung der Götter und der Seelen. Insbesondere bringt den Seelen diese Schau Nahrung und Wachstum ihrer Flügel, die sie zu solchem Aufschwung übers Himmelsgewölbe hinaus befähigen. Das zum menschlichen Seelengefäß gehörende triebhafte Roß kann aber, wenn es nicht recht gezügelt wird, die Seele niederdrücken, so daß sie nicht mehr die göttliche Wahrheit schaut, sondern am Ende zur Erde hinab in einen Leib stürzt.

Diese Auskunft über Wesen und Schicksal der Seele, die durch eigene Schuld, durch eine verfehlte Wahl (249 b), selber Ursache ihres Schicksals und Leidens ist, enthält Platons Theodizee, nach der von Gott, der Idee des Guten, nur Gutes kommt (Politeia 379 c u. 380 b); sie ermöglicht aber auch, das Phänomen erotischer Liebe zu verstehen: Weil nämlich die Seelen einst im festlichen Umzug mit den Göttern die göttliche Schönheit selbst geschaut haben, können sie, sofern sie noch für das damals geschaute „Heilige“ (250 a 4) offen, das heißt nicht völlig im Sinnlichen verstrickt sind, beim Anblick von Schönem hier an „die Schönheit selbst dort“ (250 d-e 2) erinnert werden. Das macht eine solche Seele „schaudern“ (251 a 3), erschüttert gerät sie außer sich (250 a 6 f.), und in Liebe hingerissen „verehrt“ sie den schönen Geliebten „wie einen Gott“ (251 a). Da eine solche Liebe, in der die Flügel der Seele wieder keimen und wachsen, auf das Göttliche ausgerichtet ist, nach oben streben läßt und somit ihrem Wesen nach schon „philosophisch“ ist (249 a), bedarf es nicht des im „Gastmahl“ beschriebenen Stufengangs der Liebe. Vielmehr bleiben die so Liebenden, wenn sie sich nicht nach unten, zu dem nämlich treiben lassen, „was die Menge für das Seligste hält“ (256 c), im Diesseits und auch jenseits des sie vollendenden Todes beieinander (256 b). Lassen sie sich aber gelegentlich von der Begierde überwältigen, werden sie, sofern sie wirklich selbstvergessen göttliche Schönheit geliebt haben und damit schon „den himmlischen Wandel begonnen haben“, im Tod nicht „ins Finstere“ geraten (256 d). Wie angemerkt wird (256 d 1), pflegt deren Liebe zueinander aber aufzuhören. Das läßt an Paul Claudels Wort denken: „Die menschliche Liebe ist nur schön, wenn sie nicht von der Befriedigung begleitet wird.“⁷

Es ist freilich nicht bloß die brennende Erinnerung an die einst geschaute Schönheit, die solche erotische Liebe beflügelt. Denn im schönen Menschen wird wie „in einem Spiegel“ (vgl. 255 d 6) die Schönheit selbst geschaut; ein „gottähnliches Antlitz“, das „die Schönheit wohl abbildet“ (251 a), kann Schönheit ausstrahlen, damit die göttliche Schönheit in ihrem Abbild sehen lassen. Zwar können die anderen Ideen anhand ihrer Abbilder, wie etwa stets nur annähernd gleiche sinnfällige Dinge die Idee der Gleichheit abbilden oder wie Gerechtigkeit und

Besonnenheit in den Seelen stets unvollkommen bleibende Gleichbilder ihrer Ideen sind, nur denkend erfaßt und nur erinnert werden; aber der „Lichtglanz“ der Schönheit strahlt sinnfällig in ihren Abbildern wider, in denen so die Schönheit selbst erblickt werden kann (250). Wie die Sonne, sie selbst bleibend, sich im Licht, ihrem Abbild, mitteilt, so teilt sich die göttliche Idee der Schönheit in ihrem Abbild, dem Licht der Schönheit, mit und dringt, wie es sozusagen handgreiflich beschrieben wird (251 b u. 255 c), durch die Augen in die Seele ein, die durch das Abbild göttlicher Schönheit vergöttlicht wird und so „in Gott“ lebt (255 b).

Das ist die zweifellos kühnste These der platonischen Liebeslehre. Sokrates rechtfertigt damit auch, was Phaidros im „Gastmahl“ über die göttliche Kraft der Liebe ausgeführt hatte. Man könnte deshalb die Aussage, im Schönen könne die göttliche Schönheit selbst gesehen werden, eher für den Ausdruck einer nachträglichen Rationalisierung als einer ursprünglichen Erfahrung halten. Aber weil jede menschliche Erfahrung abhängig ist von Sprache und von dem in ihr Vorgedachten, also mitkonstituiert wird durch Begriffe, die sie prägen und in denen sie ausgelegt wird, kann die platonische Lehre auch eine ihr entsprechende Erfahrung zur Folge gehabt haben. In der platonischen Tradition galt Schönheit jedenfalls als der erfahrbare „Glanz Gottes“ in der Welt (Marsilius Ficinus), und in der Dichtung ist häufig von solcher Erfahrung die Rede bis hin zu der krassen Formulierung in Claudels „Seidenschuh“ (3. Tag; 10): „Laßt mich endlich auf Eurem Antlitz... Gott sehen.“ Unübertroffen genau hat Goethe diesen platonischen Gedanken zur Sprache gebracht, indem er dichtend sagt, daß „in Liebchens Augen“, die Schönheit ausstrahlen, „Gott ... sich im Gleichnis gibt“ (Westöstlicher Divan).

Kann Schönheit aber, wie es der Atheismus tun muß, nicht mehr als das „Durchscheinen Gottes in der Welt“ (F. H. Jacobi) gedacht werden, dann ist es wegen der überwältigenden Faszination der Schönheit konsequent, in ihr mit Nietzsche eine „Wahnvorstellung“ zu sehen, unter der „zum Beispiel die Geliebte ... erscheint“⁸. Das bedeutet nach Nietzsches radikalem Antiplatonismus zunächst, daß diese Vorstellung bloße Projektion ist, nicht Gott, den Urgrund aller Schönheit, abbildet. Aber bekanntlich kann solche Wahnvorstellung auch zu jenem „amour fou“ führen, der, sich über menschliches und göttliches Recht hinwegsetzend, unendliche Erfüllung seiner unbedingten Leidenschaft sucht. Weil diese im Endlichen nicht zu haben ist, kann nur im Tod Erlösung von dieser unstillbaren Sehnsucht und ihre Erfüllung gesehen werden: „...versinken – unbewußt – höchste Lust!“ Denis de Rougemont, der die Geschichte dieser seit dem Tristan-Mythos in unserer Literatur (und nicht nur im dargestellten Leben) virulenten Liebeskonzeption geschrieben hat, glaubt, auch die platonische Eros-Lehre zur Vorgeschiede solcher maßlos werdenden Leidenschaft rechnen zu können⁹. Aber schon wenige Hinweise auf ihre Wirkungsgeschichte können zeigen, daß die platonische Liebeslehre in völlig verschiedener Weise rezipiert und weitergeführt wurde.

Platon und die Mystik

Mit seiner Lehre von einer Schau göttlicher Schönheit, die zur Liebe hinreißt und zur Vergöttlichung, damit zu einem In-Gott-Sein führt, ist Platon offenkundig zu einem Ahnherrn auch der abendländischen Mystik geworden. Wie eng platonisch verstandene Liebe und mystische Hingabe an Gott verknüpft sein können, zeigen jene Verse Goethes aus der Marienbader Elegie, die dem Empfinden „In Gegenwart des allgeliebten Wesens“ vollendet Ausdruck geben: „In unsers Busens Reine wogt ein Streben,/Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten/Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben.“ Was in solcher Selbstmitteilung an Gott erfahren werden kann, ist freilich wiederum abhängig davon, wie Gott gedacht wird. Ist Gott monistisch-pantheistisch als unpersonaler Urgrund gedacht, kann die völlige Verschmelzung und Einswerdung mit dem göttlichen Grund erfahren werden, wie Plotin es gelehrt hat. Auch der junge Hegel steht in dieser Tradition, wenn er in dem Gedicht: „Eleusis. An Hölderlin“, schreibt: „Was mein ich nannte schwindet/ ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin,/ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.“ Demgegenüber kann die totale Hingabe an den personal verstandenen Gott zur völligen Vereinigung in wechselseitiger Liebe führen: „Du ganz mein, und ich ganz dein“ (Thomas von Kempen). So gibt es einerseits personale Mystik, deren Struktur die Formel: „Ich bin dein“ angibt, andererseits aber die Mystik der völligen Einswerdung mit Gott, deren Struktur die Formel anzeigt: „Ich bin du“, was das Auslöschen jeglicher Differenz bedeutet¹⁰.

In welchem Maß Platons Lehre über Schönheit und Liebe in die personale Mystik Eingang gefunden hat, belegen die Verse, die Johannes vom Kreuz im „Geistlichen Gesang“ (Str. 32) die von der göttlichen Schönheit ihres Bräutigams betroffene Braut sagen lässt: „Als du gerichtet hast dein Aug' auf mich,/Da ward' der Schönheit Licht mir eingedrückt./Und deshalb liebtest du mich inniglich./Und meine Augen wurden so beglückt,/Was sie in dir geschaut, nun anzubeten hochentzückt.“ Hier kommt auch zum Ausdruck, was in der Mystik gegenüber Platon völlig neu ist, und zwar mit den Worten: „Laß mich vom Anblick deiner Schönheit sterben“ (Str. 11). Damit ist zwar auch das zur endgültigen Vereinigung führende physische Sterben, aber zuvor die völlige Selbstingabe in der Liebe, der seit Ambrosius so bezeichnete „mystische Tod“ gemeint. Platon hatte gelehrt, Liebe befähige, für den Geliebten zu sterben; jedoch den Vollzug liebender Hingabe als Sterben, Lieben als „freiwilligen Tod“ (Marsilius Ficinus) zu verstehen, setzt die geradezu revolutionär neue christliche Sinngebung des Sterbens als völliger Selbstmitteilung an Gott voraus¹¹. Dazu bedarf es freilich nicht der Erfahrung der „unio mystica“, vielmehr genügen dafür die „gewöhnlichen“ göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, die befähigen, Gott zu glauben, auch bei intellektuellen Zweifeln, auf ihn zu hoffen, auch gegen alle menschliche Hoffnung, und ihn trotz unserer Selbstsucht über alles zu lieben. So

verbinden sie mit Gott, der sich denen, die ihn in Glaube und Liebe annehmen, selber mitteilt (vgl. Eph 3, 17 u. Röm 5, 5); und so ist im Vollzug dieser „göttlichen“ Tugenden auch eine meistens freilich unausdrücklich bleibende Gotteserfahrung beschlossen, die aber schon zu Recht „mystisch“ genannt worden ist.

Demgegenüber gehört die von Platon beschriebene Gotteserfahrung zur Schöpfungsordnung, sofern in schönen Geschöpfen die göttliche Schönheit widerstrahlt. Genau eine solche Gotteserfahrung hat nun die mittelalterliche Theologie für den paradiesischen Urstand gelehrt, in dem Gott durch die Kreaturen, zuhöchst durch das schönste Geschöpf, den Menschen selber, „wie in einem klaren Spiegel“ geschaut wurde¹². Trifft das zu, dann wäre die von Platon beschriebene, von begegnender göttlicher Schönheit entfachte Liebe Erinnerung an das Paradies und nicht nur Erinnerung, vielmehr wäre damit, wie in der Dichtung vielmals gesagt wurde und wie jüngst auch J. Pieper bemerkt hat, „ein Stück ‚Paradies‘ ... bewahrt“¹³. Aber auch wenn derart Liebende „Kinder des Paradieses“ sind, so führte doch in der nicht mehr paradiesischen Welt die „natürliche“ Verwirklichung ihrer Liebe zur Erfahrung von Schmerz und Leid, schließlich zur Trennung durch den Tod, was es im heilen Urstand nicht gegeben hätte. Wie aber nach Platon die Erinnerung an das einst geschaute Göttliche zugleich die Hoffnung auf eine erneute beseligende Schau der göttlichen Schönheit gibt (vgl. Phaidon 64a u. 67e), so kann auch die Erinnerung an das irdische Paradies die Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde, das himmlische Paradies, bestärken und so in allem Elend Trost geben.

ANMERKUNGEN

¹ G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft (1948); J. Pieper, Begeisterung und göttlicher Wahnsinn (1962). – Dieser Aufsatz ist Josef Pieper in dankbarer Verehrung zum 80. Geburtstag gewidmet.

² Das ist freilich umstritten. Vgl. die kontroversen Deutungen des „Gastmahl“ im Philos. Jb. 90 (1983) 363–383, wo auch die neuere Literatur angeführt wird. – „Gastmahl“ und „Phaidros“ werden im folgenden wie üblich nach der Stephanusausgabe zitiert, deren Seiten- und Zeilenangaben auch in fast allen Übersetzungen angeführt werden.

³ I. Bergman, Szenen einer Ehe (1975) 196, 73 (Auszeichnung von mir).

⁴ Krüger, a. a. O. 102; P. Friedländer, Platon, Bd. 3 (1960) 203.

⁵ J. Pieper, Über die Liebe, 11, 140. ⁶ Ebd. 93. ⁷ Ebd. 149.

⁸ Nietzsche, Gedanken zu „Die Tragödie und die Freigeister“, Werke, Bd. 9 (1921) 101.

⁹ D. de Rougemont, L'amour et l'occident (Paris 1939, hier zit. nach der TB-Ausg. Paris 1982), bes. 61f., 72, 76, 171. Eine Kritik der Tristan-Interpretation de Rougemonts gibt H. Kuhn, Liebe. Geschichte eines Begriffs (1975) 107ff.

¹⁰ Ebd. bes. 163, 168f., 172f., ferner (mit weiteren Literaturangaben) J. Ratzinger, Der christliche Glaube und die Weltreligionen, in: Gott in Welt (Festschrift K. Rahner) II (1964) 287–305, bes. 298.

¹¹ Vgl. Th. Kobusch, Freiheit und Tod. Die Tradition der mors mystica und ihre Vollendung in Hegels Philosophie, in: Theol. Quartalschr. 164 (1984) 185–203.

¹² Bonaventura, 1 Sent. 3, Pars I, art. unicus, q. 3.

¹³ Pieper, a. a. O. 118, 152. – Belege für die Verknüpfung von Liebe und Paradies sind auch die beiden ersten Strophen der schon angeführten „Elegie“ Goethes. Vgl. ferner meine Interpretation des J.-Prévert-Films „Les enfants du paradis“, in dieser Zschr. 195 (1977) 470–478.