

Peter v. Möllendorff

## Der Mensch, das Monstrum

### Eros und Hybris in Platons *Symposion*

Platons *Symposion* führt den Versuch vor, das Wesen des Begehrens, des Eros, durch eine Vielzahl von Herangehensweisen und Perspektiven zu analysieren, die jeweils einzelnen Symposiasten in den Mund gelegt werden. Gewiss: Die jeweiligen Ansätze fallen teils schlichter, teils intellektueller aus. Aufregend ist nichtsdestoweniger, dass es in diesem Text, anders als in den übrigen Platonischen Dialogen, weder einen Gesprächsführer im eigentlichen Sinne des Tonangebenden gibt, noch den Versuch, die einzelnen Beiträge zusammenzuführen. Vielmehr wird der Leser mit dem Eindruck einer ungebremsten Heterogenität entlassen, mit dem Gefühl, einem gänzlich ungeschlossenen, wahrhaft dialogischen Werk begegnet zu sein, hinter dem ein einheitlicher auktorialer Gestaltungswillen zu vermuten nachgerade schwer fällt. Nicht darum soll es aber im folgenden gehen, obwohl mir scheint, dass damit das passende Ambiente für diejenige Partie des Textes etabliert wird, die ich – zusammen mit den der Seherin Diotima in den Mund gelegten Darlegungen des Sokrates – für die wichtigste dieses Dialoges halte: die Rede des Aristophanes (Symp. 189c2–193d5).

Der Komödiendichter erzählt einen Mythos: In grauen Vorzeiten sah das Menschengeschlecht nicht aus wie heute, sondern es bestand aus Zwitterwesen männlicher, weiblicher und androgyner Natur. Diese Urwesen, versehen mit vier Armen, vier Beinen, zwei Geschlechtsorganen und zwei Gesichtern und von daher unbändig stark, verstiegen sich zu der Hybris, den Olymp erobern zu wollen. Dafür wurden sie mit ihrer Zerteilung bestraft; den so entstandenen Halbmenschen drehte Zeus die Gesichter herum, auf dass sie für immer sehen sollten, was sie verloren hatten. Das Unglück der neuen Menschen war jedoch so groß – sie siehten in Sehnsucht nach ihrer verlorenen Hälfte dahin, umarmten und hielten einander fest, um gemeinsam zu sterben –, dass Zeus ihnen aus Mitleid auch ihre Geschlechtsorgane auf die andere Seite versetzen ließ, so dass die beiden Hälften nun miteinander sexuellen Kontakt haben und wenigstens temporär ihr Verlangen nacheinander befriedigen konnten. Seitdem treibt die Menschen, in unterschiedlichen geschlechtlichen Zusammenstellungen homo- und heterosexueller Natur, diese Sehnsucht nach ihrer in der Ursünde verlorenen Hälfte umher. Wenn ein Mensch das Glück hat, ‚seiner‘ Hälfte zu begegnen, empfindet er das Gefühl unendlicher Geborgenheit und den Wunsch, den anderen nie mehr loslassen zu müssen; die Hoffnung auf eine solche Wiederbegegnung ruht dabei

ganz auf seiner zukünftigen Gottesfurcht, wohingegen eine weitere Hybris ihn fürchten lassen muss, von Zeus ein weiteres Mal zerteilt zu werden und dann nur noch auf einem Bein umherhüpfen zu können.

Bevor man über die Bedeutung dieser merkwürdigen Erzählung an sich und im Kontext des Gesamtdialogs nachdenkt, muss man sich nach dem Bild, der Gestalt jener Wesen fragen, die Aristophanes hier entwirft. Macht sich der Komödiendichter doch die Mühe, sie recht eingehend zu beschreiben:

Das Aussehen des Menschen war vollständig (ὅλον), rund (στρογγύλον), Rücken und Rippen bildeten einen Kreis (κύκλω).<sup>1</sup> Er hatte vier Arme, eine gleiche Zahl Beine und zwei Gesichter auf einem rundgedrechselten und an allen Seiten gleichen<sup>2</sup> Hals, einen Kopf für die beiden einander gegenüberliegenden Gesichter, vier Ohren, zwei Geschlechtsteile, und alles Übrige so, wie man es von diesen Gegebenheiten aus erschließen kann [...].<sup>3</sup>

In der deutschsprachigen Forschung werden die Urmenschen des Aristophanes häufig als ‚Kugelmenschen‘ bezeichnet; auch die angelsächsische Forschung spricht oft von „globular shape“ oder „globe-shaped creatures“. Das ist jedoch unlogisch, denn das Ergebnis der Teilung sind ja ‚wir‘, die wir im Normalfall nicht halbkugelförmig<sup>4</sup> sind. Die Teilung führt nicht zur Genese komisch deformierter Menschen,<sup>5</sup> sondern zur Entstehung von *kaloikagathoi*, Menschen, die

<sup>1</sup> Zur Periodenstruktur dieses Satzes vgl. John Sinclair Morrison: Four Notes on Plato's ‚Symposium‘. In: *The Classical Quarterly* 14 (1964) S. 42–55.

<sup>2</sup> Die in den Ausgaben üblicherweise abgedruckte, einhellig überlieferte Fassung ὁμοία πάντη gibt keinen Sinn. Sie könnte sinnvollerweise nur auf die beiden Gesichter bezogen werden, was dann sowohl Walter Rangeley Maitland Lamb: *Plato. With an English Translation*. Harvard 1946, als auch Christopher J. Rowe: *Plato: ‚Symposium‘*. Warminster 1998, als „two faces perfectly alike“ bzw. „two completely similar faces“ übersetzen (ohne weitere Erklärung). Die spätere Teilung der Urmenschen führt aber doch zur Genese von Individuen, nicht etwa von lauter Zwillingen; und wie sollte man einen solchen völlig gleichen Gesichtsschnitt im Falle der androgynen Wesen verstehen? Als Lösung bietet sich an, zu ὁμοία πάντη zu emendieren: Dann geht der Bezug auf den Hals, von dem hervorgehoben wird, dass er – anders als die Hälse heutiger Menschen – auf *allen* Seiten gleichmäßig rund ist.

<sup>3</sup> Platon, *Symposion* 189e5–190a4. Alle Übersetzungen im Folgenden, wenn nicht anders vermerkt, von P. v. M.

<sup>4</sup> Ausführlich für die ‚kreisförmige‘ Auffassung argumentiert bereits Morrison (Anm. 1) S. 47ff., und zeigt, dass auch die häufig als Argument für die Kugelförmigkeit der Urmenschen herangezogene Beschreibung der Erde in Platons *Phaidon* 110b, recht verstanden, eher für die Kreisförmigkeit ihres Querschnittes spricht.

<sup>5</sup> Vasenbilder, die Komödienszenen und Figuren im typischen Komödienkostüm – mit hervorragendem Bauch und Gesäß – zeigen, mögen für die Annahme, dass Aristophanes als Komödiendichter an derartige kugelförmige Wesen gedacht hat, verantwortlich sein. Ein anderer denkbarer Grund für diesen Fehlschluss mag darin liegen, dass als Eltern jener Wesen bei Platon Sonne, Mond und Erde angegeben werden (*Symp.* 190a8–b5). Hier denken wir an kugelförmige Sterne – die Antike tat das jedoch mehrheitlich nicht, und schon gar nicht zu Platons Zeit: nicht nur für den volkstümlichen, sondern auch für den frühen



naturwissenschaftlichen Blick präsentierten sich die Gestirne als Scheibe, bestenfalls als schüsselförmig (hemisphärisch), nicht aber als Kugel (vgl. auch die folgende Anm.); Belege bei Morrison (Anm. 1) S. 48f. Der spätere Vergleich der Teilungsaktion mit dem Durchschneiden von Sperberbeeren und Eiern (Symp. 190d7–e2), der ebenfalls zu der Vorstellung von einer ursprünglichen Kugelförmigkeit geführt haben mag, zielt hingegen in seinem *tertium comparationis* auf das leichte Durchtrennen einer auch formal vollkommenen Einheit und wurde – vgl. Kenneth Dover: Plato, ‚Symposion‘. Cambridge 1980, S. 116 – proverbial für die von einer Kleinigkeit verursachten Trennung vorher ‚unzertrenlicher‘ Liebender gebraucht. Dass an groteske Kugelförmigkeit nicht gedacht ist, zeigt des Weiteren der Vergleich der Urmenschen mit den Giganten (Symp. 190b5–c1): Die Gigantenikonographie des 5. und 4. Jahrhunderts stellt jene Götterteinde körperlich als Heroen, mithin als schön, dar; Schlangenleiber erhalten sie erst seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. Man hat für die Monstrosität der Urmenschen immer wieder auch eine scheinbar vergleichbare Konzeption in der Schrift *Über die Natur* (*Περὶ φύσεως*) des Empedokles (*Fragmente* 31B57–62 *Diels-Kranz*) als Quelle heranziehen wollen, wobei eine tatsächliche terminologische, gleichwohl letztlich nicht konzeptuelle Nähe eher *Fragment* 31B63 DK aufweisen könnte, wo im Kontext des Aristotelischen Zitats in *De generatione animalium* (de gen. anim. A 18, 722b10) von σύμβολον und ὄλον die Rede ist: Dass auch diese Begriffe original empedokleisch sind, scheint mir durchaus denkbar zu sein; hingegen bezieht sich – *pace* Rowe: Plato, ‚Symposion‘ (Anm. 2) S. 154 – οὐλοφῶντες (Empedokles, *Fragmente* 31B62,7; vgl. 10) auf den gliederlosen (!) Samen, aus dem die späteren Lebewesen erst noch hervorgehen. Aber Empedokles entwirft nur die phylogenetischen Konsequenzen seiner Annahme einer dualistischen kosmischen Dynamik, der Auseinandersetzung von ‚Liebe‘ (*philōtes*) und ‚Streit‘ (*neikos*): Es entstehen *einzelne* Glieder, die zunächst umherirren und nach Vereinigung suchen, sie dann auch finden und teils zu *Mischwesen* (etwa aus Rind und Mensch), teils zu *Menschen* (nicht etwa: Doppelmenschen) zusammenwachsen; von einer späteren Spaltung hierbei eventuell entstandener bisexueller Wesen – die Empedokles m.E. als defizitär angesehen hätte – ist, anders als von Aileen Ajootian: Monstrum or daimon: Hermaphrodites in ancient art and culture. In: Brit Berggreen, Nanno Marinatos (Hrsg.): *Greece and Gender*. Bergen 1995, S. 93–108, hier S. 99, angenommen, in den *Fragmenten* nicht die Rede. Ihr Weiterbestehen hängt von der Leistung ihrer Synergien ab, also von der Überlebensfähigkeit jener zufälligen Kombinationen, die im Falle der Menschen optimal ist (vgl. Simplicios, *Physik* 371,33). Von hier führt aber nur dann ein Weg zur Konzeption des Platonischen Aristophanes, wenn man annehmen will, Empedokles habe als evolutionären Folgeschritt noch weitere Kombinationen der an sich schon optimal funktionierenden Menschen zu entsprechenden anthropoiden Dyaden angenommen oder aber Aristophanes denke Empedokles’ Modell entsprechend weiter. Das ließe sich dann allerdings kaum noch unter Parodie buchen und würde zudem dafür sprechen, dass Aristophanes hier erstens eine Idealität für seine Wesen reklamiert und zweitens ein vorsokratisches Modell *weiterentwickelt*, also einen ernsthaften philosophischen Anspruch erhebt; allenfalls könnte man an eine komische Inversion denken, die allerdings üblicherweise eine doppelte Bewegung (unten nach oben *und* oben nach unten) aufweist. Einfluss auf den hier vorgetragene Mythos von der ursprünglichen Einheit der Menschen könnten auch orphische Vorstellungen gehabt haben; so greifen wir etwa noch die Auffassung einer Eingestalt von Himmel und Erde (Uranos und Gaia), die sich erst später im Streit voneinander schieden (Apollonius Rhodius, *Argonautika* 494–498), und erst diese Trennung ermöglichte die Zeugung alles Irdischen (Euripides, *Melanippe* fr. 484 K.), also doch wohl das Begehren nacheinander. Damit ist eine derjenigen des Platonischen Aristophanes immerhin analoge Vorstellung gegeben, allerdings in kosmischer Chronologie eine Stufe früher. Im Grunde am ehesten vergleichbar sind die bei Hesiod (*Ehoiai* fr. 17a,14–18 M.–W.) erwähnten ‚siamesischen‘ Zwillinge Aktorione-

dem antiken Schönheitsideal entsprechen, oder doch jedenfalls zu Menschen von ‚normaler‘ Proportion. Auch der zitierte Text gibt keinen Anlass, an kugelförmige Menschen zu denken: Die griechischen Wörter *stroggúlon* und *kúklos* weisen vielmehr auf etwas ‚Kreisrundes‘ hin, auf Wesen, die sozusagen über eine kreisförmige ‚Peripherie‘ verfügen,<sup>6</sup> deren Rumpf (wie deren Hals) insgesamt als zylinderförmig zu bezeichnen ist und die ausschließlich über Flanken und Rücken, nicht hingegen über Brustkörbe verfügen.<sup>7</sup>

Aus einer solchen Vorstellung resultieren gleichwohl einige Probleme, die der Text nicht beantwortet. Nach der Durchschneidung dreht Zeus den halbierten Menschen Gesicht und Geschlechtsorgan auf die Nabelseite: Ersteres, damit sie sich für immer an ihren Verlust erinnern müssen, zweiteres, damit sie ihr Begehren nacheinander wenigstens zeitweise befriedigen können. Keine Rede ist jedoch davon, dass auch Arme und Beine umgedreht wurden, also ursprünglich nach vorne und nach hinten ausgerichtet waren.<sup>8</sup> Wenn dennoch der Mensch den heutzutage bekannten Anblick bietet – Gesicht, Geschlechtsorgan und äußere Extremitäten weisen alle in Nabelrichtung –, muss es einen immanenten, vom Text nicht explizierten Grund dafür geben. Eine Lösung ergibt sich m.E., wenn man die Fortsetzung der Aristophanischen Rede hinzunimmt. Der Komödiendichter imaginiert, der Schmiedegott Hephaistos träte mit seinem Werkzeug zu zwei Liebenden, die ihr erotisches Begehren aneinander befriedigen, und stellte ihnen die folgende Frage:

„Was ist das, was ihr voneinander wollt, ihr Menschen? [...] Begehrt ihr dies, dass ihr so sehr miteinander an ein und demselben Ort seid (ἐν τῷ αὐτῷ γενέσθαι), wie es nur möglich ist, so dass ihr Tag und Nacht nicht mehr voneinander lassen müsst? Wenn ihr dies begehrt, dann will ich euch in ein und dasselbe zusammenschmelzen und -schmieden (συντήξαι καὶ σμυψοῆσαι εἰς τὸ αὐτό), so dass ihr, obwohl ihr zwei seid, doch eins werdet (ὥστε δύο ὄντας ἕνα γεγυμέναι) und solange ihr lebt, als ob ihr einer wäret, gemeinsam und miteinander lebt (ὡς ἕνα ὄντα κοινῇ ἀμφοτέρους ζῆν), und wenn ihr sterbt, auch dort unten im Hades anstatt zwei einer und miteinander gemeinsam tot seid“ (Symp. 192d2–e4).

---

Molione, die ebenfalls über je vier Arme und Beine, allerdings über *zwei* Köpfe verfügten; wie Aristophanes' Urmenschen galten sie als unüberwindlich stark. Vgl. Kenneth Dover: Aristophanes' Speech in Plato's ‚Symposium‘. In: *Journal of Hellenic Studies* 86 (1966) S. 41–50, hier S. 46, dazu R. Hampe: Artikel „Aktorione“. In: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Redaktion von Hans-Christoph Ackermann. Bd. I/1. Zürich 1981, S. 472–476, mit Abbildungen (Bd. I/2, S. 364f.).

<sup>6</sup> So heißt es kurz darauf: „Sie wie ihre Fortbewegung waren zirkulär (περιφερῆ), weil sie ihren Erzeugern ähnelten.“ Gemeint ist damit also eine Kreisform in der Horizontalen (Querschnitt des Körpers) wie in der Vertikalen, nämlich der Fortbewegung, die wie das sich drehende ‚Rad‘ etwa des Sonnenwagens aussieht.

<sup>7</sup> So bereits Rowe: Plato: ‚Symposium‘ (Anm. 2) S. 154.

<sup>8</sup> Unzutreffend spricht hingegen Richard Hunter: Plato's ‚Symposium‘. Oxford 2004, S. 62, von „resembling perhaps two modern humans standing back-to-back ...“.



Es scheint mir signifikant, dass Hephaistos nicht etwa verspricht, die beiden Liebenden *aneinander* zu schmieden,<sup>9</sup> sondern sie miteinander zu verschmelzen, ihre Zweiheit und Getrenntheit endgültig aufzuheben. Das bedeutet aber, dass, wenn durch Hephaistos' Rettungstat die *archaia physis* zur Gänze wiederhergestellt werden kann, die frühere Einheit der Doppelmenschen eben gerade keine Verbindung von etwas Doppeltem war, sozusagen eine vereinigte Zweiheit, sondern ein Einssein im Sinne einer ‚Identität‘, einer wechselseitigen und totalen Durchdringung, und damit letztlich nichts anderes als der konsequent und grotesk zu Ende gedachte sexuelle Akt.<sup>10</sup> Aristophanes imaginiert m.E. seine Urmenschen als homo- und heterosexuelle Paare, die gewissermaßen in ewigem Kuss und in ewiger Kopulation sich gegenseitig durchdringend eins sind; zwei Leiber, die sich soweit küssend und kopulierend durchdrungen haben, dass sie ineinander übergehen und die Gesichter und die Geschlechtsorgane sozusagen wieder außen sind (Abb. 1 und 2).<sup>11</sup> Es ist die Ewigkeit und zugleich die ewige Erfülltheit dieses Körperkontakts, die das Begehren beendet; entsprechend kann der spätere Geschlechtsverkehr nie wieder diesen Grad an Er-Füllung im Sinne von wechselseitiger Durchdringung erreichen und bleibt so immer nur ein Ersatz, der an die frühere Vollkommenheit, die Aufhebung des Begehrens in

<sup>9</sup> Dabei hätte dies nahegelegen. Denn in dem bekannten, in Homers *Odyssee* erstmals erzählten Mythos von Ares und Aphrodite (Od. 8,266–366), ertappt der Schmiedegott die beiden Liebenden *in flagranti* und fesselt sie durch ein geschmiedetes Netz (Od. 8,274f.) aneinander: Eine solche unauflösliche Verbindung wäre also auch denkbar gewesen.

<sup>10</sup> Schon Rowe: Plato: ‚Symposion‘ (Anm. 2), zieht mit Bezug auf Symp. 192e6–9 eine Verbindung zwischen Geschlechtsverkehr und dem ursprünglichen Aussehen der Menschen.

<sup>11</sup> *In nuce* deutet das Ovid bei seiner möglicherweise auf Platon anspielenden (vgl. William S. Anderson: Ovid's ‚Metamorphosen‘ I–V. London 1996, S. 453) Schilderung der Entstehung des Hermaphroditos aus der Verschmelzung des Sohnes von Hermes und Aphrodite mit der Nymphe Salmacis in den *Metamorphosen* an (Ovid, Met. 4,373–379): ... *nam mixta duorum / corpora iunguntur faciesque inducitur illis / una. Velut, si quis conducat cortice ramos, / crescendo iungi pariterque adolescere cernit, / sic, ubi complexu coierunt membra tenaci, / nec duo sunt sed forma duplex, nec femina dici / nec puer ut possit, neutrumque et utrumque videntur*. Hier wird der von der Nymphe gegen den Willen des Jünglings erzwungene gewaltsame Vereinigungsakt mit dem Vorgang des Pfropfens verglichen. Das Ergebnis, wie Anderson zu Recht hervorhebt, ist gleichwohl nicht eine machtvolle, sexuell autarke Hybride, sondern ein schwächerer *freak*, der nicht etwa beide Geschlechter in einem Wesen vereinigt, sondern eine halbvollendete und inkonsequente Mischung hervorbringt: Die Tatsache, dass (anders als in der Vorstellung des Aristophanes) aus ihrer Vereinigung ein gemeinsames Gesicht (und ja auch nur *ein* Fortpflanzungsorgan) entsteht, weist auf den Widerwillen des Jünglings hin, der sich im Augenblick der körperlichen Integration offensichtlich von Salmacis abgewandt und ihr den Rücken zugekehrt hat. Für unser Verständnis der Platonstelle relevant ist aber die analoge Vorstellung von einer völligen Verschmelzung zweier Körper; gleichwohl ist es vielleicht mehr als eine bloße Koinzidenz, dass *dreidimensionale* Kultbilder des Hermaphroditos (vom Anasyromenos-Typ) gerade zu Beginn des 4. Jahrhunderts, und zwar in Athen – mithin in einem auffälligen chronotopischen Zusammenhang mit dem *Symposion* –, erstmals nachweisbar sind. Vgl. zu diesen Skulpturen Ajootian: Monstrum or daimon (Anm. 5) S. 93–108.



Abb. 1 und 2: K. Pavlidis, Aristophanes' androgyne Doppelwesen,  
Bleistiftzeichnungen, 2006.



seiner Vollendung als Dauerzustand und damit die Abwesenheit von Begehren, nur gemahnen kann.

Denken wir dies zu Ende, so folgt daraus, dass *wir* uns das Ergebnis *unserer* Teilung nicht anders vorstellen können, als dass wir partiell mit dem Körper des anderen leben und er mit dem unsrigen: Kopf und Geschlechtsorgan gehören jedenfalls aus unserer Sicht zu einem anderen Organismus als Arme und Beine. Alles, was uns heute in unserer eigenen Körperlichkeit und unserem erotischen Begehren normal und in Ordnung scheint, ist also aus urzeitlicher Perspektive gänzlich falsch und verkehrt. Unsere Organe und Extremitäten sitzen an der falschen Stelle, der Mensch ist Fragment und verweist als solches – Aristophanes bezeichnet uns als *symbola* (Symp. 191d4) – auf den Verlust des Ganzen. Dieses Eine und Ganze, nach dem wir uns sehnen, vermögen *wir* nur als Kombination mit dem Anderen zu verstehen und zu formulieren. Aber im Mythos vom Einen gab es den Anderen nie, gab es auch das Verweishafte, was unsere jetzige Existenz bestimmt, nicht; denn dieses Wesen war, wie die Innenstellung der äußeren Extremitäten zeigt, *sich selbst* in vollendeter Weise zugewandt. Das Eine können wir aufgrund unserer jetzigen *condicio humana* nicht (mehr) denken, sondern nur noch begehren.<sup>12</sup> Begehren, Eros, bedeutet dann, dass sich die eine Hälfte nach der anderen als nach etwas mit ihr Wesensidentischem sehnt, da ihr mit der Teilung gewissermaßen ein Stück *von ihr selbst* – aber welches? – verloren gegangen ist. Wieder eins zu werden hieße dann: im Anderen zugleich auch sich selbst wiederzufinden.<sup>13</sup> Die Teilung hat uns unsere menschliche Identität also nicht geschenkt, sondern geraubt, indem sie uns in eine groteske Dyade verwandelt, aus einem wirklichen Individuum defizitäre ‚Dividuen‘ gemacht hat.<sup>14</sup> Wir sind – von jener Frühzeit aus gesehen – Missgeburten, Monster.

Wenn ich nun diesen Begriff verwendet habe, so meine ich dies in einem auch etymologisch ursprünglichen Sinne des Wortes. Denn das griechische Pen-

<sup>12</sup> Entsprechend formuliert Aristophanes: „Und sie, die miteinander ihr Leben verbringen, sind von der Art, dass sie nicht einmal sagen könnten, was sie von einander wollen ... Jede der beiden Seelen begehrt offensichtlich etwas anderes [sc. als nur das sexuelle Beisammensein], das sie nicht auszusprechen vermag; vielmehr erahnt sie nur, was sie begehrt, und deutet es in Rätseln an“ (Symp. 192c2–4; c7–d2).

<sup>13</sup> Diese Vorstellung ist besonders brisant, wenn man sie auf die androgynen Urwesen anwendet. Sie impliziert dann, dass im heterosexuellen Mann eine Frau, in der heterosexuellen Frau ein Mann steckt. Vielleicht rekurriert dies auf die Inszenierung von Androgynie in Gestalt verschiedenster Rituale im Rahmen von Hochzeitsfesten. Vgl. zu der zahlreichen Evidenz solcher Riten Jessen: Artikel „Hermaphroditos“. In: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Hrsg. von Konrat Ziegler. Bd. 8/1. Stuttgart 1912, Sp. 714–721, hier Sp. 714f.

<sup>14</sup> Daher greift auch die bisweilen – zuletzt etwa bei Hunter: Plato's ‚Symposium‘ (Anm. 8) S. 69 – geäußerte Kritik am Aristophanischen Entwurf, hier resultiere die erotische Erfüllung in der Aufgabe der Individualität, zu kurz: Aus Aristophanischer Sicht geht es gerade um die Erlösung von einer Pseudo-Individualität.

dant des lateinischen *monstrum*: *τέρας* (*téras*)<sup>15</sup> bedeutet zunächst ein ‚wunderbares und daher erschreckendes, von den Göttern (bei Homer vorzugsweise von Zeus) gesandtes, zu deutendes Vorzeichen von etwas Zukünftigem‘. Von diesen drei primären Monstrositäts-Kriterien (a) des Wunderbar-Erschreckenden, (b) der Gottgesandtheit, (c) der eine Deutung verlangenden Zeichenhaftigkeit hängen die beiden erstgenannten miteinander zusammen, da sich der angenommene göttliche Ursprung eines *téras* gerade in seiner Außergewöhnlichkeit, seinem unerwarteten Abweichen von der Normalität erweist. Besonders wichtig ist der semiotische Aspekt.<sup>16</sup> Denn erst erfüllt die Existenz des Monsters mit Sinn, der darin besteht, die Wahrnehmung aufzustören, auf eine Störung der Weltordnung hinzuweisen und auf eine Bedrohung zu richten, die in der Zukunft liegt. Hingegen ist die Bedeutung der (d) ‚naturwidrigen Monstrosität‘ aus Kriterium (a) abgeleitet<sup>17</sup>; das gleiche gilt für (e), den Aspekt der Missgestalt, der Hässlichkeit.<sup>18</sup> Beide Bedeutungen sind jedoch zu Platons Zeit bereits geläufig und scheinen dann in der weiteren Begriffsgeschichte zunehmend zu dominieren.<sup>19</sup>

Die halben Menschen, die bei Aristophanes bei der Teilung der Urwesen übrig bleiben, erfüllen alle fünf hier genannten Kriterien des Monströsen und

<sup>15</sup> Zur Begriffsgeschichte von *monstrum* und *τέρας* sowie zu ihren semantischen Äquivalenzen und Differenzen vgl. Claude Moussy: Esquisse de l'histoire de *monstrum*. In: *Revue des Études Latines* 55 (1977) S. 345–369; zu *τέρας* ebd. S. 351f. und S. 361–369. Zur grundsätzlichen Problematik von Möglichkeiten und Vergleichbarkeiten von Kategorisierungen vgl. Catherine Atherton: *Monsters and Monstrosity in Greek and Roman Culture*. Bari 1998, S. VII–XXXIV, hier besonders S. XXIV–XXXIV. Allerdings wird hier wie in dem gesamten Band Monstrosität auf Schrecklichkeit, Unnatürlichkeit und – daraus resultierend – mangelnde Klassifizierbarkeit reduziert. Zu verschiedenen Möglichkeiten der Klassifikation vgl. Ismene Lada-Richards: ‚Foul Monster or Good Savior?‘ Reflections on ritual monsters. In: Atherton: *Monsters and Monstrosity* (ebd.) S. 41–82, hier besonders S. 41–49.

<sup>16</sup> Er ist etymologisch und damit ursächlich in den einschlägigen Termini *monstrum* und *téras* verankert und darf daher m.E., anders als in den Beiträgen des Sammelbandes von Atherton (ebd.), nicht zugunsten allein der erschreckenden Naturwidrigkeit, Anormalität und Hässlichkeit außer Acht gelassen werden.

<sup>17</sup> Vgl. Moussy: Esquisse de l'histoire de *monstrum* (Anm. 15) S. 361f. Spezifisch hybride Körperlichkeit ist für den Begriff des *monstrum* an sich nicht einschlägig, lässt sich aber leicht unter ‚Naturwidrigkeit‘ subsumieren und wird dann gern als eigentliche Monstrosität wahrgenommen. Vgl. etwa Frances van Keuren Stern: *Heroes and Monsters in Greek Art*. In: *Archaeological news* VII (1978) S. 1–23 (zu Hydra, Kentauren, Minotaurus, Medusa, Chimaira).

<sup>18</sup> Vgl. Henry George Lidell, Robert Scott u.a. (Hrsg.): *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1940, s.v. II.2.

<sup>19</sup> So etwa bereits bei Aristoteles, sowohl in der *Poetik* als auch in den biologischen Schriften; zu letzterem vgl. Pierre Louis: *Monstres et monstrosité dans la biologie d' Aristote*. In: Jean Bingen, Guy Cambier und Claire Preaux (Hrsg.): *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*. Brüssel 1975, S. 277–284. Vorzüglich zum taxinomischen Stellenwert von Monstren sowie zum symbolischen und zum klassifikatorischen Umgang mit ihnen vgl. Dan Sperber: *Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?* In: *L'homme* 15 (1975) S. 5–34.



dürften von daher auch von zeitgenössischen Rezipienten als *téras* angesehen worden sein. Ihr verstümmeltes Aussehen ist (a) aus der Perspektive ihrer Vorgänger etwas Neues und Erschreckendes, und die geteilten Menschen sind dermaßen verstört, dass selbst Zeus Mitleid ergreift und er mit der Umsetzung von Gesicht und Fortpflanzungsorgan Abhilfe schafft. Die Gottgesandtheit (b) ist mit Zeus als Strafendem *per se* gegeben. Als *sýmbola* verweisen (c) die halbierten Menschen nicht nur auf ihre andere Hälfte, sondern auch auf ihre frühere Hybris gegen die Götter sowie auf ein mögliches zukünftiges Ereignis: Denn „*wenn sie dann immer noch übermütig sind und keine Ruhe geben wollen, dann werde ich sie*“, so droht Zeus an, „*noch einmal durchschneiden, so dass sie auf einem Bein durch die Gegend hüpfen*“ (Symp. 190d4–6).<sup>20</sup> Auch ihre Naturwidrigkeit und dysfunktionale Missbildung (d) ist mit ihrer Verstümmelung eindeutig gegeben. Denn nicht nur verlieren die durchgeschnittenen Menschen ihre Stärke und Gefährlichkeit, sondern sie werden auch ihrer sexuellen Autarkie und darüber hinaus ihrer körperlichen Funktionalität beraubt: Zuvor hatten sie, ohne sich umdrehen zu müssen, in jede beliebige Richtung gehen und sich mit höchster Geschwindigkeit, nämlich Rad schlagend oder per Flickflack, fortbewegen können (Symp. 190a4–8), was nun nur noch eingeschränkt möglich ist. Und schließlich dürfen wir heutigen Menschen (e) auch als hässlich gelten. Denn ein wesentlicher Aspekt der griechischen Ästhetik war, nicht zuletzt für Platon, die *συμμετρία* im Sinne der Kommensurabilität, der Proportion, als Voraussetzung von Schönheit (*κάλλος*).<sup>21</sup> Aber genau jene Vollendung der menschlichen Körpersymmetrie durch ihre Spiegelung über die Längsachse der Wirbelsäule und durch die daraus resultierende Vervielfältigung ihrer möglichen Kontraposte wurde den Urwesen mit der Zerschneidung ja genommen, so dass wir, wenn *wir uns* als schöne, da symmetrische, Wesen auffassen, über den Verlust jener höheren ehemaligen Schönheit hinwegsehen – und würden wir, gemäß der Drohung des Zeus, noch ein weiteres Mal durchgeschnitten, wäre auch dieser klägliche Rest der ursprünglichen Symmetrie verloren.

<sup>20</sup> Aristophanes nimmt diese Drohung am Schluss seiner Rede in der Rolle des Deuters und Mahners erneut auf: „Man muss befürchten, dass wir, wenn wir uns den Göttern gegenüber nicht ordentlich verhalten, noch einmal zerteilt werden und dann wie im Halbr relief skulptierte Figuren auf Grabstelen herumlaufen, mit einem durch die Nase verlaufenden Schnitt, als Hälften eines Würfels [...]. Wollen wir den zuständigen Gott preisen, so täten wir wohl gut daran, Eros zu preisen, der uns [...] für die Zukunft größte Hoffnungen macht – vorausgesetzt, wir ehren die Götter –, dass er uns in unsere alte Natur zurückversetzt, uns heilt und uns so glücklich und selig macht“ (Symp. 193a3–7; c8–d5).

<sup>21</sup> Dies entspricht der Bestimmung von Schönheit, wie sie ein halbes Jahrhundert vor dem *Symposion*, aber vielleicht nur 20 Jahre vor seinem fiktiven Datum, in Polyklets *Kanón* (nicht nur der Lehrschrift, sondern insbesondere der Statue) klassisch fixiert worden war. Vgl. Jerome Jordan Pollitt: *The Ancient View of Greek Art: Criticism, History and Terminology*. New Haven, London 1974, S. 14–22, S. 256–258 und passim. ‚Symmetrie‘ stand im Zentrum ästhetischer Theoriebildung bis ins 3. vorchristliche Jahrhundert hinein (Xenokrates aus Athen).

Ein Charakteristikum der Aristophanischen Komik ist der hochfrequente Einsatz des Unerwarteten, des *Aprosdóketon*, auf allen Ebenen des Textes.<sup>22</sup> Platon hat das in seiner Literarisierung des Komödiendichters aufs Genaueste imitiert, wie am Beispiel des Themas der Monstrosität gut zu sehen ist. Der Mythos kannte ja zahlreiche naturwidrige Wesen (also ‚Monster‘ in einem reduktionistischen Sinne des Begriffs), in deren Reihe der Leser *ad hoc* die von Aristophanes beschriebenen hybriden Menschen einzugruppieren geneigt gewesen wäre.<sup>23</sup> Doch mit einem plötzlichen und unvorhersehbaren ‚Schnitt‘ wird ein schneller, geradezu komödientypischer Perspektivenwechsel inszeniert, der die Blickrichtung genau umkehrt und die Welt auf den Kopf stellt: was normal zu sein schien, ist defizitär, das zunächst als Monstrosität Ausgegebene erweist sich dagegen als die vollkommener Ordnung. Der normale Mensch ist in Wirklichkeit eine Missgeburt, und er leidet daran. Doch könnte nur ein Gott, nicht hingegen bloßes Begehren und nicht einmal das bloße Wiederfinden des Verlorenen den Verlust heilen. Unser Weg, über Liebe und Frömmigkeit gegenüber den Göttern, kann uns nur in die Nähe der *archaía phýsis* führen – um sie endgültig zu erreichen, bedarf es aber (als Pendant zu der früheren Bestrafung) eines göttlichen Gnadenaktes. Nur so könnten wir in jene Einheit zurückzufinden, die zugleich eine Zweiheit war, könnten wir wieder jenes perfekte Monster werden, das wir einmal waren.

In der Paradoxalität und in der Unaussprechlichkeit dieser Vorstellung<sup>24</sup> liegt nun womöglich der Grund dafür, dass Platon Aristophanes überhaupt jene Rede in den Mund gelegt hat. Sie steht nämlich der berühmten *Diotima*-Rede des Sokrates gegenüber und verhält sich zu ihr mimetisch-gleichnishaft, steuert aber unter dieser Maske auch einige Züge bei, die das scheinbar so hehre Bild des überlegen philosophierenden Sokrates unterlaufen. Ich beginne mit einigen Überlegungen zur Gleichnishaftigkeit; dazu bedarf es zunächst einiger Ausführungen zur Disposition des *Symposions*. Nach der langen Einleitung, die das *setting* entwickelt (Symp. 172a1–178a5), folgen drei Redezyklen – *Lob des Eros* (Symp. 176a1–212c3); *Lob des Sokrates* (Symp. 215a4–222b7); *Tragödie und Komödie* (Symp. 223c6–d8)<sup>25</sup> –, von denen nur der erste Zyklus vollständig durchgeführt wird. An sich ist er parataktisch in Analogie zur Liegeordnung

<sup>22</sup> Vgl. hierzu grundlegend Manfred Landfester: Handlungsverlauf und Komik in den frühen Komödien des Aristophanes. Berlin/New York 1977.

<sup>23</sup> Bisexuelle Kinder konnten zeitweilig durchaus als *monstra/térata* angesehen und deshalb gewaltsam beseitigt werden. Vgl. Diodorus Siculus, *Bibliothéke Historike* 4,6,5–7 und Ajoitian: Monstrum or daimon (Anm. 5) S. 101–103.

<sup>24</sup> Vgl. S. 36f. dieses Aufsatzes. Die Unaussprechlichkeit (und damit Undenkbarkeit) erweist sich hier etwa daran, dass die Sprache sich des Hilfsmittels der Prädikation bedienen muss (‚zugleich‘, ‚die ... war‘), aber weder syntaktisch noch semantisch in der Lage ist, die Zweiheit der Einheit oder die Einheit der Zweiheit in einen Ausdruck zu fassen. Gedanklich wie sprachlich ist nur eine Annäherung an jene Vollkommenheit möglich.

<sup>25</sup> Sie werden durch *Intermezzi* miteinander verbunden, die – wie die Einleitung – das jeweils veränderte *setting* exponieren.



strukturiert. Aber erstens erinnert sich weder der Berichterstatter der ersten Stufe, Aristodemos, noch derjenige der zweiten Stufe, Apollodoros, an alle Reden, die gehalten wurden (Symp. 178a1–3; 223b8–9), so dass hier also eine gesteuerte Auswahl vorliegt. Zweitens spricht Aristophanes nicht an der Stelle, die ihm durch den ‚Zufall‘ der symposiastischen Liegeordnung zukommt, sondern lässt aufgrund eines Schluckaufs dem Arzt Eryximachos den Vortritt (Symp. 185c4–e5; 188e2–189a6).<sup>26</sup> Erst dadurch rückt die Rede des Aristophanes in das Symmetriezentrum dieses Zyklus (Abb. 3) und damit in eine von Platon deutlich markierte Position, von der aus sie die gleiche Aufmerksamkeit beanspruchen darf wie die den Zyklus abschließende und längste Rede des erwartbaren Protagonisten Sokrates; nicht zuletzt spricht auch die Tatsache, dass Aristophanes neben Sokrates als einziger Mitunterredner eine wirkliche Definition des Eros gibt – die Suche nach der Ganzheit – für eine solche Gegenüberstellung.<sup>27</sup>

Im Zentrum der Rede des Sokrates steht Diotimas Beschreibung des Aufstiegs des Begehrens. Der ‚platonisch Liebende‘ liebt zunächst den schönen Körper des einen Geliebten, macht sich davon aber frei, um schließlich alle schönen Körper zu lieben; dann erhebt er sein Begehren von den schönen Körpern zu den schönen Tätigkeiten der Seele, von dort zu den schönen Erkenntnissen, und von da führt ihn die Stufenleiter des Aufstiegs schließlich zu der einen und letzten Erkenntnis des reinen, eingestaltigen und wahren Schönen (der ‚Idee‘ des Schönen), aus dem alles einzelne Schöne seine partielle Schönheit durch Teilhabe

<sup>26</sup> Bereits Paul Friedländer: *Platon*. Bd. III. Die Platonischen Schriften. Zweite und dritte Periode. 2. Auflage. Berlin 1960, S. 15, hat darauf hingewiesen, dass nach der eigentlich vorgesehenen Sprecherfolge Aristophanes seine Rede als dritter von fünf vor-sokratischen Rednern (Phaidros, Pausanias, Aristophanes, Eryximachos, Agathon) hätte halten sollen. Durch das Schluckauf-Motiv wird also deutlich, dass Platon ihn aus diesem Zentrum herausnimmt – nicht mit ihnen soll er also verglichen werden – und ihm eine neue, noch stärker hervorgehobene Rolle zuweist. Aber auch unter diesen fünf Sprechern nimmt er eine eigene Position ein, schon dadurch, dass er allein ist, während die anderen als päderastische Paare (Phaidros und Eryximachos, Pausanias und Agathon) gekommen sind. Ebenso zeichnet ihn seine Wahl einer mythischen Narration anstelle einer Argumentation gegenüber den anderen aus. Friedländer hat des Weiteren dargelegt, dass die Reden des Phaidros und des Agathon (Eros als ältester bzw. jüngster Gott) sowie des Pausanias und des Eryximachos (Eros als zweifacher Gott) jeweils inhaltliche Paare bilden. Somit ist zwischen den vier anderen Rednern ein Netz von Beziehungen geknüpft, in dem Aristophanes zunächst gefangen ist, dem er aber durch seinen Schluckauf – der die Dinge komödientypisch auf den Kopf stellt und den Protagonisten, auch dies komödientypisch, sich allen kontextuellen Zwängen entziehen lässt – entkommt. Im Übrigen ist Aristophanes der einzige, der nach Sokrates' Rede noch einmal das Wort zu ergreifen versucht (vgl. Symp. 212c4–6), und Diotima spielt allein auf seine Darlegungen explizit an (vgl. Symp. 205d10–206a1). Zu den zwei Reihen von Reden, die das Schluckauf-Motiv erzeugt vgl. auch Steven Lowenstam: *Aristophanes' Hiccups*. In: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27 (1986) S. 43–56 (mit Forschungsgeschichte).

<sup>27</sup> Vgl. zuletzt Hunter: *Plato's ‚Symposium‘* (Anm. 8) S. 67.

Platon, *Symposion* / Gesprächsverlauf

<b>Thema I: Lob des Eros</b>	176a1-178a5
<b>Rede des Phaidros</b>	178a6-180b8
<b>Rede des Pausanias</b>	180c3-185c3
<b>Störung:</b> Aristophanes' Schluckauf	185c4-e5
<b>Rede des Eryximachos</b>	185e6-188e4
<b>Intermezzo:</b> Geplänkel Aristophanes-Eryximachos	189a1-c1
<b>Rede des Aristophanes</b>	189c2-193e2
<b>Intermezzo:</b> Geplänkel Phaidros-Agathon-Sokrates (Versuch eines Gesprächs)	193e3-194e3
<b>Rede des Agathon</b>	194e4-197e8
<b>Störung:</b> Sokrates' macht Vorgaben zu seiner Rede, lehnt bisherigen Modus ab	198a1-199c2
<b>Rede des Sokrates I:</b> Widerlegung Agathons	199c3-201e9
<b>Rede des Sokrates II:</b> Diotima über den Eros	201d1-212c3
<b>Störung:</b> Unerwarteter Auftritt des äkletos Alkibiades	212c4-214b8

Abb. 3

bezieht. Den Vorgang der erkennenden Begegnung des begehrenden Verstandes mit jenem letzten Erkenntnisgegenstand beschreibt Diotima dabei mit Hilfe von Verben, die auch für den sexuellen Kontakt verwendet werden: συνείναι (be-wohnen), ἐφάπτεσθαι (berühren), τίκτειν (zeugen).<sup>28</sup> Hinzu kommt, dass – analog zur irdischen Liebe – auch der philosophisch Begehrende die Zeugung erstrebt: Wie mit einem schönen Leib schöne Kinder erzeugt werden können, so vermag der philosophisch Liebende in einer schönen Seele schöne Gedanken, Tugenden und Einstellungen zu zeugen, so dass schließlich auch die staatlichen Gemeinschaften, in denen solche Liebesverhältnisse gepflegt werden, besser werden. Im weiteren Aufstieg ersinnt er dann im Bereich des schönen Wissens – dies ist für Platon vor allem die Mathematik und die Philosophie – Neues und Großes, um am Ende dieses Weges auf die eine große Erkenntnis zu stoßen, das Ende und Ziel allen Begehrens. In ihr bringt er nicht mehr nur große Gedanken und Erkenntnisse in die Welt, die doch nur Abbilder des wahren Seins sind, sondern zeugt seiende und bleibende Tugend. Auf diese Weise erlangt er Unsterblichkeit.

Vergleicht man diese Darlegungen mit denen des Aristophanes, so zeigt sich der Gleichnischarakter der Rede des Komödiendichters schnell.<sup>29</sup> An die Stelle

<sup>28</sup> συνόντος, Symp. 212a2; τίκτειν, Symp. 212a3; ἐφαπτομέν, Symp. 212a5. Vgl. hierzu Kurt Sier: Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum Platonischen ‚Symposion‘. Stuttgart/Leipzig 1997, S. 109–112, außerdem Christian Tornau: Eros versus Agape? Von Plotins Eros zum Liebesbegriff Augustins. In: Philosophisches Jahrbuch 112 (2005) S. 271–291, hier S. 277.

<sup>29</sup> Man muss nicht soweit gehen wie Giovanni Reale, der in der Rede des Aristophanes eine chiffrierte Version von Platons ungeschriebener Lehre gesehen hat, um zu erkennen, dass



des begehrenden Aufstiegs zum letzten Einen über die Zwischenschritte der schönen Körper, Seelen und Erkenntnisse tritt hier die begehrende Suche nach dem einen zugehörigen Körper, der verlorenen Hälfte, über die Zwischenstufen der Liebe zu vielen verschiedenen Geliebten, der Liebe zum einen Geliebten, mit dem man in jeder Hinsicht harmoniert, und zuletzt – als größtes Ziel – die Vereinigung mit ihm als dem wahren und einzigen Geliebten, der schon immer zu einem gehört hat (wie auch die Idee des Schönen *qua* Unsterblichkeit ja immer schon dagewesen ist). Wie es typisch für seine Gleichnisse ist, hat Platon den abstrakten Denkprozess konkretisiert und in Handlung umgesetzt. Entsprechend wird die philosophische Liebe im Gleichnis als körperliche Liebe dargestellt und die non-individuelle *eine* ‚Idee des Schönen‘ im gesuchten *einen* Anderen individualisiert; in beiden Fällen kommt mit dem Erreichen des Zieles auch das Begehren zur Ruhe. Diese narrative Transformation bringt die Etablierung einer zeitlichen Dimension, eines Verlaufs in der Zeit mit sich; die Zeitlosigkeit der unsterblichen Idee und damit die Entzeitlichung des philosophischen Begehrens wird in dem Paradox der Restitution eines *vergangenen* Idealzustandes als Projekt einer fernen *Zukunft* abgebildet. Am Gewagtesten ist zuletzt vielleicht folgende Hypothese: Diotima beschreibt den Aufstieg zu der Idee des Schönen als einen Prozess, der mit dem körperlichen Eros beginnt und in dessen Verlauf sich das erotische Interesse immer neuen und dabei immer weniger räumlich und zeitlich beschränkten Gegenständen zuwendet. Es wandelt sich mithin der Objektbezug des Eros, es wandeln sich aber weder die erotische Intensität noch das Wesen des Eros. Es muss daher legitim sein, auch die denkerische Vereinigung mit der Idee des Schönen als Sexualakt, gleichwohl als entkörperlichten und sublimierten Sexualakt<sup>30</sup>, zu verstehen. Seiner ansichtig zu werden muss daher bereits – für die klassische Auffassung vom Sehen durchaus angemessen<sup>31</sup> – als eine Art von Berührung verstanden werden, ja mehr noch: als ein Eintauchen in das Seiende selbst, da ein auf Distanz beruhendes Wahrnehmen eines unbegrenzten Seins nicht denkbar ist.<sup>32</sup> Von daher leuchtet unmittelbar ein, dass Diotima

---

die beiden Konzeptionen in vielen Punkten aufeinander bezogen und offensichtlich als Parallelenwürfe gedacht sind. Vgl. Giovanni Reale: Alles, was tief ist, liebt die Maske: Aristophanes' Rede im ‚Symposion‘ als sinnbildliche Verhüllung der ungeschriebenen Lehren Platons: einige Vorbemerkungen. In: Thomas Alexander Szlezák (Hrsg.): *Platonisches Philosophieren*. Hildesheim 2001, S. 87–108.

<sup>30</sup> Platon beschreibt in *Phaidros* (Phdr. 253e6–256a6) eindringlich die Notwendigkeit und zugleich die Schwierigkeiten, das Verlangen nach dem körperlichen Sexualakt abzuweisen und durch eine geistige *synousia* zu ersetzen. Gleichwohl handelt es sich in der Darstellung des *Symposions* um eine Vereinigung: Wenn nämlich das Eine ein an sich Seiendes ist, kann es nicht als gegen andere abgegrenzt verstanden werden: „[Das Schöne an sich] ist weder Sprache noch Wissen noch befindet es sich irgendwo in etwas anderem, wie etwa in einem Lebewesen, auf der Erde, im Himmel oder in irgend etwas anderem“ (Symp. 211a7–b1).

<sup>31</sup> Vgl. Thomas Rakoczy: Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter. Eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur. Tübingen 1996, S. 19–37.

<sup>32</sup> Das *Symposion* geht hier m.E. über die ansonsten in vielerlei Hinsicht vergleichbare Darstellung des Aufstiegs der Erkenntnis im *Phaidros* hinaus. Dort gelingt es dem Lenker des

für die Beschreibung dieses letzten erotischen Schrittes neben einer Wahrnehmungsterminologie auch, wie erwähnt, eine Sexualterminologie verwendet. Gleichwohl ist dieser ultimative erotische Akt paradox, weil er – da auf die Idee des Guten als ein nicht der Seinswelt des Liebenden Angehöriges gerichtet – nur als eine sich selbst liebende Liebe verstanden werden kann.<sup>33</sup> Dieses erkennende Einswerden mit dem Einen ist dann in Aristophanes' Gleichnis abgebildet als die Vereinigung mit der zugehörigen Hälfte, mit dem, wie oben dargelegt, paradoxen ‚eigenen Anderen‘.<sup>34</sup>

Allerdings lässt sich die Bedeutung der Rede des Aristophanes nicht auf reine Gleichnishaftigkeit beschränken, insbesondere deshalb nicht, weil dieses Gleichnis einer anderen Figur als Sokrates selbst in den Mund gelegt wird, die bei Annahme reiner Gleichnishaftigkeit auf eine bloße Sprachrohrfunktion reduziert würde, was vom Text entschieden nicht nahegelegt wird.<sup>35</sup> In der Tat bietet Aristophanes' Mythos zwei Motive, die nicht eigentlich über Diotimas Entwurf des erotischen Weges hinausgehen, ihn aber aus einer anderen Perspektive neu charakterisieren und bewerten. Es sind dies zum einen das Motiv der zu ahnenden Überschreitung – der Hybris der Urmenschen, die wie die Giganten den Olymp stürmen wollten, ergänzt durch Aristophanes' finale Warnung vor weiteren Übertretungen –, zum anderen das Motiv der *Monstrosität* der zerteilten Menschen, die sich ja nicht nur in ihrem Aussehen, sondern gerade auch in der Tatsache ihres erotischen Strebens manifestiert. Ich möchte im folgenden zeigen, dass Platon durch die Einführung dieser Motive einen ganz ungewöhnlichen Blick auf seinen philosophischen Diskurs ermöglicht und uns die Radikalität, die Nichtakzeptierbarkeit, den Störcharakter dieses Denkens zeigt, das nicht nur Menschen im Lebensvollzug ihres Wertesystems irritiert, sondern auch das religiöse Verhältnis zwischen Menschen und Göttern infrage stellt. Ich werde daher zuerst darlegen, inwiefern Diotimas metaphysisches Philosophieren und ihres Schülers Sokrates Verhalten als eine solche Hybris angesehen werden kann. Danach werde ich fragen, ob Sokrates in seiner Eigenschaft als philosophisch Begehrender Züge des Monströsen aufweist und ob sich das um seine Figur ent-

---

Seelenwagens, für kürzere oder längere Zeit des Anblicks des Ideenreiches teilhaftig zu werden. Gleichwohl formuliert Sokrates dort, dass sich die Ideen oberhalb des Himmels an einem *hyperuránios tópos* befinden (Platon, Phdr. 247b6–e6) und sich dem Blick der Götter und desjenigen, der ihnen zu folgen vermag, darbieten. Zu einer Berührung kommt es nicht. Zur Paradoxalität der Erreichung des erotischen Telos, des ‚Erkennens‘ des Einen, vgl. Tornau: Eros versus Agape? (Anm. 28) S. 280.

<sup>33</sup> Vgl. eingehender hierzu Tornau: Ebd., S. 277–281.

<sup>34</sup> Man kann sich fragen, inwieweit der für Aristophanes zentrale Aspekt der Zugehörigkeit das Verhältnis des Einen zur Welt abbildet (vgl. Diotimas Kritik in Symp. 205d10–206a1 und ebd.). Tentativ würde ich hier auf das Theorem der ‚Teilhabe‘ (μέθεξις) verweisen, das ebenfalls eine unauflösliche, aber lebensweltlich nicht wissend gelebte und nicht bewusst handelnd umgesetzte Verbindung von Einem und Vielem propagiert.

<sup>35</sup> Als Gegenbeweis lässt sich insbesondere die Tatsache anführen, dass Diotima der Aristophanischen Position explizit widerspricht. Vgl. Anm. 26 dieses Beitrags.



faltende Geschehen dem Handlungsschema fügt, das für den klassischen Diskurs des Monströsen charakteristisch ist.

Lässt sich also – erstens – die Art und Weise des Philosophierens, wie Diotima es propagiert und Sokrates es praktiziert, als ‚Übertretung‘ ansehen? Diese Frage wird man bejahen, wenn man Diotimas Denken aus der Perspektive einer traditionellen Religiosität betrachtet. Der Mythos belegt, dass schon der Versuch eines Menschen, Götter in ihrer wahren Gestalt zu Gesicht zu bekommen, von göttlicher Seite aufs härteste bestraft wird (bspw. Aktaion, Semele); erst recht gilt das natürlich für den Versuch eines sexuellen Zugriffs<sup>36</sup> (bspw. Ixion). So betrachtet, kann das von Diotima und Sokrates zum Ausdruck gebrachte Verlangen, das „göttliche Schöne“ (Symp. 211e3) nicht nur zu erblicken, sondern sich mit ihm zu vereinigen, keinesfalls als unproblematisch angesehen werden. Ist der Raum des Seins ein göttlicher Raum,<sup>37</sup> so muss für ihn *a priori* das Tabu der Unantastbarkeit gelten,<sup>38</sup> und es ist nicht zu sehen, inwiefern das Denken, zumal wenn es wie hier als erotische Tätigkeit von sexueller Intensität begriffen wird, ein Ausnahmerecht beanspruchen könnte. Darüber hinaus ist auch die Tatsache, dass und wie Sokrates beim *Symposion* freimütig über diese Dinge spricht, aus religiöser Sicht kritisierbar. Denn Diotima hat ihre Belehrung des Sokrates, und insbesondere jenen letzten Teil, der von der Schau des Einen handelt, als eine Einweihung in die Mysterien verstanden, wie die von ihr verwendete Begrifflichkeit deutlich macht.<sup>39</sup> Über das, was man im Zuge einer solchen Einweihung erlebte, wie sie jährlich bei den kleinen und alle fünf Jahre bei den großen Mysterien von Eleusis stattfand, hatte man allerdings zu schweigen; wie ernst dieses Verbot genommen wurde, zeigte gerade der große Mysterienprozess, der im Jahr 415, ein Jahr nach dem fiktiven Datum des *Symposions* also, durchgeführt wurde und bei dem u.a. gerade Alkibiades angeklagt war, die Mysterien durch ihr Nachspielen in seinem Privathaus entweiht zu haben. Das Ausplaudern eines Mysteriengeheimnisses beim *Symposion* konnte also als eine Form von Hybris verstanden werden.

Über diese Übertretungen hinaus wird Sokrates aber auch in seinem persönlichen Umgang mit Menschen in keinem anderen Text Platons so häufig explizit als Hybristiker bezeichnet wie in diesem.<sup>40</sup> Eros steht ohnehin immer in der

<sup>36</sup> Das gilt sogar für die sexuelle Annäherung an eine Götterstatue: vgl. [Ps.-] Lukian, *Amores* 15 (Aphrodite-Statue des Praxiteles auf Knidos).

<sup>37</sup> Dies wird nicht dadurch ausgeschlossen, dass Diotima sich weigert, Eros als Gott anzusehen, und ihn stattdessen als *daímon* identifiziert (Symp. 202b10–e1). Ebenso stellt die im *Phaidros* vorgenommene Differenzierung zwischen dem Himmel der Götter und dem noch darüber gelegenen *hyperuránios tópos* der Ideen (vgl. Anm. 32 dieses Beitrags) nur eine Verlagerung des Problems dar.

<sup>38</sup> So werden ja auch die eingangs von Aristophanes zum Vergleich angeführten Giganten für ihren Versuch, den Olymp zu erobern, bestraft (Symp. 190b5–c1).

<sup>39</sup> Vgl. besonders Symp. 209e5–210a2.

<sup>40</sup> Gleich zu Beginn des Gastmahls tadelt ihn der Gastgeber Agathon, der sich daran stört, dass Sokrates ihn schon in seinen ersten Worten nach seiner Ankunft mit seiner berüchtig-

Gefahr des Übergriffs gegen einen anderen,<sup>41</sup> und im Falle des Sokrates sind es, das zeigen die Bemerkungen der Gesprächsteilnehmer deutlich, vor allem emotionale Übergriffe, nämlich die spöttische Zurückweisung all derer, die sich von ihm erotisch angezogen fühlen und daher bei ihm Zuwendung und Belehrung suchen. Exponent dieser ‚Opfer‘ des Sokrates ist im *Symposion* Alkibiades. Er berichtet in seiner Rede ausführlich davon, wie er als ganz junger Mann einmal im Vertrauen auf seine Schönheit Sokrates zu verführen versuchte und abgewiesen wurde. Dabei hatte seine von Sokrates zurückgewiesene Liebe auch die Intention gehabt, mit Hilfe gerade dieses Lehrers möglichst gut zu werden (Symp. 218d2), und so fühlte er sich durch dessen Kälte zurückgewiesen, beleidigt und hatte offensichtlich seine Bemühungen um die Philosophie abgebrochen. Dabei hebt Sokrates doch im *Phaidros* selbst hervor, dass nicht jedem die Möglichkeit gegeben ist, in diesem Leben den Aufstieg zur Welt der Ideen zu bewältigen, und dass es daneben auch zweit- und drittbeste Modi des Lebens und Philosophierens gibt (Phdr. 253b7–e2). Dies hängt nämlich davon ab, welchem der zwölf Götter sich die Seele bei ihrer früheren, noch körperlosen Wanderung angeschlossen hatte. Nun zielte Alkibiades’ Selbstwahrnehmung präventiv auf eine Affiliation mit Zeus,<sup>42</sup> womit er potentiell für die höchste Stufe des Philosophierens prädestiniert gewesen wäre.<sup>43</sup> Aber das war ja nicht zwangsläufig ‚die Wahrheit‘, und Sokrates lässt nach der Schilderung des Alkibiades selbst – anders als etwa dem Knaben Phaidros gegenüber in dem nach ihm benannten Dialog – ihm gegenüber wenig Einfühlsamkeit walten, was umso auffälliger ist, als Sokrates – jedenfalls nach seiner Präsentation in den Schriften Platons und Xenophons – den Erwerb von Wissen als durch einen Lehrer geführte Versteheleistung und nicht in sophistischer Manier als Unterrichtung aufgefasst zu haben scheint. Hier darf man also vielleicht insofern von einem didaktischen Versagen des Sokrates sprechen, als er die Fähigkeiten seines Adepten zum philosophischen Fortkommen möglicherweise überschätzt hat.<sup>44</sup> Ganz ähnlich hat man auch das Vorgeben des Nicht-Wissens auf Seiten der Mitunterredner des

---

ten Ironie verspottet (Symp. 175e7). In den Reden des Pausanias und des Eryximachos wird später deutlich gemacht, dass Eros in Verbindung mit *hybris* viel Unheil anrichtet; vgl. Symp. 181c (Pausanias) und 188a (Eryximachos). Dann bedient sich Alkibiades dieses Vorwurfs in seiner Rede gleich viermal ausdrücklich: in Symp. 215b7, 219c5, 221e3, 222a8 – zu ergänzen durch den im Finale seiner Rede gleich zweimal (Symp. 222b3–5) erhobenen Vorwurf, dass Sokrates die, die ihn lieben, betrügt (ἐξαρτᾶν), wobei Alkibiades weitere Namen nennt.

<sup>41</sup> Vgl. Hunter: Plato’s ‚Symposium‘ (Anm. 8) S. 17.

<sup>42</sup> Vgl. Anm. 48 und 49 dieses Beitrags mit dazugehörigen Ausführungen im Text.

<sup>43</sup> Vgl. Platon, Phdr. 252e2–253c2 sowie 248c5–e3.

<sup>44</sup> Vgl. insgesamt zur Kritik an Sokrates’ didaktischer Eignung Martha Nussbaum: Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom. In: Yale Classical Studies 26 (1980) S. 43–97 sowie Peter v. Möllendorff: Aristophanes. Hildesheim 2002, S. 135–137. Auch in den *Wolken* des Aristophanes nimmt Sokrates bei seiner Belehrung keinerlei Rücksicht auf die (sehr unterentwickelten) intellektuellen Fähigkeiten seines Schülers Strepsiades.



Sokrates immer wieder als *eironeía* (Ironie) empfunden, ein Begriff, der im Griechischen nicht positiv ist, sondern eine Verstellung zu schlechten Zwecken bezeichnet. So kommt es nicht von ungefähr, dass Sokrates im *Symposion* – mit Ausnahme von Aristophanes<sup>45</sup> – von lauter Männern umgeben ist, die auch selbst auf die eine oder andere Weise als Hybristiker gelten dürfen, was gerade im historischen Umfeld des Jahres 416 augenfällig wurde.<sup>46</sup> Wenn Sokrates aber solche Leute um sich schart, dann mag der in der *Apologie* dokumentierte Vorwurf, er verderbe die Jugend, bei manchem auf verständnisvolles Kopfnicken gestoßen sein. Jedenfalls hat Platon das Jahr 416 als fiktives Datum offensichtlich mit großem Bedacht gewählt.

<sup>45</sup> Jedoch pflegt gerade die Alte attische Komödie, deren Vertreter Aristophanes ist, einen *per definitionem* hyperbolischen (wenngleich durch die dionysische Festlichkeit des Aufführungskontexts sanktionierten) Diskurs der polemischen Attacke gegen alles und jeden.

<sup>46</sup> Phaidros ist ebenso wie Eryximachos ein Jahr nach dem fiktiven Datum des *Symposions* in den Hermokopidenfrevel verwickelt. Der ansonsten schwer zu greifende Eryximachos gehörte wie Phaidros (Andokides, *Über die Mysterien* 15) zu denjenigen, die in diesem Zusammenhang denunziert wurden (Andokides, *Myst.* 35): Sie wurden beide abgeurteilt und exiliert. Ebenso sind Agathon, sein ewiger Freund Pausanias und Alkibiades, als deren *erastés* Sokrates angesehen wird, sozial auffällige Gestalten. Agathon war bereits zum fiktiven Zeitpunkt von Platons *Protagoras*, also um 432/31, ein bezaubernder *erómenos*, jetzt ist er es immer noch, nur eben 16 Jahre später und damit eindeutig jenseits des Alters, in dem ihm die Rolle des Geliebten in einer päderastischen Beziehung gesellschaftlich zugestanden werden konnte: Es ist nicht ohne Grund, dass ihn sein Mitsymposiast Aristophanes an den Lenäen des Jahres 411 in seinen „Thesmophoriazusen“ als effeminierten Tragöden, ja geradezu als Transsexuellen, aufs Korn nimmt. Dieser Spott trifft den wohl nicht minder erwachsenen Pausanias, über den wir ansonsten nur wissen, dass er Agathon später zu Acheloos nach Pella begleitete, natürlich ebenso. Und Alkibiades? Nun, er ist ebenfalls ein Jahr später maßgeblich in den Hermokopiden- und den Mysterienfrevel verwickelt, desertiert nach Sparta und bringt Athen in den Folgejahren in schlimmste militärische Schwierigkeiten. 414 bringt ihn wiederum Aristophanes, diesmal in den „Vögeln“, wenn man mit einem nicht unbeträchtlichen Teil der Forschung die Figur des Protagonisten dieser Komödie, Peishetairos, solchermaßen allegorisch deuten darf, als einen hybriden und gewalttätigen Himmelsstürmer, der selbst die Götter entthront, auf die Bühne. Auch Sokrates wurde bekanntlich ein Opfer Aristophanischer Spottkunst, nämlich sieben Jahre vor unserem *Symposion* in den 423 erstmals aufgeführten *Wolken*; in deren zweiter, uns erhaltenen Fassung, die Aristophanes wahrscheinlich in den Jahren zwischen 420 und 415 (also wiederum im Umfeld des fiktiven Datums des *Symposions*) erarbeitete, erhält er jedoch nicht die Rolle des Protagonisten, sondern die eines am Ende brutal vernichteten Antagonisten, dessen Lehrtätigkeit gleichwohl unheilvolle und das Ende seiner Existenz überdauernde Früchte trägt: zwar zündet der Protagonist Strepsiades das Haus des Sokrates, des Lehrers seines Sohnes, an, weil dieser die Lehren des ‚Philosophisten‘ gegen seinen eigenen Vater gekehrt hat, aber der sophistisch verdorbene Sohn überlebt natürlich. Auch hier steht also zweifellos ein Hybrisvorwurf gegen Sokrates im Hintergrund. Vgl. zur Hybrishaftigkeit der im *Symposion* figurierenden Persönlichkeiten Gregory Vlastos: *The Philosophy of Socrates*. Garden City 1971, S. 121; Michael Gagarin: *Socrates' hybris and Alcibiades' failure*. In: *Phoenix* 31 (1977) S. 22–37. Vgl. auch Peter Heinrich von Blanckenhagen: *Stage and actors in Plato's ‚Symposium‘*. In: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 33 (1992) S. 51–68.

Ist Sokrates – dies die nächste Frage – über seine Hybris hinaus auch monströs? Wird auch Aristophanes' Klassifizierung des erotischen Menschen – und Sokrates ist nach Ansicht aller Symposiasten der bedeutendste Erotiker überhaupt – als *monstrum* in der Gestaltung des Philosophen und seines Handelns eingelöst? Fragen wir also zunächst, inwiefern sich die fünf Kriterien des Monströsen – Schrecklichkeit *qua* Außergewöhnlichkeit, Gottgesandtheit, Zeichenhaftigkeit, Naturwidrigkeit und Hässlichkeit – auf ihn und sein Philosophieren anwenden lassen. Hier hilft uns der Blick auf Sokrates' eigene Rede nicht weiter, aber der Blick auf die Darstellung seiner Person, wie sie der unvermutet auftauchende Alkibiades in seiner Rede gibt. Wenn wir Aristophanes' Rede als ein Gleichnis fassen, so fällt auf, dass auch Alkibiades seine Darstellung des Sokrates mit einem Gleichnis einleitet, und zwar mit einem, in dem Sokrates als ein Doppelwesen erscheint:

Ich behaupte, dass er dem Satyrn Marsyas gleicht. Dass du diesen Wesen ähnlich siehst, Sokrates, wirst nicht einmal du selbst bestreiten wollen. Dass du ihnen aber auch in allem Übrigen gleichst, das sollst du jetzt hören.

Wie ein Silen – ein Mischwesen aus Mensch und Pferd – ist Sokrates in Liebesdingen rücksichtslos und gewalttätig, ein *hybristés*; wie Marsyas jemand, der die Menschen zu verzaubern weiß. Das alles sind aber Äußerlichkeiten, wie bei aufklappbaren Silenskulpturen:

[...] innen drin, wenn man sie öffnet, was glaubt ihr, wie voll von Mäßigkeit er ist. Ihr müsst wissen, dass weder wenn einer schön ist, ihn das kümmert, sondern dass er ihn in geradezu unglaublicher Weise verachtet, noch wenn einer reich ist, noch wenn er wegen irgendeiner anderen Ehrenstellung von der Menge glücklich gepriesen wird: Alle diese Besitztümer hält er für nichtswürdig und uns selbst auch – das kann ich euch sagen – und sein ganzes Leben verbringt er damit, sich den Menschen gegenüber zu verstellen und sich über sie lustig zu machen. Wird er aber ernst und öffnet er sich – nun, ich weiß nicht, ob einer einmal die Bilder in seinem Inneren gesehen hat, aber ich habe sie schon einmal gesehen, und sie kamen mir so göttlich und golden und wunderschön und staunenswert vor, dass ich einfach sofort alles tun musste, was Sokrates anordnete [...]. (Symp. 215b4–6; 216d5–217a2)

Dass Sokrates' Wirkung auf seine Zuhörer eine wundersam-erschreckende ist, sagt Alkibiades mit dem Hinweis auf seine Macht, die Menschen zu verzaubern:

Wenn man dir zuhört oder jemand anderen deine Worte wiedergeben hört, selbst wenn das ein Nichtskönner ist, dann geraten wir, gleich ob Frau, ob Mann oder ob Jugendlicher, außer uns und sind völlig gepackt [...]. (Symp. 215d3–6)

Der Aspekt der Zeichenhaftigkeit ist damit eng verbunden: Denn die äußere Form ist ja aufgrund ihrer Analogie mit den zu öffnenden Silenpüppchen ein Signal dafür, dass sich in seinem Inneren Bilder von goldener Göttlichkeit ver-



bergen. Damit ist zugleich ein Hinweis auf die Gottgesandtheit gegeben. Mit dem Marsyas-Vergleich liegt schließlich aufgrund der silenischen Doppelnatur auch das Kriterium der Naturwidrigkeit ebenso vor wie das Kriterium der Hässlichkeit.

Lässt sich Sokrates also, kategorial betrachtet, als *monstrum* ansehen, so ist in einem letzten Schritt zu fragen, inwiefern sich die Handlung entsprechend den Regeln des Monster-Diskurses entfaltet. Vergewegenwärtigen wir uns zu diesem Zweck die Agenten und Vektoren der für das klassische Denken typischen Diskursvariante, derjenigen, in der das Monströse als Zeichen für das Vorliegen einer Störung aufgefasst wird und deren göttliche Ahndung ankündigt (vgl. Abb. 4).

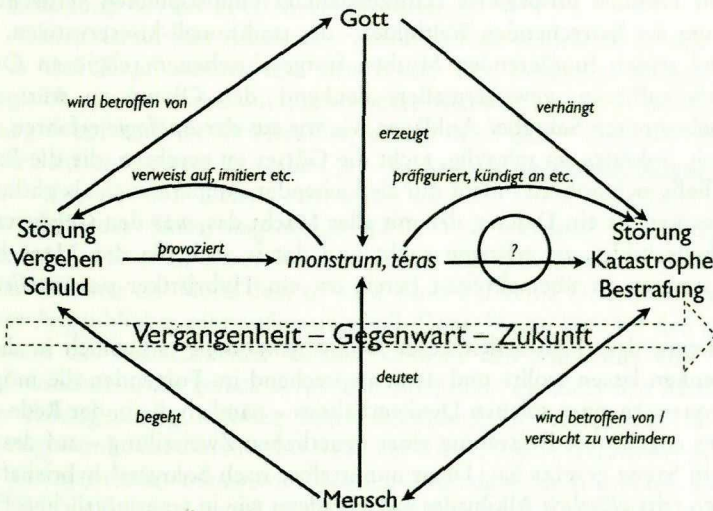


Abb. 4

In diesem recht symmetrischen Modell lässt sich eine Leerstelle erkennen. Denn das *monstrum* selbst ist üblicherweise rein objekthaft, es wird durch eine Störung provoziert, durch einen Gott erzeugt und von den Menschen gedeutet, eine *eigene Aktivität* besitzt es hingegen nicht, insbesondere keine, die in die Zukunft zielt, also dorthin, wo systemimmanent die Katastrophe, die Bestrafung zu erwarten ist; ist es doch üblicherweise Sache des Menschen, die Zeichenhaftigkeit des *monstrum* auf Vergangenheit und Zukunft zu beziehen und die durch es angekündigten Konsequenzen zu verhindern zu suchen. Genau hier aber greift Aristophanes in das geläufige Modell ein und stellt es auf den Kopf: Indem er den Menschen selbst als monströs darstellt, projiziert er dessen strukturelle Position auf die des Monsters und kann mithilfe dieser Gleichsetzung auch das Monster mit der menschlichen Aktivität ausstatten. Wenn sich nämlich der halbe Mensch in seiner Monstrosität gerade durch eine vehemente Aktivität auszeichnet – durch sein erotisches Streben –, so richtet sich dieses Streben ja einerseits

in bestem Systemkonformismus darauf, durch möglichst große Gottesfürchtigkeit die drohende Katastrophe einer neuerlichen Zerteilung zu verhindern, andererseits auf die Restitution der alten menschlichen Natur vor der ersten Teilung. Jenes archaische Wesen nun war jedoch durch himmelstürmende Hybris charakterisiert und gerade nicht durch Gottesfürchtigkeit. Der Wunsch nach Wiederherstellung der *archaia physis* beinhaltet damit zugleich den alten Wunsch nach der Zerstörung der aktuellen, gottgewollten Ordnung<sup>47</sup> mittels der Errichtung einer neuen, die auf der noch wiederzugewinnenden hyperbolischen *symmetria* der Menschen beruht. Das Monster, der Mensch, leidet also unter seiner aktuellen deformierten Natur, mithin unter der herrschenden Ordnung und würde, ließe man es zu, auf ihren Sturz hinarbeiten. Ist nicht aber auch das von Sokrates und Diotima propagierte transzendente Philosophieren verdächtig, einen Umsturz des herrschenden Weltbildes – der traditionell-konservativen, im Poliskult und seinen fundierenden Mythen festgeschriebenen religiösen Ordnung – herbeizuführen, gewissermaßen ‚denkend‘ den Olymp zu stürmen? Immerhin behaupteten Sokrates’ Ankläger, wie wir aus der *Apologie* erfahren, im Jahr 399 auch, Sokrates sei schuldig, nicht die Götter zu verehren, die die Polis verehere. So ließe sich Sokrates nicht nur als Liebender, sondern auch als philosophischer Erotiker, als ein Denker, der mit aller Macht das, was den Gegenstand seines Denkens bildet, zu erlangen sucht und damit auch die den Menschen gesetzten Grenzen zu überschreiten bereit ist, ein Hybristiker *par excellence* ansehen.

Mir scheint, dass Platon den Leser seines *Symposions* tatsächlich in diese Richtung denken lassen wollte und dementsprechend im Folgenden die möglichen Konsequenzen eines solchen Denkverhaltens – nämlich die in der Rede des Aristophanes angedrohte Bestrafung einer neuerlichen Zerteilung – auf drastische Weise in Szene gesetzt hat. Denn unmittelbar nach Sokrates’ hybrishaften Enthüllungen tritt *plötzlich* Alkibiades auf, geradezu wie in einer göttlichen Epiphanie. Seine quasi-divinen Ambitionen hat nicht nur Aristophanes zwei Jahre nach der fiktiven Feier des *Symposions* in den *Vögeln* von 414 aufgespießt,<sup>48</sup> wo er ihn an die Stelle des abdankenden Zeus treten lässt, sondern auch der historische Alkibiades selbst mit der Wahl seines Wappens augenfällig gemacht, das den Gott Eros mit dem Donnerkeil des Zeus in der Hand zeigte.<sup>49</sup> Dieser Möchte-

<sup>47</sup> Dies lässt sich m.E. gut an eine entsprechende europäische Debatte der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts anknüpfen: „Viele Theologen, gewarnt durch das Wissen, daß Menschen Brüche der natürlichen Ordnung als Einladung zum Brechen der staatlichen Ordnung nutzten, gingen mit Vorzeichen und Wundern genauso sparsam um wie die Naturphilosophen“. Lorraine Daston, Katharine Park: *Wunder und die Ordnung der Natur 1150–1750*. Berlin 2002, S. 248.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu vor allem Michael Vickers: *Alcibiades at Sparta: Aristophanes’ ‚Birds‘*. In: *Classical Quarterly* 45 (1995) S. 339–354. Die Diskussion der Frage, ob mit dem Protagonisten der *Vögel*, Peishetairos, auf Alkibiades angespielt sei, ist dargestellt bei Möllendorff: *Aristophanes* (Anm. 44) S. 108–113.

<sup>49</sup> Vgl. Plutarch, *Alkibiades* 16,1f. und Athenaios, *Die Gelehrten beim Gastmahl* 12,534E.



gern-Zeus Alkibiades legt sich nun auf die Kline, auf der der Gastgeber Agathon und Sokrates, den Alkibiades nicht sofort erkennt, gemeinsam liegen, und zwar legt er sich zwischen sie. Diese Trennung der beiden Erotiker wird von Agathon nach Alkibiades' Rede – der Anklage gegen Sokrates wegen erotischer Hybris – als Eifersucht gedeutet, die den Zweck verfolge, sie voneinander zu trennen: „[...] er hat sich zwischen mich und dich gelegt, um uns auseinanderzuidividieren“ (ἵνα χωρὶς ἡμᾶς διαλάβῃ; Symp. 222e1–2). Allein diese umständliche Formulierung für den Vorgang des ‚Trennens‘ lässt aufhorchen: Bis hierher wirkt die ganze dramatische Aktion wie eine auf irdisch-realistische Verhältnisse reduzierte Inszenierung der Aristophanischen Zerteilungsgeschichte: die Trennung der (auf der Kline) vereinten Liebenden durch Zeus, und damit die Dramatisierung der Erzählung von der Entstehung der Monster.

Gleich darauf fällt Alkibiades' göttliche Pose jedoch jäh in sich zusammen, als er den Kopf wendet und den hinter ihm liegenden Sokrates bemerkt: „Zugleich wandte er sich um und erblickte Sokrates, und als er ihn erblickt hatte, sprang er auf und rief ‚O Herakles, was ist denn das?‘“ (Symp. 213b7–9) Liegt dieser Schreck – erneut Kriterium (a) – nicht darin begründet, dass er in Sokrates seine wahre und tiefe Liebe – oder sollen wir nicht mit Aristophanes sagen: seine (aus Alkibiades' Sicht) zugehörige Hälfte – zu erkennen glaubt, und entsprechend das, was er in seiner Rede berichtet, die Geschichte eines für ihn tragischen Verlustes ist? Wenn dem so wäre, dann wären die Details der Inszenierung dieses Augenblickes sehr bedeutungsvoll. Denn Platon lässt für den eigentlichen Moment des erschrockenen Wiedererkennens den Alkibiades eine Körperhaltung einnehmen, die gerade derjenigen entspricht, die Zeus den Menschen nach ihrer Teilung anfangs auferlegt hatte: das Gesicht der verlorenen Hälfte (Sokrates) zugewandt, das Geschlechtsorgan zur anderen Seite (Agathon) gedreht.

Ein neuerliches monströses Zeichen dafür, dass durch Sokrates die Ordnung der Welt zwischen Menschen und Menschen sowie Menschen und Göttern gestört ist? Das Aristophanische Gleichnis macht jedenfalls durch den Rückgriff auf den Diskurs des Monströsen nicht nur die Glückserfahrung transzendentalen Erkennens vorstellbar, sondern benennt darüber hinaus (zu betonen ist: aus einer radikal konservativen Perspektive) auch den Preis metaphysischer Ambitionen, nämlich im Falle ihres *Gelingens*: die Gefahr des Sturzes der Weltordnung, im Falle ihres (wie hier im *Symposion* inszenierten) *Misslingens*: die existentielle Vereinsamung. Wenn Sokrates' späterer Tod nicht nur historisch mit dem sozialen und politischen Versagen seiner Freunde und Schüler in Verbindung gebracht werden kann, sondern zugleich der Tod ist, den Sokrates im siebenten Buch des *Staates* (*Republica*) dem in die Höhle zurückkehrenden Philosophen vorhersagt (Rep. 7,516e8–517a7), dann wird im *Symposion* deutlicher, was tieferer Anlass für einen solchen tragischen Ausgang, für diesen weitreichenden Verlust an mitmenschlicher Einbindung sein könnte: Dass nämlich philosophisches Denken auch respektable Grenzen überschreitet, dass es sogar vertraute Menschen tief zu verletzen vermag, dass rigores und allzu konsequentes Philosophieren auch

heißt, zu vergessen, dass Erkenntniswollen sich für viele erst von einem befriedigten körperlichen Begehren abhebt, und dass dieses Vergessen schwere zwischenmenschliche Beschädigungen nach sich ziehen kann. Ein Blick auf unser monströses Gegenüber im Spiegel sollte uns davor warnen.

### Abbildungsnachweis

Alle Abbildungen (Zeichnungen und Graphiken) wurden für den Beitrag angefertigt.